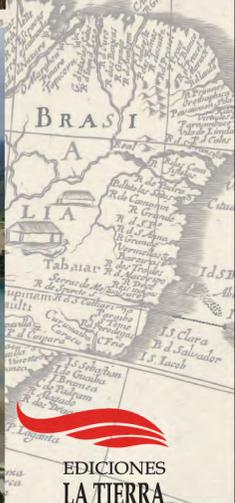




Territorialidades otras

Visiones alternativas de la tierra
y del territorio desde Ecuador

Johannes M. Waldmüller y Philipp Altmann
editores




UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

EDICIONES
LA TIERRA

Territorialidades otras

Visiones alternativas de la tierra
y del territorio desde el Ecuador



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en el Ecuador en 1992. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Adolescencia, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Migraciones, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Agrarios, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR

Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec



EDICIONES
LA TIERRA

Ediciones La Tierra busca rescatar la obra de pensadores con reconocida trayectoria en la cultura e historia ecuatorianas, así como acompañar los procesos sociales que buscan la transformación de nuestra injusta realidad. Tiene como principal objetivo publicar la obra de autores nacionales y extranjeros sobre temas de nuestra realidad y de la realidad latinoamericana que contribuyan a afianzar los valores nacionales y a la afirmación de nuestra identidad como ecuatorianos y latinoamericanos.

Nuestras proyecciones incluyen líneas de trabajo con los actores sociales que definen, en estos mismos instantes, los nuevos rumbos de un país en transformación y un apoyo editorial a la difusión de sus propuestas. Nuestro compromiso se orienta a la juventud y a la promoción de la lectura.

EDICIONES LA TIERRA

Avenida de los Shirys N36-152 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 256 6036 • www.ediciones_latierra@ayhoo.com

Territorialidades otras

Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde el Ecuador

Johannes M. Waldmüller y Philipp Altmann
Editores



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



EDICIONES
LA TIERRA

Quito
2018

**Territorialidades otras: Visiones alternativas de la tierra
y del territorio desde el Ecuador**

Johannes M. Waldmüller y Philipp Altmann, editores

Philipp Altmann, Emilie Dupuits, Carlos E. Gallegos-Anda, Luis Herrera Montero,
François Houtart, Rickard Lalander, Magnus Lembke, Jesús Moreno Arriba,
Johannes M. Waldmüller

Primera edición

Derechos de autor: 054794

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-909-1

ISBN Ediciones La Tierra: 978-9942-751-14-0

Impreso en Ecuador, octubre de 2018

Tiraje 500 ejemplares

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

© Ediciones La Tierra
Avenida de los Shirys N36-152
Quito, Ecuador
Teléfono: (593 2) 256 6036
ediciones_la tierra@yahoo.com

Coordinador del CAEI: Michel Levi
Coordinación editorial: Jefatura de Publicaciones
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Supervisión editorial: Shirma Guzmán Palacios
Corrección de textos: María José Andrade
Diseño general y cubierta: Edwin Navarrete, Taller Gráfico
Impresión: Fausto Reinoso

La versión original de texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión de pares ciegos, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Contenido

Introducción	7
<i>Johannes M. Waldmüller y Philipp Altmann</i>	
Geo-territorialidad en perspectiva histórica y política	10
Nomos y antinomias en Latinoamérica hoy	13
Territorialidades fantásticas	18
...y sus efectos perceptibles como “abandono” en Ecuador	23
Bibliografía	37
Capítulo 1	
De Westfalia a Montecristi: El territorio desde el 2008	45
<i>Carlos E. Gallegos-Anda</i>	
Introducción	45
El territorio en Europa y América	47
Nociones civilizadoras del territorio	49
Territorialidad regional: La visión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos	57
El territorio desde la visión de Montecristi y del derecho ecuatoriano	64
Conclusión: De lo ideal a lo real	70
Bibliografía	74
Capítulo 2	
La Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales del Ecuador y las nociones de territorio y territorialidad	83
<i>François Houtart y Luis Herrera Montero</i>	
La Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales del Ecuador	84
El concepto de territorio en la perspectiva filosófica y social contemporánea	90
La territorialidad	97
Conclusiones	103
Bibliografía	105
Capítulo 3	
¿Una integración latinoamericana a contracorriente?: Redes comunitarias de agua y reproducción de exclusiones culturales y territoriales	109
<i>Emilie Dupuits</i>	
Introducción	109
Territorio y agua: Entre integración regional y reproducción de exclusiones	112

La asociatividad al servicio de la integración regional y de la inclusión política	119
Exclusión transnacional de las prácticas interculturales y límites al cosmopolitismo	128
Conclusión	135
Bibliografía	138
Capítulo 4	
Hacia prácticas socioterritoriales otras en la gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)	143
<i>Jesús Moreno Arriba</i>	
Introducción	143
El área de estudio: La Sierra de Santa Marta	146
La gestión no gubernamental alternativa de recursos naturales	152
Las territorialidades reales y alternativas desde los márgenes	176
Bibliografía	179
Capítulo 5	
Territorialidad, indigeneidad y diálogo intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado plurinacional	183
<i>Rickard Lalander y Magnus Lembke</i>	
Introducción	183
Enclaves deliberativos y diálogos interculturales	187
El camino hacia el Estado plurinacional	190
Plurinacionalidad e interculturalidad en la Constitución de 2008	194
¿La territorialidad en la indigeneidad o la indigeneidad en la territorialidad?	198
Conclusiones y reflexiones finales	206
Bibliografía	208
Capítulo 6	
Tierra o territorio: La constitución de un actor político por el movimiento indígena	213
<i>Philipp Altmann</i>	
Introducción	213
El movimiento indígena como sindicatos agrarios	214
De tierra a territorio: los años 1970 y 1980	217
El territorio como actor político	226
Conclusión	235
Bibliografía	236
Los autores	239

Introducción

De *territorial e -idad*.

1. f. Criterio en virtud del cual la jurisdicción y la ley aplicable a las personas y a los hechos jurídicos son las propias del territorio del Estado en que aquellas se encuentran o estos tienen lugar.
– *Real Academia Española, 2017*.
1. s. f. Cualidad de territorial.
2. *DERECHO* Característica peculiar que adquieren las cosas y hechos jurídicos en cuanto se encuentran en el territorio de un Estado.
3. *ZOOLOGÍA* Defensa que un animal ejerce de su territorio, respecto a otros miembros de su misma especie: el perro atacó porque vio en peligro su territorialidad.
4. *DERECHO, POLÍTICA* Circunstancia jurídica por la que los domicilios de los agentes diplomáticos o los aviones y barcos en los que viajan se consideran parte del territorio de su propia nación.

Diccionario de la Lengua Española, 2016

Tal como se evidencia en la variedad de definiciones comunes del término arriba anotadas, la territorialidad siempre está disputada y, por tanto, resulta esencialmente conflictiva (Cuéllar y Kandel 2007, 2). La territorialidad tiene que ver con hechos legales y con referencias estatales; es decir con apropiaciones históricas y actuales del llamado territorio, pero, al mismo tiempo, con la defensa de lo propio. En otras palabras, la territorialidad puede operar de acuerdo con una lógica de Estado-nación y/o en contra de esta. La territorialidad, por lo tanto, tiene como raíz del conflicto una doble cara, esto quiere decir que, a la vez hay la posibilidad y esperanza de cambio.

Territorialidades otras busca captar esta relación compleja entre las varias modalidades de acción sobre y en el territorio: apropiación, rechazo a los intentos de apropiación mediante de la defensa, transformación y cambio. Mientras el territorio se refiere en el presente en una concepción reducida principalmente a un “elemento estratégico” para gobiernos, empresas, organizaciones sociales y no gubernamentales (Colectivo Geografía Crítica

2016), la territorialidad, desde una concepción amplia y holística, se define como el conjunto de conocimientos, prácticas, discursos, imaginarios, identidades y materialidades que las personas o grupos de personas producen y reproducen, en vínculo con el territorio que los rodea o que buscan controlar. Estos conocimientos y prácticas toman formas diversas, por ejemplo: legal-jurídicas, políticas, discursivas, simbólicas, estratégicas y culturales. Las prácticas además, mediante el contacto con el medio, desarrollan un conjunto de saberes (5) para desenvolverse de la mejor manera (por ej. con respecto a rituales para generar una estrecha comunidad eco-social entre la tierra, los seres no humanos y los humanos, véase de la Cadena 2015). Estos saberes incluyen, por tanto, a las leyendas, los mitos, los cuentos y a los seres no humanos que representan otras formas de conocimiento (Colectivo Geografía Crítica 2016). La transmisión de leyendas y mitos implica la construcción y reconstrucción continua intergeneracional del territorio, la cual apunta a una característica fundamental, la temporalidad diferente, pero inherente de la territorialidad. Son precisamente las diferentes temporalidades del territorio (ente histórico-mítico, relevancia en el presente y proyección del futuro) que permiten construir territorialidades. Como tal, estas pueden seguir la lógica de la modernidad europea (por ej. como proyección del desarrollo modernizante) o constituirse como territorialidades otras que introducen otras lógicas (véase Svampa 2011; Porto-Gonçalves 2009; Escobar 2010a, 2010b).

Concebimos este libro a partir de una pregunta central: ¿Cómo referirse a uno de los temas más controvertidos de nuestros tiempos, fundamento y anclaje de cualquier paradigma del desarrollo, es decir, al territorio? A tal efecto, esta obra no pretende acercarse a la categoría de territorio directamente, sujeta de un sinnúmero de debates y publicaciones en diferentes disciplinas¹ como la ecología, economía, derecho, estudios rurales,

1. Véase, por ejemplo, para una aproximación general y teórica: Velásquez (2012); para la diferencia entre 'territorio' y 'territorialidad' en el ámbito internacional véase Delaney (2009) y Paasi (2008); para la situación ecuatoriana en el contexto de la distribución

etc., sino a las territorialidades por medio de un giro teórico y un paso abstracto y, al mismo tiempo, concreto; es decir, a la *manera* de referirse, y en este proceso, construir un conjunto particular de relaciones con el territorio. Eso puede permitir entender al territorio como una construcción específica desde la territorialidad; una construcción comprometida con el Estado-nación, por ejemplo, el capitalismo como organización social o la visión binaria y material de la tierra como medio de producción económica y política.

¿Por qué nos referimos al territorio como “anclaje aterrizado” del desarrollo? Asumimos que cada proceso del desarrollo –sea de tipo económico, humano, legal, anticapitalista, ético o político– es necesariamente territorial; es decir, hay un lugar o materialidad inicial concreto donde ocurre algún proceso del desarrollo, que además lo co-constituye. En consecuencia, cualquier proceso que sea “global” es fundamental y primordialmente local y localizado; solo en un segundo paso puede convertirse en lo “globalizado”, e incluir múltiples formas de “fricciones” (Tsing 2005) y “ensamblajes” (Ong y Collier 2005).

La disciplina de la geografía tiene, por tanto, un papel abierto para contribuir a la inmanente localización y ubicación de actores, discursos, ideas y paradigmas, así como su distribución y proyección mediante escalas geográficas, políticas y otras. Otras disciplinas realizan esta ubicación y proyección de una manera encubierta y muchas veces inconsciente. La territorialidad, como la entendemos, tiene un componente más especulativo, incluso filosófico, cultural e histórico que conecta a un pensamiento latinoamericano y que explícitamente busca producir teoría – inclusive sobre los procesos del desarrollo– *desde y sobre el territorio* (por ej. Porto-Gonçalves 2009; Escobar 2010b; Di Giminiani, Aedo, y González 2016).

Geo-territorialidad en perspectiva histórica y política

La ecología política con su enfoque interdisciplinario recorrió un largo camino desde los años 70 y planteó una conjunción entre análisis crítico y activismo, centrándose en las políticas respecto a los cambios medioambientales y climáticos (Di Giminiani, Aedo y González 2016, 16). A partir de ella, se puede entender que la política (como *una* posible manifestación de territorialidades) no es un campo ontológicamente separado de la naturaleza (16), y, por extensión, del territorio. La naturaleza, el medio ambiente que rodea a las personas, “es materialmente producido por acciones humanas inherentemente políticas y a la vez redirecciona la intencionalidad de esas mismas acciones humanas” (17).

Los aportes que componen esta obra colectiva se inscriben en esta perspectiva al territorio ecuatoriano como ente socio-natural (Castree y Braun 2001), es decir como legitimación, movimiento, espacio, escala, centro de resistencia y fundamento de identidad. En otras palabras, como algo que otorga vida, comunidad y significación a los diferentes actores sociopolíticos que se encuentran en los siguientes capítulos. Desde esta comprensión relacional

puede plantearse que la dimensión geo-eco-antrópica hace referencia al territorio como un espacio socialmente construido, cuyas fronteras no son definidas por las características biofísicas, sino por los procesos mediante los cuales los actores sociales lo transforman e intervienen en él, definiéndolo y delimitándolo. La dimensión geo-eco-antrópica, entonces, implica abordar el territorio como relación ser humano, naturaleza, espacio y tiempo, donde el primero ha encontrado permanentemente las condiciones y recursos para su existencia y reproducción social, como medios vitales, por medio del acceso, control y uso tanto de las realidades visibles como de las potencias invisibles que lo componen. (Velásquez 2012, 14).

Con respecto a la importancia de Latinoamérica como espacio y territorio central para la creación del orden geo-eco-an-

trópico moderno, Porto-Gonçalves (2009a, 123) nos relata lo siguiente: “Así, la cartografía de la Tierra fue grabada por el Papa, en 1493, con un meridiano, el de Tordesillas y, desde el siglo XIX, la Ciencia laica se encargaría de remarcar un nuevo punto cero de donde pasa a recartografiar el mundo, ahora a partir del meridiano de un suburbio de Londres, Greenwich”.

Como Zac Zimmer, conocedor estadounidense de la literatura latinoamericana, ha descrito en su *The Enclosure of the Nomos: Appropriation & Conquest in the New World* (2015) –refiriéndose al sombrío ideólogo alemán, Carl Schmitt–, que la clave para la constitución global del presente sistema patriarcal y legal-capitalista fue el “descubrimiento” de las Américas por los europeos.² Valdría revisar el pensamiento de Schmitt en más detalle para captar la íntima conexión entre orden, dominio y apropiación que comunamente caracteriza a las territorialidades inscritas en la lógica del desarrollo modernizador con sus raíces en el colonialismo europeo: “las primeras ciudades verdaderamente planeadas racionalmente en el mundo moderno-colonial surgieron en América, donde el espacio de la plaza fue concebido bajo el signo del control, de la dominación. Ya, allí, había *desplazados*” (124).

Para Schmitt el inicio del orden moderno-occidental legalista –el *nomos*–³ coincide con la colocación de cercas,⁴ es decir con el cercamiento histórico de las tierras comunales (ejidos) entre los siglos XVIII y XIX que comenzó en Inglaterra (Schmitt 2003). Este proceso que prácticamente desterró la idea y práctica de los *com-*

2. Coinciden con los planteamientos de Enrique Dussel (1994, 2002) y la escuela “Modernidad/Colonialidad” (Arturo Escobar 2002; Castro-Gómez 2005; Mignolo 2011) que ubican, junto con la perspectiva sistema-mundo (Wallerstein 1974), el inicio de la modernidad en el “descubrimiento” de las Américas y el establecimiento de la primera globalización económica y política de bienes, esclavos y recursos entre Asia, África, Latinoamérica y Europa.
3. Del griego antiguo *νόμος*, literalmente ley, orden.
4. Una práctica que se mantiene hasta hoy. Para un ejemplo actual desde Zambia véase White (2016), quien discute el dilema moderno (*fencing*) con respecto a los parques nacionales para la conservación natural con fines turísticos en nombre del desarrollo y supuesto mejoramiento de condiciones de vida. Al mismo tiempo, implica el despojo de personas locales y autóctonas.

mons o comunes tuvo antecedentes en las Américas y fue con frecuencia justificado por las filosofías de John Locke, pensador inglés y beneficiario directo del cercamiento.

Según Schmitt (reanudando el famoso debate de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda), antes de la conquista europea, las tierras americanas eran nada más que *terra nullius* o *anomia*; en otras palabras, ausencia de orden, de legalidad y, sobre todo, de soberanía. Según esta tesis, los terrenos ocupados por pueblos autóctonos carecían de propiedad reconocida y de desarrollo agrícola (Abramson 2000,). Mientras Locke defendió el derecho a la propiedad privada por la apropiación de las tierras comunales y su transformación en algo productivo por labor humana.⁵ Schmitt omitió no solo las diferencias entre la ideología española (“descubrimiento”) e inglesa (“mejoramiento”), sino además la existencia soberana de pueblos nativos en las Américas. Es decir, a pesar de haber tenido amplia disponibilidad de libros en la propia biblioteca de Locke sobre las civilizaciones indígenas precolombinas (Harrison y Laslett 1971), la territorialidad de Schmitt en cuanto a las Américas se reduce a un territorio vacío, libre, sin orden y sin constitución legal.

El *nomos*, sin embargo, se hizo famoso por tomar el control del mundo occidental sobre el resto del planeta, lo que implicó también imponer una concepción europea del orden, del derecho y de la soberanía, junto con su entendimiento del territorio y del Estado (Mignolo 2011; Escobar 1995). Acontecimientos similares, anclados en la apropiación violenta del otro hasta la actualidad, por ejemplo, se han descrito como la “acumulación primaria” (Marx, la “acumulación por desposesión”), (Harvey 2003) así como el utilitarismo que concibe el desarrollo económico para el beneficio de algunos, típicamente urbanos (Gasper 2004), y que “va de la mano” con los procesos culturales del “desencanto” del mundo (Max Weber).

5. Fundamento del colonialismo inglés e inicio de la ideología del desarrollo aplicada a los procesos agrícolas.

Nomos y antinomias en Latinoamérica hoy

Para el contexto de Latinoamérica hoy día es fundamental ubicar su territorialidad, es decir, la manera predominante de referirse a y relacionarse con los territorios dentro de la economía global (todavía fundamentalmente colonial); en otras palabras, como proveedor de recursos primarios, lo que al mismo tiempo implica un encadenamiento de importantes consecuencias políticas, legales, e institucionales. Según el pensador uruguayo, Eduardo Gudynas, estas consecuencias tienen que ver con la continuada instauración de la “alegalidad” (Gudynas 2017, 75). La alegalidad se refiere a los procesos formales del encerramiento –pensamos en bloques petroleros o campos mineros, por ejemplo– que otorgan legalidad formal a los procesos de apropiación fundamentalmente ilegales, pero estratégicos; por ejemplo, mediante de la violación de los derechos colectivos, indígenas y de la naturaleza.

La alegalidad institucionalizada se refleja en que el Estado no organiza consultas previas, conforme la disposición de la Convención No. 169 de la OIT, en Ecuador desde 2009 o en permitir a las empresas extractivas encargarse de los Estudios de Impactos Ambientales (EIA), en lugar de instancias independientes (Sacher 2011; Fiske 2017). Pero también se manifiesta en los cambios frecuentes de la política pública, en la alta fluctuación de políticos y sus técnicos en las instituciones del Estado, en la debilidad de los partidos y en la falta de identificación y lealtad con los proyectos y objetivos más que con las personas (Andrade 2015). Esto se debe a un clima general de desconfianza e intimidación, resultado del amplio clientelismo, puesto que la judicatura no garantiza independencia legal, sino la permanencia de la alegalidad estratégica según el *commodity consensus* (Svampa 2015) prevalente en la región. En otras palabras, la corrupción y debilidad de la democracia en Latinoamérica, en torno al suministro de recursos primarios del mundo, son fenómenos estructurales de amplio alcance y se relacionan con una territorialidad colonial explícita-

mente particular, la cual subsume el territorio constantemente a la categoría de “recursos” para algunos.

En resumen, al (re)pensar las territorialidades es innegable la ubicación histórica del lado de cualquier pertinencia: desde el *nomos*, donde se insertan probablemente la mayoría de publicaciones sobre territorio y territorialidad, o desde la supuesta *anomia* de las Américas que produce, por un lado, marginalización, malestar y exclusión y, por otro, las posibilidades para la transformación, la emancipación (Porto-Gonçalves 2009a, 2009b) y el cambio, es decir para concebir y crear territorialidades otras, *antinomias*, si se quiere. Esta última es la propuesta de este libro.

La exclusión de las visiones otras no se reduce a la exclusión de actores que, como tales, podrían desarrollar su propuesta sin problemas de comunicación. Se trata, más bien, de una exclusión múltiple: en un primer nivel, aunque lo querían los indígenas, afros, campesinos, etcétera, no pueden participar en lo que el sociólogo alemán Niklas Luhmann (2006) llamó “sistemas sociales funcionales”.

La visión abstracta de sistemas funcionales como sistemas de comunicación autopoiéticos con determinados códigos y programas que definen cómo las comunicaciones se enlazan y ayudan a enfocarse no en los efectos físicos o morales de la exclusión, sino en un problema de participación comunicativa. Por lo tanto, exclusión significa que las personas afectadas no pueden comunicar adecuadamente en la política, la economía, el derecho, la educación, etc. Estas exclusiones de los sistemas funcionales particulares se determinan mutuamente: si una familia carece de los recursos necesarios, a lo mejor no tiene acceso a una casa que funcione como domicilio legal; eso impide, o al menos dificulta, que sus hijos puedan asistir a la escuela, votar en las elecciones o acceder al Estado de derecho, sin miedo de perder lo poco que posee (Luhmann 1995, 259-60).

Esta forma de exclusión es un resultado de la modernidad europea y la diferenciación funcional como su forma concreta y, por lo tanto, ampliamente difundida y reforzada, sobre todo en el Sur

Global (259). Mientras que existen caminos para superarla mediante la organización (Altmann 2017), estos implican un esfuerzo colectivo y local impresionante. La exclusión corresponde con los efectos del colonialismo interno, analizado en las realidades latinoamericanas hace décadas (Casanova 1965). En consecuencia, la súper-codificación inclusión/exclusión que es antepuesta a cualquier acto social –hay personas que pueden entrar y otras que no, y hay quienes ni siquiera son considerados para esta primera distinción (Luhmann 1995, 260)– corresponde a una base espacial.

El indígena excluido tiene que cruzar fronteras y cumplir con los controles para llegar hasta el parlamento y presentar sus demandas, y estas fronteras sociales son casi insuperables para el individuo. Las personas excluidas no son personas en un sentido social, se convierten en cuerpos que solo se pueden mover en un ámbito simbólico reducido. La interacción entre estos cuerpos es inmediata y directa, no se inserta en una lógica superior que permite reducir riesgos y producir confianza. El indígena o la campesina se convierten en peligro de criminalidad o promesa sexual, pero nunca en sujetos de derechos o contraparte de negocios (262-63). Esta fijación en el cuerpo corresponde con un aumento de la importancia del espacio: se trata de controlar a los cuerpos peligrosos por excluidos, vigilar sus movimientos, procurar que no pueden entrar en los espacios (bancos, parlamentos, universidades, centros comerciales) dedicados a las comunicaciones dentro de los sistemas funcionales (260). La exclusión, por lo tanto, conduce a la contraposición de territorialidades conforme a la participación en los sistemas funcionales.

En un segundo nivel, se detecta una exclusión epistémica (Fricker 2007) vinculada a la exclusión social. La exclusión de determinadas comunicaciones corresponde con la formación de una lógica de comunicación particular en cada sistema funcional: la de la economía, de la política, del derecho “ordinario”, etc., funcionan así y no de otra manera. Otras posibilidades de organizar la economía, política, etc. quedan excluidas y ni siquiera entran como posibilidades rechazadas, para el sistema en cuestión sim-

plemente no existen. En el sentido de Gayavartri Spivak (1988), los subalternos no pueden hablar porque sus comunicaciones no pueden enlazarse con otras comunicaciones. Dado que son excluidos de la política, son incapaces de codificar sus demandas de manera adecuada. Ellos, sus propuestas y el trasfondo epistémico de estas quedan por fuera de los ámbitos en los cuales se toman las decisiones que afectan a todos.

Sin embargo, nos parece oportuno hacer una advertencia importante con respecto al rol de los mitos y leyendas que siempre co-construyen las territorialidades y así los territorios. Como en cualquier otro, en el legado intelectual latinoamericano existe una tendencia a tratar el pasado como fuente de la crítica, del rechazo y de la transformación. En las Américas, esta relación entre rechazo del Estado colonial y concepción otra del territorio se alimenta por sus pueblos originarios, los así-llamados “indígenas”, y su legítima lucha para ser integralmente reconocidos; es decir política, cultural, epistémica y territorialmente.

No obstante, en el legado euroamericano anticolonial, bajo influencia del marxismo, a menudo esta lucha inspiró a sobredimensionar la vida indígena pasada. Según Zac Zimmer (2015), basándose en Jorge Coronado (2009), hay una tradición de glorificar el pasado precolombino como respuesta a la narrativa europea de la globalización pensada e impulsada desde el centro occidental, desde la “*hybris* del punto cero” (Castro-Gómez 2007). Esta glorificación del pasado se rastrea, por ejemplo, en los textos de José Carlos Mariátegui. En *El hombre y el mito* (1930), Mariátegui usa el topos de una época dorada incaica como fuente de mitos y esperanza, que le permitieron trazar una tradición revolucionaria desde este periódico histórico hasta el presente, con miras hacia una necesaria descolonización futura: “El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama” (Mariátegui 1930, 19).

El mismo recurso al pasado mítico se encuentra en el gran estudio de los imaginarios andinos por Alberto Flores Galindo (2010 [1986]), *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Según él, la utópica-mística que informa la tradición andina tiene una localización espacial e histórica en el Tawantinsuyu incaico, que es re-imaginado por los andinos como un lugar libre de hambre, sin explotación y donde las poblaciones nativas dominan nuevamente. En esta tradición, escribe Galindo, la idea del Inca se convirtió en un principio de orden, pero del orden otro (*antinómico*).

Por su parte Mariátegui, considera que la revolución verdadera debería inscribirse en la tradición del lugar, que en su caso apunta a Perú. En consecuencia, una verdadera reforma agraria como forma de reapropiación y reordenamiento territorial no consistiría en fragmentar los latifundios en pequeñas parcelas de tierra –algo que él calificó como “ni utópico ni herético, ni revolucionario, ni Bolchevique ni vanguardista, sino ortodoxo, constitucional, democrático, capitalista y burgués” (cit. en Zimmer 2015, 149; traducción propia), sino en la supervivencia de la comunidad, del ayllu y del socialismo práctico en la vida y agricultura indígena.

Aquí resalta una marcada diferencia con el entendimiento de autores europeos de la “tierra anómica” –es decir, supuestamente sin orden ni ley– en las Américas. En muchos casos no se trata de un modelo fundamentalmente diferente al *nomos* occidental que permitió a los europeos la apropiación y la propiedad privada; sino más bien de la vivencia de los *commons*, de los bienes comunes, o de los campos comunales.⁶ “La persistencia de las comunidades y de las prácticas comunales en las esferas indígenas solamente subraya que las cosas podrían ser diferentes” (150).

Con el trasfondo de la exclusión social y epistémica de los indígenas y otros grupos, la posición de los mitos y leyendas no

6. Para un ejemplo actual, sobre el caso de Chile y la superposición del orden del Estado para la apropiación de los territorios comunales Aymara, véase Caseres (2016).

debería de ser vista como una decisión de creencia individual con repercusiones colectivas, correspondiente con la posición de la religión en el Norte Global. Más bien, son los resultados de la confluencia de una serie de demandas, prácticas diarias, cosmovisiones y, efectivamente, creencias religiosas que no se reducen a un espacio transcendental. Al pasar por alto esta complejidad localizada, corresponde a una violencia epistémica que silencia a los indígenas por segunda vez como actores políticos con su propia visión del mundo. Por ello, las “demandas indígenas son generalmente tomadas como ‘creencias’” (Escobar 2010a, 40) para así despolitizarlas.

Constatamos que las territorialidades latinoamericanas tienen una dimensión histórica y mítica; es decir tradiciones que buscan anudar a ciertas idealizaciones del pasado para así generar legitimidad para el *statu quo* o el futuro. Constar esto significa reconocer su valor simbólico y cultural, fuente indispensable de inspiración hasta el presente. Para fines analíticos, sin embargo, nos obliga a pensar en las diferenciaciones necesarias desde un punto de vista de la justicia social y global (Reid y Taylor 2010; Deveaux 2015). Esto quiere decir que, para buscar territorialidades otras desde algunas prácticas y conocimientos alternativos (por ej. comunales, interculturales, de diálogo o *tinkuy* de saberes, véase Inuca Lechón 2017) y viables, deberíamos distinguir, además de la idealización cualquiera, entre los mitos que revelan territorialidades destructivas y apropiadoras de aquellos que efectivamente permiten construir los “territorios de esperanza” (Colectivo Geografía Crítica 2016, 7).

Territorialidades fantásticas...

Pensar las territorialidades otras desde Ecuador requiere indagar, en primer lugar, en los mitos modernizadores que siguen construyéndose desde la perspectiva del *nomos* occidental-soberano con su máxima expresión, el Estado tecno-burocrático, el cual domina sobre un territorio encerrado, fijo y reclama ade-

más el subsuelo para su usufructo por medio de la ley *nomotética*. Estos mitos se inscriben en la misma línea de dominancia de la apropiación, de la desposesión y negación del otro como fuente histórica válida de territorialidades otras.

En segundo lugar, se necesita analizar la constitución antihegemónica del territorio mediante otra forma de territorialidad, desde la práctica comunera y sin propiedad privada individualizada, “poniendo en cuarentena” el nexo colonial entre el trabajo productivo-desarrollo/mejoramiento y la tierra como legitimación de la primera visión. Sin embargo, esta representación dicotómica entre dos visiones de la territorialidad cultural e histórica no capta todavía la complejidad de la realidad ecuatoriana ni de la visión estatal-capitalista ni de los *commons*, porque el territorio y la territorialidad de hecho constituyen y configuran, y no solo “acogen” a actores, discursos, demandas y políticas. Por tanto, analizaremos en un primer paso la visión estatal y capitalista del territorio con mayor detalle para, en un segundo paso, abrir la relación dialéctica entre ambas visiones.

¿Cuál es la territorialidad capitalista-nomotética en Ecuador en la actualidad? A fin de responder más allá de la visión fiscalista o legalista, es decir del orden estatal, nos complace hacer un giro, junto con Japhy Wilson y Manuel Bayón (2015; 2017) por medio de la filosofía de Bolívar Echeverría y del eminente pensador venezolano de la realidad rentista en Latinoamérica, Fernando Coronil. Valdría recapitular el argumento principal de Wilson y Bayón, autores de un estudio exhaustivo desde la geografía crítica sobre la producción de espacio en la Amazonía ecuatoriana durante el régimen del buen vivir (Wilson y Bayón 2017). Según estos autores, Coronil (1997) ha argumentado en su análisis del petróleo venezolano, “la aparente capacidad mágica del petróleo para producir cantidades inimaginables de dinero de forma instantánea ha sido la inspiración para que diversos Estados capitalistas basados en la renta de tierra lanzaran proyectos de desarrollo de una escala y ambición inmensa” (22). Resulta fundamental la idea de que los Estados de índole exportadora

de Latinoamérica viven esencialmente de la renta de tierra –una relación muy particular entre sociedad y territorio– que configura y moldea tanto sociedad como territorialidad.

Wilson y Bayón continúan conectando la figura del “Estado mágico” de Coronil (1997) con el pensamiento crítico del filósofo ecuatoriano-mexicano, Echeverría (2000), cuando argumentan que estos proyectos pueden crear la ilusión del éxito y de la modernidad mientras los precios del petróleo (y, añadimos hoy los de otros recursos mineros) son altos. Sin embargo, “son revelados como meras pantallas de modernidad tras el inevitable colapso de estos precios (Wilson y Bayón 2017, 22)”. La inversión en tales megaproyectos que convierten a los Estados completos en “pueblos Potemkin” (Echeverría 2011); es posible porque las poblaciones son “liberados de los rigores de la funcionalidad productiva por la presencia de vastos recursos de riqueza natural” (Wilson y Bayón 2017, 22).

Esta relación muy particular entre territorio-apropiación-sociedad y construcción de espacio geo-eco-antrópico explica que la modernidad suramericana toma alternadamente la forma “romántica” o “barroca” (Echeverría 2000) en Latinoamérica; es decir, “donde las apariencias espectaculares son privilegiadas sobre la ‘realidad’ material” (Wilson y Bayón 2017, 22). De ahí posiblemente la preferencia por las leyes y constituciones “espectaculares” o sumamente declaratorias en la región, y también la tendencia a inventarse de forma constante “revoluciones” y nuevos programas –incluido el buen vivir desde el Estado– que apuntan a nada menos ambicioso que a cambiar el modelo económico-político global en su totalidad.

En referencia a Slavoj Žižek, Wilson y Bayón denominan a esta tendencia “fantasías utópicas” (en el original nombradas como “fantasías ideológicas”, Žižek 1989); son fantasías porque al final están determinadas por los ciclos de vida de los productos de la tierra, algo que se ha observado igualmente en la década del buen vivir ecuatoriano (Caria y Domínguez 2016; Fernández, Pardo y Salamanca 2014; Dávalos 2014). Ejemplos concretos

de estos megaproyectos fantásticos y barrocos, que apuntan a una territorialidad otra ecuatoriana desde el *nomos* apropiador, son descritos por Wilson y Bayón (2017) cuando analizan el caso del Corredor Interoceánico Manta-Manaos, parte de la estrategia COSIPLAN (antes Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, IIRSA), las ciudades del milenio en la Amazonía (véase también Cielo, Coba y Vallejo 2016) y la Universidad Regional Amazónica (IKIAM).

Todos estos proyectos fantásticos, desarrollados desde arriba hacia abajo como en los viejos tiempos del “alto modernismo” (Scott 1998), se plantearon un cambio total de los tejidos económicos, sociales y ecológicos en el país. Según los autores, y con Echeverría, estos montajes son creados de manera constante precisamente para distraer de la realidad, la falta de transformaciones para superar la dependencia de la renta de la tierra y sus recursos, la ausencia de reformas agrarias profundas y la creación de mercados internos para salir su condición de exportadores de materias primas. No obstante, estos montajes fracasaron exactamente por razones económicas y por no tomar en cuenta las realidades estructurales, clientelares y culturales que ha producido la territorialidad fundamentalmente colonial⁷ que no solo sigue siendo prevalente en el país –es decir, la dependencia de la renta de tierra–, sino que se han profundizado durante los últimos 10 años (véase, por ejemplo, Torres, Maldonado y Báez 2017).

Para el marco analítico de nuestro libro sobre territorialidades otras es importante distinguir la diferencia adicional entre *apariencia* y *ser* o, en otras palabras, entre actuación o *performance* (fantástica, barroca, etc.) y realidad (fracaso, estructuras coloniales incrustadas, etc.). Como vector importante de la de-

7. En el caso histórico de la provincia de Manabí, por ejemplo, las mismas estructuras de aspiraciones fantásticas se constatan desde tiempos coloniales. Mientras las clases dominantes en Bahía de Caráquez, entonces el segundo puerto más importante después de Manta, buscaban importar los últimos productos de lujo, estas importaciones pagadas con productos agrícolas crearon un sistema de dependencia rural y “endeudamiento forzado” entre peones y patrones que, gradualmente, culminó en los grandes terratenientes que habitan en la zona hasta el presente (Dueñas de Anhalzer 1986, 67).

terminación, esta diferencia nos llama a diferenciar entre territorialidades fantásticas en Ecuador, producidas por el sistema global-capitalista, pero reproducidas localmente por aspiraciones modernizantes y territorialidades realistas, es decir los impactos y resultados reales de estos montajes sobre los territorios. Ambas formas de la territorialidad son “dos caras de la misma moneda” y tienen que ver con la seducción constante que ejerce el desarrollo económico mediante la apropiación en el sentido del *nomos*, según Carl Schmitt. Sin embargo, existen diferentes teorías y sistemas teóricos de referencia que apoyan y analizan la una u otra territorialidad.

La frontera agrícola que avanza hacia los últimos restos de la Amazonía resguardada, las aspiraciones de la gran minería, –la cual está en conflicto abierto y armado contra los pueblos indígenas (Machado et ál. 2012; Sacher, Báez A. y et ál. 2015), mientras están ubicadas en sus territorios–, la explotación de humanos y tierra en las enormes plantaciones de banano (Paspuel y Enríquez 2016), la industria camaronera y la palma africana con sus efectos asfixiantes para los territorios (Torres et ál. 2017). Todos estos fenómenos sirven para producir periódicamente nuevas fantasías utópicas de la modernidad y del desarrollo especializado en el territorio (puestos de empleo, generación de impuestos, nueva infraestructura). Sin embargo, ellas producen a largo plazo efectivamente nada más otro que “maldesarrollo” (Tortosa 2009).

En último lugar en forma de desiertos ecológicos, políticos, culturales, de la salud y en las relaciones sociales, y el desierto crece globalmente. Se ha descrito con la figura de la “matriz colonial de poder” (Walsh 2004; Waldmüller 2015; Grosfoguel 2002, 204-5) como las imposiciones jerárquicas encubren e invisibilizan al otro; por ejemplo ciertos fenotipos (blanco), géneros (masculino) y conocimientos (la ciencia occidental, positivista y hegemónica) sobre otros fenotipos, géneros y conocimientos (los así-llamados “saberes ancestrales” o indígenas) para erigirse como “modernidad” que necesariamente niega la depreciación del otro. Del mismo modo, la forma fantástica de la territo-

rialidad tiende a encubrir e invisibilizar ideas, proyectos, actores y territorialidades otras, para subrayar su aura supuestamente moderna.

...y sus efectos perceptibles como “abandono” en Ecuador

¿A qué nos referimos con el imaginario del desierto como resultado de la invisibilización de las territorialidades otras? Planteamos la respuesta por medio de un ejemplo de actualidad: el caso de la península de Muisne⁸ en la provincia de Esmeraldas, después del terremoto devastador de 7.8 grados escala de Richter ocurrido el 16 de abril de 2016. Este caso es relevante porque demuestra lo que está en juego en las configuraciones territoriales y la manera de hacer referencia desde diferentes perspectivas por distintos actores. En el caso de Muisne, se trata de una complejidad particular que mantiene la península, terruño de alrededor de 8000 habitantes, prácticamente fuera del *nomos*, del orden estatal y jurídico, y reducido de esta manera a un territorio “puro”.

Para analizar este caso hay que primero echar una mirada atrás. Primero, la zona de Muisne, como Esmeraldas en general, siempre ha sido poblada por afroecuatorianos que pertenecen a los grupos más excluidos en el país (Hall 2012). Segundo, al menos desde la dolarización impulsada por el expresidente Jamil Mahuad, y con raíces en los perversos⁹ subsidios de los combustibles en el país, la provincia de Esmeraldas se había convertido en un centro importante del tráfico de gasolina hacia Colom-

8. La siguiente sección se basa en un proyecto de investigación aún inconcluso (2017-2018) sobre la reconstrucción en la Costa (Canoa, Jama, Chamanga y Muisne), financiado por la Universidad de Las Américas, Quito. En Muisne se realizó, hasta el presente, 35 entrevistas semiestructuradas y narrativas durante cinco estancias repetitivas en el campo.
9. Hay razones históricas y políticas para mantener los subsidios a los combustibles fósiles. Sin embargo, desde una perspectiva económica, ecológica y de la justicia parecen como raíz y motor de las drásticas desigualdades socioecológicas y económicas en el país (véase Benes et ál. 2016; OECD 2012).

bia (Ruiz 2015). Tercero, la entrada de grupos clandestinos desde ese país promovió, además, el tráfico de drogas y personas que continúa hasta hoy. Cuarto, la expansión de la industria camaronera apoyada por el Banco Mundial y varios gobiernos nacionales –sin capital ni mucho empleo local– a costa de los manglares (que ofrecían una fuente de ingresos artesanales, concha y pesca) y la protección natural contra tsunamis. Finalmente, la supervivencia de algunas estructuras coloniales en la distribución de tierra, la corrupción, el clientelismo y una institucionalidad débil contribuyeron a crear un ecosistema social y político en la región que afectó fuertemente a la ciudad de Muisne.

En medio de esta situación de desastre humano estructural ocurrió la catástrofe de abril 2016 que dejó a los 8000 habitantes de la península y a 4000 personas asentadas en el continente adyacente en una situación particular. El Gobierno del Estado declaró de inmediato a la península como zona de protección ambiental y, con base en un estudio altamente dudoso, –un estudio rudimentario del año 2004 (Cruz DeHowitt, Acosta y Vásquez s/f)– calificó a Muisne como zona de riesgo por tsunamis.

Con esta justificación se dispuso la evacuación de la península sin proveer alternativas económicas, sociales y de viviendas dignas. Los habitantes comenzaron a organizarse y se resistieron a estos planes. El Gobierno, argumentando riesgo y protección ambiental, prohibió la entrega de cualquier ayuda material para la reconstrucción posdesastre (Coffey 2017) por tal razón, la cooperación internacional, incluso las ONG se retiraron. Además, dos ministerios del Estado encargados del proceso de la reconstrucción demandaron que se les entregue lotes privados en la península a cambio de brindar apoyo estatal (por ejemplo, la expectativa de una vivienda) en los albergues ubicados en el continente. Esta situación de “asedio” manifestó un fuerte interés del Estado en apropiarse de la península por razones turísticas, tal objetivo comenzó en mayo 2016 y continúa hasta el momento de redactar este texto.

El tratamiento de la población en general no solo evidenció graves violaciones de algunos derechos humanos (Waldmüller et al. 2017), sino que muestra las formas de la exclusión colectiva como hemos descrito anteriormente. Estos acentuados rasgos de aquello que se discute en la antropología como “culturas del abandono” en el liberalismo tardío (Povinelli 2011), se refieren a poblaciones que experimentan graves negligencias causadas por el Estado, puesto que son consideradas simplemente como poblaciones excedentes que resultan de las fuerzas internas del capitalismo. Para estas, no hay remedio a su situación ni suministro ni orden ni justicia, sino que quedan excluidas de cualquier forma de acción estatal o nomotética (legal). Para buena parte de la población de Muisne, las fantasías utópicas no tienen fuerza ni atracción, su lucha para sobrevivir en su territorio es otra: la búsqueda de un reconocimiento existencial y en diferencia al poder del *nomos*. Es decir, contrario a la apropiación acentuada desde el Estado, que además invisibiliza la resistencia y la exigencia de sus derechos debidos, la gente de Muisne reclama la justicia social y económica, más allá del terremoto.

Como pudimos evidenciar, el Estado efectivamente puso la península de Muisne en la mira. A partir de junio de 2016 existen planes públicos (Bravo 2017, 245) para convertirla en un parque ecoturístico,¹⁰ en el que la población local tendría la posibilidad de trabajar en las tiendas y restaurantes durante el día (de repente para el Estado pareciera que el riesgo de tsunami no existiría a la luz del día), pero que debe salir hacia el continente cada tarde, por supuestas razones de seguridad, a las nuevas urbanizaciones impuestas por el Estado y financiadas con donaciones chinas. Según este plan, la península podría acoger inversión extranjera para hoteles de alta gama; es decir una vez apropiado el territorio, el capital podría expandirse y, de esta manera, producir nuevos desiertos humanos, ecológicos y políticos. Desiertos políticos, porque en lugar de fortalecer la política como posi-

10. Entrevista con la directora provincial del Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI) en Esmeraldas, el 03 de abril de 2017.

bilidad emancipadora, esta se volvería aún más dependiente del clientelismo imprescindible que viene con las inversiones e intereses internacionales. Hay evidencia de cómo el *nomos* sirve para justificar estos planes. Según la directora provincial del MIDUVI, el Estado se aprovechó de la situación posdesastre para “poner orden” en las ciudades de Muisne y Chamanga, percibidos como territorios desordenados, sin *nomos*:

Lo que sí le falta [...] es ordenamiento, porque es una parroquia que ha crecido en un total desorden, no habido un lineamiento de calles, nada, se ha puesto en un relajo, no habido un control, necesitamos que el municipio junto con la junta parroquial realicen un verdadero ordenamiento, para que se vea bonito, y así vaya cambiando.¹¹

Pero para imponerse con toda violencia, la territorialidad nomotética del Estado necesariamente debe negar y desconocer las territorialidades otras que existen, y siguen existiendo, en la península. ¿Cuáles son? Primero, hay actores que promueven otro tratamiento de la zona y del problema. Como mencionamos anteriormente, en el ámbito de la comunidad se formó un movimiento de resistencia que concibió la península como territorio comunal de todos, legitimado por su relación histórica con la tierra y la falta de evidencias en esta de la ocurrencia de tsunamis (las inundaciones periódicas, sin embargo, son percibidas como normales).

Segundo, hay organizaciones y pequeños emprendimientos que buscan enfrentar la crisis económica y ecológica por medio de la propuesta de soluciones locales y sustentables. Así se reformó una red ya existente antes del terremoto: Corporación Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar del Ecuador (C-CONDEM) para mercantilizar la pesca y concha artesanal en Quito, luchar por la protección de manglares y contra la expansión de la camaronesa.¹²

11. *Ibíd.*

12. Según varios interlocutores, un efecto del apoyo estatal pos-terremoto a los “sectores productivos” era el flujo de dinero e insumos hacia el sector camaronesa, del que de ninguna manera se beneficiaron las poblaciones locales.

Adicionalmente, existen iniciativas productivas locales que tienen, por ejemplo, planes para establecer fábricas para la producción de aceite de coco, con el objeto de aprovechar el fruto de alta cualidad que crecen en la península. Al contrario de la palma africana, la palma de coco tiene raíces profundas y por tanto ayuda a estabilizar la tierra. Esta propuesta productiva no solo generaría trabajo para locales y un producto de alta calidad con beneficios para la salud,¹³ que contribuiría a enfrentar los altos índices de malnutrición de la población ecuatoriana (Oyarzun et ál. 2013), sino que fomentaría los tejidos sociales, ecológicos y comunales en la península, según los preceptos del desarrollo humano y sostenible (Biggeri y Ferrannini 2014). Por lo tanto, podría haber un ejercicio de auto-inclusión de los habitantes de Muisne mediante la organización (Altmann 2017) que les permitiría participar en la economía, la política y en otros ámbitos sociales como iguales y, al mismo tiempo, hacer entendible su visión del mundo y de su territorio en concreto.

Lo que tienen estas iniciativas locales en común, sin embargo, es la ausencia de financiamiento y créditos de bancos públicos, cooperativas, etc., para la población peninsular dirigidos a apoyar la reconstrucción de los tejidos socioeconómicos, debido al régimen del abandono y de la exclusión que se instaló en la zona. Dicha falta de apoyo y posibilidades materiales de la población local para ejercer su agencia ocasiona una invisibilización de las iniciativas, actores y movimientos sociales locales, y con esto se inhiben las manifestaciones creativas de las territorialidades otras reales.

Adicionalmente, la virtual inexistencia de investigaciones académicas o públicas sobre el caso de Muisne; es decir, la falta de circulación de conocimientos públicos profundiza esta in-

13. El aceite de coco mantiene todas sus propiedades naturales, cuando es prensado de manera extra virgen en frío; a saber, es el único aceite natural, por ser una grasa saturada, que no se oxida al calentarse. Este aceite ofrece, por tanto, importantes beneficios nutricionales e inmunológicos hasta reducir el colesterol y acelerar el metabolismo. Véase Zhang et ál. (2010).

visibilidad. Durante la investigación realizada pudimos constatar que la obtención de datos es dificultada por el hecho de que mucha gente vive en medio de un régimen de intimidación. Una muestra concreta: a los indemnizados en los albergues, por ejemplo, se les prohibió dar entrevistas, hacer fotos y usar las redes sociales bajo la amenaza de no recibir o perder el apoyo del Estado.

A escala nacional e internacional, sin embargo, el Estado ecuatoriano fue celebrado (y autocelebró) por el éxito y la rapidez de la reconstrucción costeña y, de alguna manera, legitimó la nueva fantasía utópica del Gobierno de turno, sin correspondencia con la realidad de las poblaciones afectadas. La reproducción en los medios de comunicación y en el discurso gubernamental de esta ilusión de eficacia estatal, ignorando las difíciles realidades cotidianas en la península de Muisne y sus territorialidades otras, históricas, culturales, ecológicas y económicas-, facilitó la entrega rápida de “ayuda” impuesta, pero ¿a qué costo? En lugar de amortiguar los traumas y daños de la población y recrear espacio y vida desde los aportes de las comunidades, se impuso el sistema nomotético de apropiación forzada de la península por intereses económicos. En concreto, la península de Muisne es ahora un espacio en buena medida aislado y excluido con respecto al resto del país, sin orden legal ni político, y casi desvinculado de los flujos económicos.

En el contexto de las territorialidades andinas, y probablemente latinoamericanas, hay que tomar en cuenta que existe una diferencia fundamental entre las territorialidades ficticias -las fantasías utópicas del *nomos* originariamente colonial- y las territorialidades otras, reales y vividas desde abajo hacia arriba. Es importante añadir que esta diferencia no se caracteriza mediante la división entre Estado y población general. Particularmente en Latinoamérica el Estado no es, y nunca ha sido, un ente homogéneo y unificado. Hay muchos conflictos y rupturas dentro de cada Gobierno y entre instituciones estatales, así como escalas de administración, es decir, entre los niveles nacionales y locales. También existen, efectivamente, procesos internacionales

que encuadran los márgenes de acción del Estado, tanto en el ámbito local como nacional.

Desde la perspectiva estatal-nomotética, la territorialidad del Estado (incluyendo los gobiernos locales) siempre está en peligro y tiene que ser producida y reproducida constantemente en contra de otras territorialidades. La legitimidad del Estado como Estado-nación depende de “presencia significativa en un cuerpo continuo de territorio encerrado” (Appadurai 1996, 189). Si no puede producir esta presencia mediante, por ejemplo, los “sitios especiales de santidad” (190), estarán en camino de extinción. Es por eso por lo que el Estado y los actores sociales que se benefician de este en América Latina deben imponer la territorialidad ficticia mágica-colonial sobre las territorialidades otras que puedan haber. Ambas territorialidades apuntan a conexiones globales y estructurales y las visiones territoriales, desde lo nacional y local, siempre buscan articularse frente a este marco general.

Presentación y estructura del libro

Carlos Gallegos-Anda se pregunta en su texto “De Westfalia a Montecristi: El Territorio desde el 2008” cómo la Constitución de 2008 se relaciona con la territorialidad estatal-occidental desarrollada desde la paz de Westfalia (en 1648) y la conquista de las Américas. A partir de este momento histórico se desarrolla la noción del Estado-nación moderno con una concepción instrumental del territorio, lo que corresponde con la territorialidad fantástica utópica, bajo la sombra de la “modernidad” occidental en forma de proveedor de materia prima. Mientras que la Constitución ecuatoriana de 2008 abrió espacios que posibilitan una ruptura con este patrón, la práctica hace manifiesta su amplia continuidad.

Más impactante para Gallegos-Anda son los cambios en el ámbito internacional. Concretamente, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) cambió su concepción del derecho desde principios de los 90, desde el positivismo legal hacia un

enfoque de los derechos humanos que, finalmente, condujo a la noción de reparación integral. Eso se muestra en el caso de Sarayaku, comunidad amazónica que demandó al Estado ecuatoriano por apoyar o al menos permitir la explotación petrolera en su territorio. En esta situación, la Corte reconoció la dimensión espiritual, social y colectiva del territorio, ampliando considerablemente la territorialidad estatal-colonial prevalente –la visión utópica del territorio– para llegar a una noción otra de territorio.

La debilidad que se mantiene, no obstante, es que la concepción de territorio de la Corte IDH sigue asociada a la de propiedad privada que, por lo tanto, queda subordinada al dominio del Estado. Al menos en un principio, este paso hacia las territorialidades otras está presente en la Constitución, especialmente en el caso de la Amazonía. Por lo tanto, Gallegos-Anda detecta un cambio epistemológico en la concepción del territorio que podría ser causa de esperanza. Aparte, según él, las cosas aún no cambian, pero al menos ya se construyó la base para un cambio profundo del futuro hacia territorialidades otras. Esta base se refleja en los marcos legales oficiales del Estado.

Es un inmenso honor para nosotros presentar como segundo capítulo, que se inserta en esta perspectiva internacionalista, el último aporte de nuestro querido luchador por las causas de la justicia social, enraizado en Ecuador desde muchos años, François Houtart junto con su coautor Luis Herrera, quien finalizó el capítulo después del fallecimiento de François en mayo de 2017, a los 92 años. Este capítulo, producto de la larga reflexión de su vida llena de aventuras e impresiones, recorriendo el mundo en la búsqueda de mundos alternativos, los autores presentan una discusión crítica y profundizada de la Ley de tierras en Ecuador por medio de un amplio giro histórico, teórico y práctico de la lucha campesina e indígena global y nacional.

Con el afán anticapitalista que caracterizaba la obra de François Houtart al largo de su vida, destacan en su capítulo “La ley de tierras rurales y territorios ancestrales del Ecuador y las nociones de territorio y territorialidad” la interacción dinámica entre cultura y

medio ambiente. A ese fin, trazan una otra forma de la territorialidad en cinco dimensiones claves: sociocultural, ecológica-territorial, física-espacial, económica productiva y política-administrativa. Estas dimensiones deberían integrar las tres funciones de la agricultura, es decir la “producción cuantitativa y cualitativa de alimentos, la regeneración de la madre tierra y bien estar de los trabajadores de la tierra, teniendo en cuenta la pluridimensionalidad de los territorios en cada una de estas funciones y desvinculándose de la lógica de la globalización capitalista” (105).

Desde esta versión territorial –en el sentido de una verdadera territorialidad otra que saldría del marco reduccionista de los mercados financieros y orientaciones productivistas de la tierra y de la agricultura– los autores defienden un nuevo acercamiento a un tema fundamental del país para la lucha contra la pobreza, y sobre todo, la desigualdad: una reforma agraria. Solo desde una territorialidad integral sería posible enfrentar tal reforma verdadera que incluiría elementos claves, además del acceso a la tierra. La reforma debería incluir transformaciones organizativas del trabajo, cambiar los patrones de género y de relación entre espacios urbanos y rurales, una planificación democrática de las infraestructuras sociales y culturales, la reducción de poderosos intermediarios, la soberanía alimentaria, y otros elementos. En resumen, este valioso aporte nos recuerda la necesidad de repensar los territorios y territoriales –y con esto, las concepciones del Estado, del privado y del común– en el contexto de una larga lucha geopolítica, la cual representa la lucha personal de François, para acceder a la tierra de manera paradigmática.

En el capítulo “¿Una integración latinoamericana a contracorriente?: Redes comunitarias de agua y reproducción de exclusiones culturales y territoriales”, Emilie Dupuits analiza las juntas de agua como actores de producción de territorialidad, y rastrea ideas y actores claves por medio de múltiples escalas, incluyendo lo local, lo nacional y lo regional. Como organizaciones sociales de base se mueven entre lógicas locales, nacionales y transnacionales que pueden complementarse, pero también con-

tradecirse. Es en esta relación entre actores locales y redes transnacionales, como productores de territorialidades particulares, se focaliza el texto, puesto que repercute en la producción de espacios (no exclusivamente políticos) y regionalización que permite o impide determinadas demandas.

En concreto, Dupuits detecta una implementación estratégica de un modelo de organización que ella y los actores llaman “asociatividad” (110). La asociatividad determina, en un primer nivel, la articulación entre organizaciones locales para, luego, constituir organizaciones nacionales y transnacionales. En un segundo nivel, y en correspondencia con la difusión efectiva de este concepto, la asociatividad conduce a una estandarización y uniformización tentativa desde arriba de las juntas de agua que excluye factores y demandas basadas en la etnicidad y, con eso, otras visiones sobre el agua y el territorio. Eso ocasiona que las juntas se separen de otros movimientos sociales e impongan una visión universalista sobre el agua. Esta visión corresponde a grandes rasgos con el neoliberalismo y está enfocada en la capacidad de negociación y, finalmente, lleva a un “cosmopolitismo limitado” (112). El resultado son los conflictos dentro y entre las diferentes asociaciones en distintos niveles. En este caso, la territorialidad utópica se impone sobre las territorialidades otras, lo diferente será unificado para permitir una traducción más directa a la lógica del Estado-nación.

Con el doble propósito de ampliar el debate desde el Ecuador hacia la región y aterrizar los debates teóricos recopilados, este libro presenta una discusión de alternativas posibles por el geógrafo y antropólogo Jesús Moreno Arriba en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México). Esta región es tradicionalmente caracterizada por el extractivismo y despojo de recursos naturales con graves impactos para las comunidades locales. Con referencia a destacados intelectuales como Eduardo Gudynas, Carlos Walter Porto-Conçalves y Arturo Escobar, el autor retoma el tema de la geopolítica territorial para vincular el territorio con los discursos críticos del desarrollo. Propone, por tanto, una territorialidad integral que abarca la sustentabilidad, el empoderamiento

y la transversalidad de género como alternativa al *mainstream* de las visiones y referencias dominantes en el mundo desde el Estado, incluso en México.

El autor nos presenta cinco proyectos prometedores para la gestión de recursos endógenos e (mayoritariamente) indígenas en la Sierra de Santa Marta. Con diversos trasfondos institucionales y de actores, estos proyectos trabajan problemas de la deforestación, del agua, de la restauración ambiental, de la conservación y redistribución (según sustentabilidad económica y social), de la agroecología y la formación intercultural de gestores socioambientales. Desde la territorialidad integral, fortalecer de territorio requiere de centros de salud y educación con enfoque en la sustentabilidad (social, económico, cultural) integral.

En su discusión, el territorio surge como algo inherentemente “material y simbólico al mismo tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su propia cosmovisión u ontología” (164). Esto requiere una nueva forma de geografiar críticamente y en plena consciencia histórica, más aún geografiar la historia en el territorio para apoyar a la construcción de las nuevas territorialidades “desde los márgenes”, un atrevimiento entonces, lo cual, según él autor, “comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados”.

Las nuevas territorialidades en construcción deberían comprenderse, por tanto, desde la apropiación de las tierras mediante prácticas socioculturales, agrícolas ecológicas, económicas y rituales. Al mismo tiempo, se trata, por supuesto, de “territorializaciones” como procesos de resistencia contra la continuada “des-territorialización” (145) desde el capital financiero global, pero también de la redefinición de las propias formas de existencia y la reinención de identidades.

Estas prácticas, a pesar de algunas contradicciones y dificultades internas con respecto a inherentes tendencias paternalistas por el financiamiento externo, señalan un camino posdesa-

rollista de la gestión local e intercultural de recursos. Es decir, no simplemente buscando (otra vez más) nuevas alternativas del desarrollo, sino verdaderas alternativas desde el territorio, para enfrentar así el paradigma y la justificación central de la territorialidad nomotética, colonial y modernizadora que ha causado, y sigue causando, tanto daño en Latinoamérica, igualmente desde la derecha y la izquierda, en sentido político.

El capítulo “Territorialidad, indigeneidad y diálogo intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional” de Rickard Lalander y Magnus Lembke, dos destacados conocedores de las realidades andinas desde hace décadas, discute el problema de la plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador desde la perspectiva del movimiento indígena y la construcción de diálogos. Para esto, los autores enfocan tanto su funcionamiento dentro del movimiento como su presentación hacia afuera. Además, destacan la importancia del territorio para los actores indígenas y la necesidad de reconocimiento y diálogo en una sociedad que permite la plurinacionalidad y la interculturalidad. Por consiguiente, trazan la historia de la plurinacionalidad y de las demandas de su reconocimiento oficial desde los 80 hasta la Constitución de 2008.

Las rupturas y conflictos siguen presentes en las concepciones de los líderes indígenas hoy, especialmente los roces entre las organizaciones indígenas más grandes, CONAIE y FENOCIN. La propuesta de algunos, por ejemplo, Catherine Walsh, sobre una interculturalidad entendida como una versión más abierta de la plurinacionalidad puede ser la solución para estos conflictos. Según Lalander y Lembke, la autonomía territorial asociada a la plurinacionalidad no se deja implementar en todo el país, debido, básicamente, a las características internas de los asentamientos indígenas y procesos de recuperación cultural que requerían –un punto clave para el debate– otra temporalidad de la territorialidad. Es decir, algunos territorios, incluidas sus poblaciones, necesitan un tratamiento diferente, determinado desde abajo para establecer una verdadera interculturalidad.

Este argumento añade una dimensión más detallada y selectiva a los debates ecuatorianos, a menudos generalizadores y englobantes, sobre la interculturalidad y plurinacionalidad con respecto a la territorialidad. Las territorialidades múltiples se integran en un modelo de interculturalidad más amplio, en el sentido de un diálogo intercultural deliberativo, tanto dentro de las comunidades como entre ellas, y con otros actores. Esta apertura también podría ser un camino para superar los problemas de implementación de plurinacionalidad desde el Estado, tales como: el choque entre diferentes concepciones de derecho, de autonomía política y de territorio.

Finalmente, recogiendo una perspectiva sociohistórica, Philipp Altmann demuestra en su capítulo “Tierra o territorio: La constitución de un actor político por el movimiento indígena” que la tierra, el territorio y la territorialidad también son actores propios que influyen en la manera de construir discursos e identidades. En este caso concreto, los movimientos indígenas en Ecuador. Las luchas sindicales que a inicios de los años 20 hasta 50, aproximadamente, reivindicaron la tierra, se convirtieron gradualmente en luchas indígenas por la territorialidad y los derechos.

Altmann constata que “la atribución de características inseparables de los habitantes del territorio en cuestión –o sea, la vinculación del territorio con el pueblo como espacio de reproducción cultural de este– significa que el territorio tiene un significado especial, traducible en derechos, que va más allá de la voluntad de sus habitantes” (225). Estas reivindicaciones abrieron el paso a una doble vía entre territorio y derecho. Por un lado, la inalienable conexión entre pueblo, territorio y reproducción de la cultura y; por otro, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Estos han sido, principalmente, concebidos como derechos de protección contra la intromisión en los territorios, pero representan hoy día muchas veces una amenaza de su (ab)uso por parte del Estado contra las comunidades.

De alguna manera, crítico a los intentos legalistas de proteger los territorios y fuentes de cultura, Altmann discute en adelante otras territorialidades, frecuentemente olvidadas tanto por territorialidades modernizadoras como alternativas, que precisamente incluyen dimensiones espirituales y co-constitutivas de las comunidades –en un sentido de un amplio cuidado mutuo–, lo que él denomina “neo-comunitarismo” (229) para demarcar la diferencia con los enfoques filosóficos norteamericanos del comunitarismo. De esta discusión surge la relevancia del lugar para, desde ahí, repensar la comunidad, el Estado y la sociedad. Es decir, desde el lugar como actor político propio que abre el camino hacia una territorialidad otra que podría establecer de autonomías territoriales indígenas otras. En otras palabras, fuera de la típica concepción “concesionada” del Estado (la única forma conocida en Latinoamérica), sino desde su ubicación concreta.

En resumen, este libro recopila múltiples perspectivas actuales sobre el territorio –desde los estudios legales, políticos, históricos, geográficos y de movimientos sociales– que pueden aportar mucho a la construcción de nuevas territorialidades desde Latino América y con vistas al mundo. En particular, primero se destaca, la necesidad de repensar el territorio y crear territorialidades otras fuera del marco estatal y fantástico-utópico, analizando los efectos e impactos frecuentemente dañinos que ocasionan aquellos proyectos en los territorios. Segundo, la necesidad de pensar y analizar los territorios por medio de múltiples escalas entre lo local, lo nacional, lo regional y lo global que, al mismo tiempo, co-constituyen posibles territorialidades, además de diferentes temporalidades del territorio que se manifiestan en las respectivas referencias, identidades y prácticas vinculadas a diferentes territorios. Tercero, tomando estas características en cuenta, se abre, posiblemente, el camino hacia territorialidades integrales que permiten nuevas construcciones identitarias y prácticas sustentables para geografiar el territorio nuevamente, y abrir espacios para diálogos interculturales verdaderos y la posibilidad para re-concebir la relación entre sociedad y Estado con

efectos concretos, por ejemplo, para la gestión del subsuelo (Altmann y Waldmüller 2018).

Los editores desean agradecer a todos los que han hecho posible la publicación de este material valioso para construir nuevos enfoques, leyes y políticas públicas sobre la tierra y reforma agraria en la región. Expresamos nuestro profundo agradecimiento a nuestros autores; a nuestras queridas correctoras Laura Rodríguez e Ibeth Leiva; a los incansables editores de la editorial que convirtieron el manuscrito multilingüe en un libro en español; al Centro Andino de Estudios Internacionales de la Universidad Andina Simón Bolívar que apoyó este proceso de múltiples formas; a Michel Levi, su coordinador y espíritu principal; y finalmente, a los pastos, páramos, playas, montañas y bosques andinos que inspiraron a esta obra y siguen inspirando cada generación de lucha, no obstante, los éxitos y fracasos de los proyectos políticos de turno.

Johannes M. Waldmüller
Philipp Altmann

Bibliografía

- Abramson, Allen. 2000. "Mythical Land, Legal Boundaries: Wondering about Landscape and Other Tracts". En *Land, Law and Environment: Mythical Land, Legal Boundaries*, editado por Allen Abramson y Dimitros Theodossopoulos, 1-30. Londres: Pluto Press.
- Altmann, Philipp. 2017. "El movimiento indígena como ejercicio de auto-inclusión: Una vista luhmanniana sobre movimientos sociales en el Sur Global". En *Desafíos del Pensamiento Crítico: Memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología y Política. Revista de Ciencias Sociales*, t 3 (38), editado por Adrián López, Darío Terán y Francisco Hidalgo Flor, 83-90.
- Altmann, Philipp, y Johannes Waldmüller. 2018. "¿El subsuelo como piedra de toque y límite real de la plurinacionalidad en Ecuador?". En *Descolonizar el derecho: Pueblos indígenas, derechos humanos y Estado plurinacional*, coordinado por Roger M. Acuña y Valencia Areli, 252-86. Lima: Palestra.

- Andrade, Pablo. 2015. *Política de industrialización selectiva y nuevo modelo de desarrollo*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Benes, Keith, Andrew Cheon, Johannes Urpelainen y Joonseok Yang. 2016. "Low Oil Prices: An Opportunity for Fuel Subsidy Reform". *International Growth Centre*. <<http://www.theigc.org/blog/low-oil-prices-an-opportunity-for-fuel-subsidy-reform/>>. Consulta: 18 de enero de 2018.
- Biggeri, Mario, y Andrea Ferrannini. 2014. *Sustainable Human Development: A New Territorial and People-centred Perspective*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Bravo, Elizabeth. 2017. "El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la ecología política del desastre". *Universitas* (26): 235-52. doi.org/10.17163/uni.n26.2017.10.
- Caria, Sara, y Rafael Domínguez. 2016. "Ecuador's Buen vivir: A New Ideology for Development". *Latin American Perspectives* 206 (43): 18-33. doi:10.1177/0094582X15611126.
- Casanova, Pablo Gonzalez. 1965. "Internal Colonialism and National Development". *Studies in Comparative International Development* 1 (4): 27-37.
- Caseres, Dante Choque. 2016. "Deidades andinas en apropiación del Estado y la resiliencia indígena de las comunidades en el extremo norte de Chile". En *Ecopolíticas globales: Medio ambiente, bienestar y poder*, editado por Piergiorgio Di Giminiani, Ángel Aedo y Juan Loera González, 107-51. Santiago: Hueders.
- Castree, Noel, y B. Braun. 2001. *Social nature: Theory, Practice, and Politics*. Malden, MA: Blackwell.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2007. "Descolonizar la universidad: La hybris del punto cero y diálogo de saberes": 79-91. En *El giro descolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cielo, Cristina, Lisset Coba e Ivette Vallejo. 2016. "Women, Nature, and Development in Sites of Ecuador's Petroleum Circuit". *Economic Anthropology* 3 (1): 119-32. doi:10.1002/sea2.12049.
- Coffey, Gerard. 2017. "Muisne: La isla que se niega a desaparecer". *La Línea del Fuego*. 20 junio. <<https://lalineadefuego.info/2017/06/20/>>

- muisne-la-isla-que-se-niega-a-desaparecer-por-gerard-coffey/}.
Consulta: 05 de enero de 2018.
- Colectivo Geografía Crítica. 2016. *Geografiando para la resistencia: Cartilla para la defensa del territorio*. Quito: Colectivo Geografía Crítica / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Coronado, Jorge. 2009. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cruz DeHowitt, Mario A., Maria Cristina Acosta y Nelson Eddy Vásquez. s/f. "Riesgos por tsunamis en la Costa ecuatoriana". Quito: Escuela Politécnica del Ejército.
- Cuéllar, Nelson, y Susan Kandel. 2007. *Gestión territorial rural: Un enfoque para fortalecer estrategias de vida de comunidades rurales pobres*. Avance de Investigación No. 3. El Salvador: Programa Salvadoreño de Investigación sobre Desarrollo y Medio Ambiente.
- Dávalos, Pablo. 2014. *Alianza PAIS o la reinvencción del poder: Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*. Bogotá: Desde abajo.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Delaney, David. 2009. "Territory and Territoriality": En *International Encyclopedia of Human Geography*, editado por Rob Kitchin y Nigel Thrift, 196-208. 11a. Edición. Oxford: Elsevier.
- Deveaux, Monique. 2015. "The Global Poor as Agents of Justice". *Journal of Moral Philosophy* 12 (2): 125-50. doi:10.1163/17455243-4681029.
- Di Giminiani, Piergiorgio, Ángel Aedo y Juan Loera González, eds. 2016. *Ecopóliticas globales: Medio ambiente, bienestar y poder*. Santiago: Hueders.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1986. *Historia económica y social del norte de Manabí*. Quito: Abya-Yala.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492. *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz: Plural.
- . 2002. "World-System and 'Trans'-Modernity". *Neplanta: Views from South* 2 (3): 221-44.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Mexico DF: Era.
- . 2011. "Potemkin Republics: Reflections on Latin America's Bicentenary". *New Left Review* (julio-agosto): 70 (70): 53-61.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- . 2002. “‘Worlds and Knowledges Otherwise’: The Latin American modernity/coloniality Research Program”. Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa “Cruzando Fronteras en America Latina”, Amsterdam, 3-6 de julio. <http://www.unc.edu/~aescobar/text/eng/Worlds_and_Knowledges_Otherwise.doc>. Consulta: 15 de enero de 2010.
- . 2010a. “Latin America at a Crossroads”. *Cultural Studies* 24 (1): 1-65. doi:10.1080/09502380903424208.
- . 2010b. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Fernández, Blanca S., Liliana Pardo, y Katherine Salamanca. 2014. “Buen Vivir in Ecuador: Political Marketing or Project in Dispute?: A Dialogue with Alberto Acosta”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* (48) (enero): 101-17.
- Fiske, Amelia. 2017. “Bounded Impacts, Boundless Promise: Environmental Impact Assessments of Oil Production in the Ecuadorian Amazon” (manuscrito privado). En *ExtrACTION: Impacts, Engagements, and Alternative Futures*, editado por David Casagrande y Stephanie Paladino. Nueva York: Routledge.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Galindo, Alberto Flores. 2010. *In Search of an Inca: Identity and Utopia in the Andes*. Traducido por Carlos Aguirre, Charles F. Walker y Willie Hiatt. Nueva York: Cambridge University Press.
- García, Denis, y Solis Helder. 2011. *Yakukama: Alianza público-comunitaria: un modelo de gestión del agua. La experiencia desde el CENAGRAP*. Cañar: Centro de Apoyo a la Gestión Rural de Agua Potable / PROTO-CEDIR.
- Gasper, Des. 2004. *The Ethics of Development*. Edinburgh Studies in World Ethics. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2002. “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”. *Review* 25 (3): 203-24.
- Gudynas, Eduardo. 2017. “Extractivismo y corrupción en América del Sur: Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación”. *ReVISE* 10 (10): 73-87.
- Hall, Linda Jean. 2012. “Afro Inclusion in Ecuador’s Citizens’ Revolution”. En *Indigenous and Afro-Ecuadorians Facing the Twenty-first*

- Century*, editado por Marc Becker, 112-27. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Harrison, John, y Peter Laslett, eds. 1971. *The Library of John Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Inuca Lechón, José Benjamin. 2017. "Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12 (2): 155-76. <<http://dx.doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>>. Consulta: 15 de diciembre de 2017.
- Japhy, Wilson, y Manuel Bayón. 2015. "Concrete Jungle: The Planetary Urbanization of the Ecuadorian Amazon". *Human Geography* 8 (3): 1-23.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 2006. *La sociedad de la sociedad*. México, DF: Herder.
- Machado, Horacio, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarraca y Miguel Teubal. 2012. *15 Mitos y realidades de la minería transnacional: Guía para desmontar el imaginario prominero*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
- Mariátegui, José Carlos. 1930. "El hombre y el mito". En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 18-23. Lima: Biblioteca Amauta.
- Martínez Godoy, Diego y Patrick Clark, coords. 2015. *Desarrollo territorial en Ecuador: Situación actual y perspectivas*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez Valle, Luciano. 2014. "La concentración de la tierra en el caso ecuatoriano: Impactos en el territorio". En *La concentración de la tierra: Un problema prioritario en el Ecuador contemporáneo*, editado por Albert Berry, Cristóbal Kay y Liisa L. North, 43-62. Quito: Flacso-Ecuador.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham-Londres: Duke University Press.
- OECD. 2012. *Fossil Fuel Subsidies and Government Support in 24 OECD Countries: Summary for Decision-Makers*. París: OECD.
- Ong, Aihwa, y Stephen J. Collier, eds. 2005. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA-Oxford: Wiley / Blackwell.
- Oyarzun, Pedro, Ross Borja, Stephen Sherwood y Vicente Parra. 2013. "Making Sense of Agrobiodiversity, Diet, and Intensification of

- Smallholder Family Farming in the Highland Andes of Ecuador". *Ecology of Food and Nutrition* 52 (6): 515-41.
- Paasi, Anssi. 2008. "Territory". En *A Companion to Political Geography*, editado por John Agnew, Katharyne Mitchell y Gerard Toal, 109-22. Malden, MA: Blackwell.
- Paspuel, Washington, y Carolina Enríquez. 2016. "Acuerdo con la Unión Europea puso énfasis en el banano". *El Comercio*, 15 de diciembre. <<http://www.elcomercio.com/actualidad/acuerdo-comercio-union-europea-ecuador-economia.html>>. Consulta: 17 de diciembre de 2017.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2009a. "De Saberes y de territorios: Diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana". *Polis* (Universidad Bolivariana de Chile) 8 (22): 121-36.
- . 2009b. "Del desarrollo a la autonomía: La reinención de los territorios. El desarrollo como noción colonial" *ALAI* 7 (2): 157-61.
- Povinelli, Elizabeth. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Reid, Herbert, y Betsy Taylor. 2010. *Recovering the Commons: Democracy, Place, and Global Justice*. University of Illinois Press.
- Ruiz, Gabriela. 2015. "Rutas fronterizas del contrabando en Ecuador". *Perfil Criminológico* (15): 3-6.
- Sacher, William. 2011. "Revisión crítica parcial del 'Estudio de impacto ambiental para la fase de beneficio del proyecto minero de cobre mirador' de la empresa Ecuacorriente, Ecuador". *Acción Ecológica*. <<http://www.accionecologica.org/mineria/impactos>>. Consulta: 05 de junio de 2013.
- Sacher, William, Michelle Báez A., Manuel Bayón, Fred Larreátegui y Melissa Moreano. 2015. "Entretelones de la megaminería en el Ecuador. Informe de visita de campo en la zona del megaproyecto minero Mirador, parroquia Tundayme, cantón El Pangui, provincia de Zamora-Chinchiipe, Ecuador". *Acción Ecológica*. <<http://www.defensoresdelsur.org/tundayme-1/2016/3/30/entretelones-de-la-megaminera-en-el-ecuador>>. Consulta: 17 de noviembre de 2015.
- Schmitt, Carl. 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nueva York: Telos Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Nueva Haven, CT: Yale University Press.
- Spivak, Gayatri Ch. 1988. "Can the Subaltern speak?". En *Marxism and*

- the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Chicago: University of Illinois Press.
- Svampa, Maristella. 2011. "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?" En *Mas allá del desarrollo*, editado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 185-219. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburg.
- , 2015. "Commodities Consensus: Neoextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America". *South Atlantic Quarterly* 114 (1): 65-82. <<https://doi.org/10.1215/00382876-2831290>>.
- Torres, Nataly, Paola Maldonado y Jonathan Báez. 2017. "La tierra en la década ganada: Conflictos en el control y uso del suelo para la transformación productiva vs la producción alimentaria en Ecuador". Quito: FIAN Ecuador.
- Tortosa, José María. 2009. "Maldesarrollo como mal vivir. *América Latina en Movimiento* (455) (junio): 18-21.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Velásquez, Mario Sosa. 2012. *¿Cómo entender el territorio?* Ciudad de Guatemala: Cara Parens (Universidad Rafael Landívar).
- Waldmüller, Johannes M. 2015. "Agriculture, Knowledge and the 'Colonial Matrix of Power': Approaching Sustainabilities from the Global South". *Journal of Global Ethics* 11 (3): 294-302. <<https://doi.org/10.1080/17449626.2015.1084523>>.
- Waldmüller, Johannes M., Nelson Nogales, Ryan Cobey y Maria Carolina Urigüen. 2017. "Monitoreo de derechos humanos y gestión de riesgos desde un enfoque del desarrollo humano: Visibilizar e invisibilizar actores, derechos y capacidades". *Foro: Derechos humanos, desastres y gestión de riesgos*, 29.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*. Tomos 3. Nueva York: Academic Press.
- Walsh, Catherine, ed. 2004. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Quito: UASB-Ecuador / Abya-Yala.
- White, Sarah C. 2016. "'¿Por dónde va a pasar el elefante? Va a pasar por la aldea': Bienestar humano, desarrollo y las políticas de la naturaleza en Chiawa, Zambia". En *Ecopolíticas globales: Medio ambiente, bienestar y poder*, editado por Piergiorgio Di Giminiani, Ángel Aedo, y Juan Loera González, 81-107. Santiago: Hueders.
- Wilson, Japhy, y Manuel Bayón. 2017. *La selva de los elefantes blancos: Megaproyectos y extractivismos en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala / Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.

- Zhang, Yuehong, Yinghua Liu, Jin Wang, Rongxin Zhang, Hongjiang Jing, Xiaoming Yu, y Yong Zhang. 2010. "Medium- and Long-Chain Triacylglycerols Reduce Body Fat and Blood Triacylglycerols in Hypertriacylglycerolemic, Overweight but Not Obese, Chinese Individuals". *Lipids* 45 (6): 501-10. doi:10.1007/s11745-010-3418-z.
- Zimmer, Zac. 2015. "The Enclosure of the Nomos: Appropriation and Conquest in the New World". En *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and Americas*, editado por Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser, 137-55. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

Capítulo 1

De Westfalia a Montecristi El territorio desde el 2008

Carlos E. Gallegos-Anda

Introducción

En 2008 los ecuatorianos se reunieron en la ciudad costera de Montecristi donde se desarrollaba la Asamblea Constituyente que daría vida a la vigésima Constitución del país. Montecristi se convertiría en el lugar donde muchos de los reclamos sociales, económicos y políticos de los ecuatorianos serían momentáneamente atendidos, después de décadas de continuas crisis. Montecristi instauraría propuestas que desafiaban la continuidad de los proyectos civilizadores, modernizadores y políticos heredados de Occidente.

En particular, las nociones del territorio que inauguraría el texto constitucional entrarían a contradecir formulaciones clásicas del poder soberano que se ejerce sobre este y la relación de las personas con la naturaleza. La Constitución de 2008 reformuló las nociones de territorio heredadas de la Paz de Westfalia, y las contextualizó a las demandas de la sociedad civil. El presente ensayo indaga el camino conceptual de Westfalia a Montecristi y los discursos que permean la conceptualización del territorio desde la Constitución, el Estado y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Asimismo, analiza si Montecristi instauró un marco conceptual hacia el territorio o si, por el contrario, los discursos de poder de antaño aún truncan las construcciones endógenas de este.

Central en esta discusión será indagar cómo las concepciones clásicas de territorio que se heredaron de Europa, median-

te la “gubernamentalidad colonial”, aún permean y escinden los significativos avances conceptuales que surgieron en la Constitución de 2008 (Focault 2007). Me refiero a la gubernamentalidad colonial como aquellos mecanismos de dominación persuasiva que se ejercen sobre la población. Es decir, el poder que se esconde en las instituciones y en el lenguaje, donde verdades implícitas aseguran la obediencia poblacional (183-5). En consecuencia, las conceptualizaciones monolíticas del territorio permiten que la dominación de la población se ejerza mediante sugestión o fuerza.

La conceptualización del territorio desde el Estado, reproduce dichos mecanismos de obediencia, asegurando su dominio mediante el uso de la fuerza. Con ello, la tensión que existe entre las conceptualizaciones del territorio provenientes del Estado, los movimientos sociales y el Sistema Interamericano se hacen cada vez más latentes. Mientras el Estado impone su poderío por medio de la fuerza, los movimientos sociales reclaman espacios de participación que reconozcan formas autóctonas de relación con los territorios; espacios que cobraron cierta trascendencia en la Constitución de 2008, pero que han sido paulatinamente reducidos ante el ensanchamiento del poderío estatal. Todo ello, a sombra del desarrollo progresivo fraguado en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos que, desde la década de los 90, ha venido consolidando nuevas aproximaciones jurídicas hacia el territorio (Corte IDH 2012).

El objetivo central del presente ensayo es resaltar las conceptualizaciones del territorio que se heredaron desde Europa por medio del derecho internacional. Dicho análisis será contrastado con los avances legislativos que han ocurrido en esta materia en Ecuador desde 2008. Acto seguido, se presentará un breve recuento de la jurisprudencia de la Corte IDH, a fin de resaltar cómo nuevas conceptualizaciones del territorio han consolidado un emergente derecho regional. A modo de conclusión, se contrastará cómo estas nuevas conceptualizaciones del territorio han debido enfrentarse a las políticas gubernamentales calificadas de

neoextractivistas (North y Grinspun 2016, 1-22). Particularmente, el accionar gubernamental con respecto al Parque Nacional Yasuní y el inicio de la explotación minera a cielo abierto, en la provincia de Morona Santiago, servirá para ilustrar cómo el discurso incipiente de la gubernamentalidad colonial aún predomina dentro del régimen constitucional instaurado en Montecristi.

Las premisas centrales del presente ensayo se sustentarán en dos postulados. Primero, el territorio tal como se lo entendió desde la Paz de Westfalia, mismo que si bien ha sufrido significativos cambios en las últimas décadas, persiste como un mecanismo conceptual de dominación. Segundo, a pesar de los avances alcanzados en la Constitución de 2008, las relaciones de poder que incrustó el modelo westfaliano de territorio siguen desarrollándose por medio de una colonialidad epistemológica que perpetúa la gubernamentalidad colonial (Mignolo 2013, 312; Foucault 2007, 120). Un discurso de obediencia que arremete contra las propuestas epistémicas subalternas que surgieron en Latinoamérica y en Ecuador durante la última década del siglo XX (Grosfoguel 2013, 69).

El territorio en Europa y América

El territorio en el espacio latinoamericano se ha fundamentado, históricamente, en nociones que surgieron en Europa, tras la paz de Westfalia. El contubernio del derecho internacional y la “misión civilizadora” que se erigió durante el siglo XIX favoreció a una definición de territorio que equiparaba soberanía, masa territorial, indivisibilidad y poder como una amalgama sobre la cual el Estado erigía su existencia (Escobar 2012, XXIV). En Ecuador, como en el resto de América Latina, estas definiciones se han reformulado desde comienzos de los años 90, cuando los postulados de plurinacionalidad (Yashar 2005, 132), derechos colectivos, naturaleza, autodeterminación, inclusión, cultura e identidad empezaron a permear el derecho constitucional de la región (Selverston-Scher 2001, 83; CONAIE, 1994).

La consolidación del buen vivir (en adelante BV) como colectividad (Oviedo 2014, 147), sustentabilidad (Gudynas 2011, 85) y responsabilidad intergeneracional (Cueva 2008, 155) hacia el territorio (Schavelzon 115) refleja las demandas erigidas por múltiples actores sociales en Ecuador. La influencia de los movimientos sociales, y la consolidación política del movimiento indígena ecuatoriano durante la década de los 90, forjaron un reclamo generalizado a las estructuras de poder imperantes en el país. El ímpetu de dicha movilización, junto con el desmoronamiento institucional que vivió el país durante tres décadas, logró plasmar en la actual Constitución, una serie de propuestas innovadoras provenientes de diversos contingentes de la sociedad civil (Yashar 2005, 13).

El resquebrajamiento, y eventual retroceso, de las instituciones políticas, legislativas y judiciales del país no puede ser desestimado. Helmke define este proceso como “crisis inter-gubernamental”, y cataloga cada crisis según la rama institucional que se encuentra amenazada (Helmke 2017, 21). Ecuador cobra cierta notoriedad, puesto que ha vivido los tres tipos de crisis cubiertos por Helmke. A partir de 1979, Ecuador experimentaría profundas crisis judiciales, presidenciales y legislativas. Ejemplos ilustrativos de estos impases son: el intento de juicio político a Durán-Ballén en 1995, el ataque de Febres Cordero a la Corte Suprema en 1985 o la embestida contra el legislativo que orquestó Rafael Correa en 2007 (El Universo 2007, 26).

Las crisis institucionales vividas en las diferentes ramas del gobierno abrieron espacios de participación política que hasta aquel entonces habían permanecido copadas por las élites económicas y políticas del país. Al abrirse espacios de participación, propuestas innovadoras del territorio comenzaron a fraguarse. Ejemplo de ello fue la propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente de 2007, en la que se correlacionó el territorio con mecanismos de autogobierno que consoliden los denominados “gobiernos territoriales comunitarios”, los cuales estarían destinados al manejo y protección de la biodiversidad, recursos

naturales y las instituciones locales de salud y educación (CONAIE 2007, 11). Propuestas como la descrita, resaltan la relevancia que ha cobrado el territorio, al consolidarse como un componente fundamental de la relación de los seres humanos con la naturaleza (EC 2011, 2) y el vínculo que este representa para los pueblos indígenas (Radcliffe 2013, 855).

La Corte IDH ha jugado un rol fundamental en este avance, tras destacar en múltiples ocasiones la importancia del territorio para la realización social, espiritual e individual de los pueblos indígenas (Corte IDH 2012; Ramírez, y Nahuel citado en González y Gargarella 2016). El afianzamiento en Latinoamérica de una jurisprudencia y constitucionalismo constructivista ha redefinido cómo se comprende, regula, protege y contempla el territorio (Rodríguez-Garavito 2011, 1678).

Nociones civilizadoras del territorio

Dentro del derecho internacional, las relaciones internacionales y la teoría política occidental, la Paz de Westfalia de 1648 marca un hito en la consolidación del Estado moderno occidental, al definir cómo este ejerce sus atribuciones, competencias, áreas de influencia y relaciones con la comunidad internacional (Hudson 2008, 28). Es a partir de este momento, que la soberanía del Estado se comprendió como el ejercicio de autoridad absoluta e indivisible sobre un territorio; llegando a postular que la jurisdicción territorial del Estado prevalece sobre la capacidad de dominar una población (Anghie 2007, 56). Es decir, el Estado podría, desde esta formulación, erigirse sin necesidad de tener una población sobre la cual regir. Antecediendo a la Paz de Westfalia, y en consonancia con el “mal llamado” descubrimiento de América, Francisco de Vitoria de la Escuela de Salamanca, había ya atendido las particularidades jurídicas que surgían del reciente encuentro entre europeos cristianos y aborígenes paganos en el Nuevo Mundo (Anghie 2007).

El pensamiento presentado por el jurista salmantino tiene especial relevancia para el mundo hispanohablante, pues sus discusiones sobre el *Ius Gentium*¹ permea las justificaciones legales y teóricas sobre las cuales la conquista, y consecuente dominación de territorios y pueblos, se cimentarían en años venideros. En un inicio el erudito español argumentó que la Corona española carecía de legitimación alguna para ocupar las tierras del Nuevo Mundo (28). Esta posición fue paulatinamente modificada al profundizar sus discusiones sobre el *Ius Gentium*. De Vitoria llegó a catalogar a los indígenas de América como seres capaces y racionales que por ejercer costumbres, prácticas y rituales paganos habían de ser sometidos a sanciones. Dichas sanciones serían, a su vez, administradas por los colonizadores de aquel entonces, quienes al ejecutar las órdenes del soberano español actuaban con justificación legal y moral suficiente (29).

Dentro de sus múltiples tratados, De Vitoria consideró a los indígenas de América como infantes que debían someterse al tutelaje español.² De esta manera, estructuró una doctrina de soberanía que servía para legitimar la dominación de los pueblos recientemente invadidos. Al consolidar una justificación legal y moral que garantizaba la dominación del “Nuevo Mundo”, paralelamente construyó artificios jurídicos que avalaban la anexión de territorios ocupados. Por lo tanto, el derecho internacional de aquel entonces fue instrumental en la legitimación legalista de la violencia que desoló a América durante la conquista. Una codificación de normas imperiales que enconstraban certificación

1. Para más información sobre el *Ius Gentium* véase: Rigoberto Gerardo Ortiz Treviño, “La Naturaleza Jurídica del *Ius Gentium* de Acuerdo con la Doctrina de Francisco de Vitoria. Breve Estudio en Honor al Pensamiento de Antonio Gómez Robledo”, Anuario Mexicano de Historia del Derecho, <<http://historico.juridicas.unam.mx/publica/rev/hisder/cont/17/cnt/cnt2.htm>>. Consulta: 12 de enero de 2017.
2. Francisco Ignacio Salazar, Actas Del Primer Congreso Constituyente del Ecuador. (Quito: Imprenta del Gobierno, 1893), XXX: La categorización de indígenas como infantes se reproduciría a lo largo de la legislación latinoamericana. En Ecuador el primer texto constitucional de 1830 entregaba en tutelaje perpetuo a favor de la Iglesia a los pueblos indígenas. Además, se nombró a párrocos como los “padres naturales de los indígenas” estos últimos considerados “clase inocente, abyecta y miserable”.

Papal, por medio de la supuesta “jurisdicción territorial universal de la Iglesia” y la Bula Papal de Nicolás V en 1452, misma que declaraba la guerra contra todos los no-cristianos del mundo (Gilbert 2007, 4). La voluntad del *Romanus Pontifex*, en efecto, otorgó a Portugal el derecho a invadir, conquistar, atacar, subyugar y reducir a perpetua servidumbre a los paganos y enemigos de Cristo (5).

La legitimación para subyugar a los pueblos y anexar sus territorios se basó en las premisas de De Vitoria, quien determinó que los indígenas tenían derecho a la propiedad; siempre y cuando los conquistadores no ejerciesen una “causa justa” que les permita ocupar dichas tierras (Anghie 2007, 9). Paralelo a los supuestos “derechos” que los indígenas poseían sobre sus tierras, De Vitoria estructuró una serie de premisas que los indígenas debían cumplir con los conquistadores. Entre los derechos anexos a la propiedad de la tierra, se encontraban: “1. asegurar el libre paso de colonizadores a través de sus tierras; 2. permitir a los colonizadores desarrollar actividades comerciales entre ellos; 3. compartir la riqueza de sus tierras, y 4. permitir la propagación del Cristianismo” (10). En caso de que los indígenas no cumplieren con dichos postulados, los colonizadores tendrían derecho a ejercer el *Ius ad Bellum* o “guerra justa” contra los infieles. La relevancia jurídica de declarar como “guerra justa” a las maniobras genocidas de conquistadores era la titulación del territorio que acompañaba dicha declaración, puesto que los territorios americanos se convertían en un botín de conquista, susceptibles de apropiación por las arcas imperiales (10).

El advenimiento de la conquista trajo consigo la justificación espiritual y bélica que convirtió América en un botín de guerra, susceptible de la anexión a los poderes cristianos de Europa. La supuesta incapacidad moral y, por ende, espiritual de pueblos indígenas, no solo los condenó a un sistema de tutelaje, materializado en las nefastas encomiendas (Corr y Viera 2012, 13) y huasipungos (Alexander 2007, 208), sino que además demandó el pago de tributos a favor de la Corona y de Iglesia. Por ejem-

plo, los servicios de salvación espiritual cuyo precio se pagaba con tierra, mano de obra, evangelización y obediencia (Ferguson 2008, 23).

La necesidad de estructurar una doctrina de soberanía sobre la cual se pudiese anular cualquier rastro de autonomía de los pueblos colonizados resalta en el trabajo de De Vitoria. Con respecto al territorio, la capacidad de librar una supuesta “guerra justa” permitió a la Corona española expandir sus fronteras ilimitadamente (Anghie 2007, 30). Habiéndose declarado la existencia de una transgresión de indígenas contra los postulados de De Vitoria, el sometimiento y dominación de los pueblos de América se justificó con un floreciente derecho internacional que forzosamente atrajo a no-europeos bajo su órbita de influencia. Un derecho internacional servil que avaló la anexión de territorios mediante postulados dogmáticos de la fe cristiana. Así, la Iglesia y las casas reales europeas sistemáticamente anularon cualquier beneficio otorgado por los sistemas jurídicos de aquel entonces (317).

Un siglo después del *Ius Gentium*, la Paz de Westfalia nuevamente trataría el difícil asunto de soberanía y territorio en el entorno europeo. A diferencia del filósofo español, el modelo Westfaliano se centró en las pugnas territoriales que habían conducido a la llamada Guerra de los Treinta Años en Europa occidental (Asch 1997, 1618-48). En definitiva, la Paz de Westfalia permitió a los Estados firmantes de los tratados de Osnabrück y Münster fijar límites soberanos sobre los cuales no se ejercería influencia externa alguna.

El ejercicio de soberanía estaría intrínsecamente asociado con la capacidad del soberano para fijar impuestos, expedir leyes y ejercer la guerra con relación a su territorio y en defensa del mismo (Beaulac 2004, 9). El Estado, la soberanía y el territorio fueron formulados como los cimientos básicos sobre los cuáles el derecho internacional fijaría y demarcaría los límites de Europa y de los dominios coloniales bajo su influencia. La demarcación del territorio y los límites que lo configuran cumplen dos propósi-

tos esenciales. Primero, como área específica de ejercicio del poder soberano, y segundo, como una forma de titulación de tierra.

La fusión entre soberanía y territorio se había efectivizado con anterioridad al modelo westfaliano, cuando los intereses coloniales de España y Portugal dividieron el continente americano mediante el Tratado de Tordesillas de 1494 (McCourt 2010, 88). Dicho tratado efectivamente trazó líneas que otorgaron control territorial soberano a cada parte (De Armas 1992). La Paz de Westfalia evidenció la necesidad de marcar límites geográficos entre los países europeos, asociando soberanía con demarcaciones territoriales específicas. La formulación teórica de soberanía impulsada por Hobbes, Bodin (2017) y Locke (1993, 191) afirmó el carácter absoluto e indivisible de esta, fijando jurisdicciones territoriales otorgadas a cada Estado (Hudson 2008, 24). En *Leviatán*, Hobbes llegaría a equiparar Estado con individuo, puesto que ambos, según su postulado teórico, ejercían derechos naturales inherentes. Dicha formulación influenciaría los escritos de Pufendorf y Wolff, quienes aceptaron la existencia de una dicotomía entre individuos y Estados, y la necesidad de crear un cuerpo de leyes dedicado exclusivamente a los Estado-nación (Anaya 2000, 13).

De esta manera, el ideal westfaliano desarrolló un modelo de autoridad absoluta, indivisible e incuestionable que se expresó dentro de los límites de la jurisdicción territorial del Estado (Biersteker 2013, 260). Bodin fomentaría dicha formulación, al esbozar una concepción de soberanía absoluta, perpetua e indivisible; mientras que Locke diseñaría un modelo legislativo cuyo poder se ejercía de manera suprema e indiscutible dentro de un determinado territorio. Todas ellas, formulaciones absolutistas que se expresan bajo el famoso aforismo pronunciado por Luis XIV, cuando afirmaba que *L'état c'est moi* o 'el Estado soy yo' (Rowen 1961, 83).

Con ello, el territorio de un Estado se configuraría como el de una posesión, un bien real sujeto a la división, explotación, enajenación y utilización de su soberano. Un espacio físico en el cual

se expresa el poder regente. Un apéndice más que configura al Leviatán gubernamental descrito por Hobbes. Así, el concepto de territorio configuró los cimientos conceptuales de soberanía política que se ejercieron en Europa desde el siglo XV (Keal 2008, 323). Una conceptualización que estructuró a la soberanía, juntamente con los elementos constitutivos del Estado. En consecuencia, esta generó un derecho internacional que se impermeabilizó de cualquier fundamento jurídico que pudiese argüir la existencia de una soberanía indígena antecedente a la conquista de América (325). Por ello, autores como Turner y Alfred han rechazado categóricamente los postulados europeos de soberanía, pues estos estructuran la fundamentación jurídica que ha legitimado la desposesión y marginalización de pueblos indígenas (324).

En el siglo XIX, las escuelas positivistas de derecho internacional reafirmarían estos postulados, al esgrimir que los Estados son unidades políticas que ejercen derechos de propiedad sobre porciones definitivas de la Tierra. En otras palabras, la incapacidad de un Estado de ocupar un territorio equivaldría a la imposibilidad jurídica de erigirse como un ente autónomo y soberano (Anghie 2007, 56). Por ello, la dominación del territorio, y el sometimiento de las poblaciones que lo habitan, se configuró como la expresión máxima de la autoridad política soberana.

Entre los múltiples artificios jurídicos que se implementaron para anexar territorios a los cofres imperiales, figura prominentemente el concepto de *terra nullius*, mediante el cual Francia e Inglaterra justificaron la anexión de nuevos enclaves imperiales (Harris 2010, 172; AU High Court, 1988). *Terra nullius*, o el enunciar que determinados territorios estaban desprovistos de soberano o personas capaces de regirlos, permitía entablar justificaciones legales que tornaban en legítima la ocupación y explotación. Así, el derecho internacional imperante, desde el siglo XV hasta el XIX, fraguó conceptualizaciones jurídicas para justificar el accionar de los Estados europeos, a medida que se anexaban nuevos enclaves territoriales en América, Asia, África y Oceanía. El territorio concebido de esta manera sería parte de los relatos

particulares universales, aquellos que son producto de un determinado momento histórico. Un supuesto universal que desplaza y silencia las luchas, frustraciones, revoluciones, y contradicciones del sistema imperante, al sobreponer un discurso de hegemonía que legitima al poder de turno (Restrepo 2011, 34).

Formulaciones de soberanía territorial imperial como las descritas, permanecen vigentes dentro del derecho internacional “moderno”, pues el reconocimiento de soberanía territorial aún se rige por postulados: 1. políticos (descubrimiento y conquista), 2. jurídicos (ocupación, cesión, prescripción y adjudicación), y 3. geográficos (acesión, acreción, aluvión y avulsión) (Velázquez 2007, 138). De igual manera, el lenguaje utilizado para justificar la ocupación de dichos territorios conlleva la exaltación de las pretensiones coloniales, racistas y deshumanizantes dentro del derecho internacional, legitimando los proyectos de descubrimiento y conquista del siglo XIX, mediante la capacidad de anexar aquellos territorios inhabitados, o aquellos que estando habitados, lo están únicamente por “salvajes o personas cuasi-civilizadas” (Permanent Court of Arbitration, 1928; Harris 2010, 164).

Podríamos dedicar las demás páginas a esbozar las diferentes y variadas formas en las que el derecho internacional y la teoría política occidental han elucubrado singulares astucias para deshumanizar, dominar y exterminar a los pueblos “salvajes y cuasi-civilizados” del Sur Global. Sin embargo, dicha tarea ha sido ya atendida con gran habilidad por Anghie y Rajagopal quienes, en su momento, esbozaron sendas críticas al modelo jurídico imperante en la esfera internacional (Anghie 2007). Por ello, nuestra discusión debe retornar a las premisas que surgieron en Montecristi, para resaltar si las innovaciones allí introducidas, lograron desplazar las estructuras hegemónicas de poder, y las incrustaciones coloniales de dominación con las que De Vitoria y los positivistas del siglo XIX determinaron las bases teóricas de soberanía.

Para recapitular, es necesario destacar cuatro puntos relacionados con la concepción westfaliana de territorio que aún permea las discusiones contemporáneas de soberanía. Primero, es

imprescindible puntualizar que, el derecho internacional y la teoría política se cimientan en lo que Anghie bautizado como la de “diferencia dinámica” del derecho. Dicha diferencia configura un “dinamismo” centrado en profundizar y demarcar las supuestas diferencias civilizatorias entre culturas. Una categorización que encasilla a un bando como “universal y civilizado” y al otro de “particular e incivilizado” (4). Categorías de esta naturaleza resultan en técnicas de clasificación que, según Anghie, permitieron construir las premisas centrales del derecho internacional contemporáneo; particularmente aquellas teorías que articulan y legitiman nociones jurídicas de soberanía (37). Un ejemplo claro de estas técnicas son las formulaciones teóricas de De Vitoria o el concepto de *Terra Nullius*, las cuales permitieron al colonizador europeo, cristiano, racional y soberano someter a los pueblos salvajes, irracionales y paganos. Una salvación espiritual que traía consigo la ventajosa anexión de territorios conquistados.

Siguiendo a la diferencia dinámica, se encuentra el concepto de soberanía que se erige inseparablemente del territorio. Una conceptualización que requiere una autoridad única, indivisible e incuestionable sobre un enclave geográfico. Una formulación del territorio como elemento intrínseco y configurativo del poder estatal, un bien a disposición y uso del soberano. Finalmente, se debe resaltar la complicidad, y recíproca legitimación, que funde derecho y teoría política, mediante discursos que en su momento justificaron la misión civilizadora desatada en el mundo no-europeo. Una misión que buscó apropiarse de territorio, bajo argumentos de salvación, modernización y forzosa evangelización de las almas perdidas.

La siguiente sección ahondará en las formas en las que el derecho regional latinoamericano ha refutado, y en ciertos casos perpetuado, las concepciones del territorio que sustentan la diferencia dinámica del derecho.

Territorialidad regional: La visión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

El derecho internacional y la teoría política que lo cimienta han atravesado considerables cambios desde el positivismo imperial del siglo XIX. Hechos destacados que cambiaron el enfoque de estas disciplinas pueden encontrarse en los procesos de resquebrajamiento imperial de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo: el reordenamiento geopolítico que trajo consigo el fin de la Segunda Guerra Mundial, la bipolaridad que surgió durante la Guerra Fría o el proceso de descolonización de África y Asia, a mediados del siglo XX. Todas ellas transformaciones que han quedado plasmadas en múltiples instrumentos internacionales como: la *Carta de las Naciones Unidas de 1945*, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*, la *Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales de 1960*, el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989*, o el inicio del Movimiento de Países no Alineados de 1961.

Latinoamérica también atravesó un proceso de reformulación constitucional desde inicio de los años 90, e instauró un constitucionalismo regional orientado a los derechos humanos (Gargarella 2013, 148). Este a su vez ha buscado implantar una concepción constructivista de sociedad y derecho (Rodríguez-Garabito 2011, 1678), alejada del formalismo jurídico euroamericano (Bonilla 2013a, 17). Tal empuje constructivista pretende generar un derecho comprometido con la dignidad humana, al reconocer el peso de la historia en las inequidades estructurales actuales y el legado de la diferencia dinámica de antaño (Lemaitre 2010 31-4).

En esta sección se presentarán ejemplos paradigmáticos de cómo la racionalidad jurídica, junto con el quehacer judicial nacional y regional, ha reformulado las concepciones monolíticas que delinear el nexo soberanía-territorio. Un buen lugar donde iniciar dicha discusión es la Corte IDH, la cual tiene, entre sus fa-

cultades jurídicas, la capacidad de determinar la responsabilidad internacional de países signatarios de la Convención Americana, cuando por acción u omisión de dichos países se violente derechos humanos (Burgorgue-Larsen 2014). La Corte IDH ha venido aplicando la *reparación integral* a los derechos humanos violentados, y exige a los poderes y órganos de los Estados, cabal cumplimiento de sus medidas cautelares y sentencias (Prieto y Benavides 2013, 31). En definitiva, las capacidades jurisdiccionales de la Corte IDH en el entorno latinoamericano, por vía de instrumentos internacionales y el bloque de constitucionalidad, formulan un singular sistema legal que dispone de mecanismos jurídicos únicos para proteger y salvaguardar los derechos relacionados con el territorio, la cultura y la identidad (Caicedo 2010, 19).

Al reinterpretar el significado de territorio desde el derecho internacional, la Corte IDH y la Organización de Estados Americanos se han nutrido de las múltiples peticiones presentadas por los pueblos indígenas a lo largo de los años. El quehacer recurrente que ha llevado a dichas peticiones ha sido la aquiescencia de los Estados signatarios a la Convención Americana, frente a las claras violaciones de derechos humanos perpetuadas dentro del territorio de pueblos indígenas. Todo ello, resultado de la flagrante omisión o descarada complicidad, que trae consigo el no ejercer las obligaciones requeridas al ser Estados garantes de derechos humanos (Antkowiak 2014, 119).

Dentro de la nutrida producción jurisprudencial de la Corte IDH, la demanda que presentó el pueblo de Sarayaku contra el Estado ecuatoriano figura prominentemente, debido a la especial atención que la entidad otorgó al territorio y la relación de los pueblos indígenas con este. La demanda interpuesta por el pueblo de Sarayaku se sustentaba en la irrupción de soldados y trabajadores petroleros de la empresa CGC en su territorio durante 2002 y 2003 (Melo 2013). Además de ser un caso paradigmático, por el análisis jurídico que expuso, el proceso judicial en sí supuso un cambio sustancial en las prácticas de la Corte y la posición argumentativa del Estado ecuatoriano. Sarayaku sería

el primer caso en la historia de los procedimientos de la Corte IDH, en que los jueces del organismo condujeran sesiones *in situ*, para inspeccionar el territorio afectado (Corte IDH 2012, párr. 21). Por su parte, el entonces Secretario Jurídico de la Presidencia del Ecuador, Alexis Mera, formalmente reconocía la responsabilidad internacional del Estado en dichas transgresiones (Corte IDH 2012, párr. 21-3). Está declaración de responsabilidad de un funcionario, con delegación directa del presidente, revertiría momentáneamente el accionar histórico republicano, puesto que las instituciones gubernamentales ecuatorianas, tradicionalmente han hecho caso omiso a los reclamos de pueblos indígenas por preservar sus territorios, legitimando su omisión mediante denuncias infundadas de esfuerzos secesionistas o conspiraciones para derrocar al Gobierno de turno, acciones que, según el poder soberano, evidencian un proyecto por reconfigurar la nación de acuerdo con los intereses indígenas (Sawyer 2004, 114-5).

Sarayaku estableció y reafirmó conceptualizaciones del territorio que distan sustancialmente de los formalismos eurocéntricos del siglo XIX. Por ejemplo, incorporar las técnicas etnográficas a la recolección de hechos permitiría a la Corte IDH determinar que:

De acuerdo con la cosmovisión del Pueblo Sarayaku, el territorio está ligado a un conjunto de significados: la selva es viva y los elementos de la naturaleza tienen espíritus (*Supay*), que se encuentran concertados entre sí y cuya presencia sacraliza los lugares. Únicamente los *Yachaks* pueden acceder a ciertos espacios sagrados e interactuar con sus habitantes (Corte IDH 2012, párr 57).

Es decir, el territorio y la apreciación jurídica del mismo, dejan de formularse como un bien real a disposición y mejor parecer de un soberano absoluto e indivisible. En Sarayaku y otra jurisprudencia afín, el territorio cobra una dimensión espiritual, social y colectiva. El concepto de territorio, por lo tanto, se comienza a entender como un espacio en el cual las comunidades indígenas aplican sus formas de organización social, económica y cultural, eliminando concepciones geográficas estáticas del

mismo. Una praxis jurídica que, a su vez, acentúa la movilidad humana de cada colectivo que habita en territorios ancestrales (Corte IDH, párr. 120)

Si bien la jurisprudencia de la Corte IDH ha tenido un progreso impresionante desde comienzos de los 90, los vestigios europeos de su racionar se evidencian en la manera que ha intentado proteger el derecho colectivo al territorio. Sin ánimo de restar importancia a la jurisprudencia de la Corte, es necesario resaltar que esta ha buscado, enfáticamente, asociar el derecho colectivo sobre el territorio con el art. 21 de la Convención Americana, el cual protege la propiedad privada (Antkowiak 2014, 120).

Esta desafortunada asociación expone a los territorios ancestrales de Latinoamérica a las diferentes provisiones domésticas e internacionales que salvaguardan el derecho del Estado a expropiar, embargar o expedir declaraciones de utilidad pública (121). Antkowiak (2007, 123), por ejemplo, argumenta que otros regímenes de derechos humanos hubiesen ofrecido mayor protección a los territorios colectivos de minorías étnicas. Específicamente, el derecho a la *vida digna*, que aparece a lo largo de la jurisprudencia de la Corte, hubiese perfilado un razonar jurídico más apropiado para este fin. Esto se debe a la doble condicionalidad que exigiría dicho precepto, pues limitaciones a derechos colectivos no se podrían formular únicamente por medio de las condiciones exigidas a la expropiación de propiedad privada, sino por las condiciones jurídicas propias a dichos derechos, mismos que salvaguardan, como la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas (Corte IDH 2007, párr. 128). El derecho a la *vida digna* conjuga la identidad cultural con el derecho a acceder a la salud, educación, comida y agua dentro de los espacios ancestrales de reproducción cultural y social de los pueblos indígenas (Antkowiak 2014, 113; Corte IDH 2005, párr. 157). Un mandato que obliga a los Estados a generar condiciones de vida que, mínimamente, garanticen la dignidad de aquellas personas que se encuentran en un particular estado de riesgo o vulnerabilidad (Pasqualucci 2008, 2).

La consolidación de una jurisprudencia interamericana robusta, estable y sobre todo progresiva, formula el avance más significativo dentro del espacio latinoamericano. En consecuencia, la equiparación del territorio con el ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas se afianza, según el análisis de Ramírez y Maisley, en tres principios básicos:

1. Territorio y propiedad indígena, desde preceptos expansivos de protección que traspasan la ocupación física, al ser espacios de reproducción cultural y subsistencia. Este análisis se desprende de la aplicación conjunta del tratado 169 de la OIT y el art. 21 de la Convención Americana. De especial relevancia en esta “relación” con el territorio es el aspecto espiritual que lo define y que traspasa la mera posesión o encañamiento de actividades productivas dentro de este;
2. La consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas, cuando las actividades de desarrollo económico o reformas jurídicas afecten sus derechos. Un lineamiento seguido por la Corte Constitucional del Ecuador y resaltado en la sentencia de *Sarayaku vs. Ecuador*; y,
3. Asegurar los derechos de participación política de los pueblos indígenas, desde la equidad en las condiciones de participación (Ramírez y Maisley 2016, 194-5).

Este breve análisis de la jurisprudencia de la Corte IDH permite destacar los siguientes puntos dentro del razonamiento jurídico de la Corte. Primero, que a los territorios indígenas se los entiende desde una noción expansiva (Corte IDH 2005, 120), la cual e traspasa aquello que es físicamente ocupado, puesto que el territorio es empleado para la subsistencia cultural y social de minorías étnicas (CIDH 2009, párr. 40). Segundo, que la Corte IDH ha utilizado el razonamiento de la Convención 169 de la OIT y el art. 21 de la Convención Americana para perfilar una hermenéutica protectora sobre el territorio. Tercero, que dicho desarrollo jurisprudencial, reconoce la estrecha relación que tienen los pueblos indígenas con el territorio, la cual supera lo físico y forma parte de la cosmovisión de cada pueblo; una situación

similar a lo que ocurre en Jerusalén con las religiones monoteístas de oriente medio. Cuarto, los Estados deben reconocer y proteger dichos lazos, puesto que los mismos cimientan la identidad de los pueblos y aseguran su sobrevivencia física y cultural (Ramírez y Maisley 2016, 193-4).

En consonancia con estos puntos, la Corte IDH determinó en Sarayaku que las actividades de la empresa petrolera habrían destruido áreas de gran importancia ambiental, cultural y subsistencia. Por ende:

En el presente caso, no ha sido controvertido que la empresa afectó zonas de alto valor medioambiental, cultural y de subsistencia alimentaria de Sarayaku. [...] CGC destruyó al menos un sitio de especial importancia en la vida espiritual de los miembros del Pueblo de Sarayaku, en el terreno del *Yachak* César Vargas, a saber el sitio llamado 'Pingullu' [...]. Para los Sarayaku la destrucción de árboles sagrados por parte de la empresa, como el árbol 'Lispungo', significó una vulneración a su cosmovisión y creencias culturales [...]. Así, la paralización de las actividades cotidianas del pueblo [...] a la defensa del territorio, ha tenido un impacto en la enseñanza a niños y jóvenes de las tradiciones y ritos culturales, así como la perpetuación del conocimiento espiritual de los sabios. Las detonaciones de explosivos destruyeron partes de los bosques, fuentes de agua, cuevas, ríos subterráneos y sitios sagrados [...] (Corte IDH 2012, párr. 218).

En definitiva, esta conceptualización del territorio dista significativamente de los postulados antropocéntricos y euro-civilizadores del siglo XIX. El territorio en las últimas décadas se ha entendido como un espacio donde se reproducen y generan las tradiciones sociales, culturales y espirituales de los pueblos indígenas. Quedan, sin embargo, ciertas conceptualizaciones que son relevantes para el futuro del territorio, puesto que el mismo debe ser concebido desde nociones expansivas de protección de derechos.

Un punto fundamental, que aún no ha sido plenamente resuelto, es el de los recursos naturales situados en el subsuelo de los territorios ocupados por los pueblos indígenas. La disonancia entre la protección de derechos colectivos y la imposición de

postulados de soberanía absolutista se formulan en el art. 1 de la Constitución del Ecuador. En dicho artículo se determina explícitamente que los recursos naturales no renovables son parte del patrimonio imprescriptible, inalienable e irrenunciable del Estado ecuatoriano.

La Corte IDH ha formulado que el uso de recursos naturales, por parte de pueblos indígenas, es un componente intrínseco a su capacidad de sobrevivencia (Corte IDH 2012, párr. 146). La limitante fundamental en este análisis es que el derecho sobre los recursos naturales es uno de uso y goce, tal conceptualización restringe cualquier derecho de posesión. Irónicamente, afirmar la soberanía estatal sobre los recursos naturales del Sur Global, es un rezago del proceso de descolonización de los años 60 y 70, época en la que proliferaban nacionalizaciones populistas de los sectores denominados “estratégicos” para el desarrollo económico del “tercer mundo” (Rajagopal 2003, 78). Al nacionalizarse los recursos naturales, estos quedan bajo la órbita del Estado, lo que perpetúa los conceptos de soberanía heredados de la Colonia.

La implícita continuación de la colonialidad epistémica del derecho permitió que las nociones positivistas, absolutistas y anacrónicas de soberanía prevalezcan. Colombia es posiblemente el país latinoamericano donde se han alcanzado mayores avances, en el esfuerzo por revertir dicha colonialidad, al formular la posible existencia de un “modelo multicultural plural” en el que pueblos indígenas puedan vetar las decisiones gubernamentales referentes a la explotación de recursos naturales no renovables. La posibilidad de veto es una protección jurídica que solo puede ser revertida cuando primen ponderaciones de justicia redistributiva hacia el resto de la población. Sin embargo, de ser este el caso, la carga de la prueba para revertir el veto comunitario recae sobre el Estado y no en la comunidad indígena afectada (Bonilla 2013b, 288).

Por tanto, el territorio es desprendido de las concepciones clásicas que lo atan a un soberano único e indivisible, puesto que no persigue como fin atrincherar el poder de turno o engordar

los cofres estatales, sino asegurar el florecimiento de un BV relacional centrado en la solidaridad y responsabilidad compartida (Rodríguez 2014, 39-48). Si bien el camino por recorrer aún es largo, se han empezado a dar pasos hacia formulaciones del territorio que desafían conceptualizaciones clásicas de soberanía. Estos pasos, a su vez, nutren el florecimiento de un derecho interamericano constructivista, dedicado a remediar la pobreza y racismo estructural que históricamente ha desolado al continente. A continuación, se analizará cómo este floreciente derecho regional ha permeado los marcos jurídicos de Ecuador desde 2008.

El territorio desde la visión de Montecristi y del derecho ecuatoriano

Para Ecuador, los años 90 trajeron consigo múltiples convulsiones sociales, económicas y políticas. Esta etapa se definió por el meteórico surgimiento de los movimientos sociales que cuestionaban las medidas económicas de aquel entonces y las inequidades estructurales que, históricamente, han asolado al país (Yashar 2005, 4). Dentro de dichos procesos, fue el movimiento indígena el que trajo consigo las propuestas más innovadoras en cuanto a territorio se refiere. El concepto de plurinacionalidad, por ejemplo, fue formulado desde los años de 1970 bajo dirección de intelectuales soviéticos, líderes indígenas y académicos ecuatorianos. Dichas formulaciones promovían la igualdad, soberanía, autodeterminación y libre desarrollo de las minorías étnicas de Ecuador (Schavelzon-Scher 2001, 29-31). Esfuerzos que fueron complementados por el trabajo de quienes argüían la urgente necesidad de configurar Estados multiétnicos o multinacionales, donde las dimensiones de clase y etnicidad se respetasen desde regímenes de autonomía mediante los cuales continúan los procesos de descolonización del Sur Global (Altmann 2015, 103). Con la plurinacionalidad, por tanto, se intentaba instaurar un concepto de soberanía dotado de múltiples niveles y ubicaciones. Un esfuerzo conceptual para romper la soberanía colonial del poder político,

al reconocer el aspecto pluridimensional de esta, y las diferentes formas en las que se expresa dentro del territorio (Keal 2008, 320).

La fuerza del movimiento indígena condujo a que Ecuador, en el art. 1 de la Constitución de 1998, se reconozca como un Estado pluricultural y multiétnico. Tal esfuerzo fue continuado en la Constitución de 2008, cuando en su primer artículo declara a Ecuador como un Estado intercultural y plurinacional. Además, la incorporación del BV en 2008, surge del minucioso trabajo y sincronismo que existió entre los organismos no gubernamentales (en adelante ONG) locales, las ONG extranjeras y los movimientos sociales ecuatorianos (Sawyer 2004; Van Cott 1994). Si bien el BV como esfuerzo conceptual aún está en construcción (Fernández et ál. 2014, 101-17), su contenido jurídico-constitucional permea las discusiones académicas y jurídicas que sirven para diseñar y ejecutar la política pública nacional (Ponce 2016, 74).

Nuestra discusión enmarca al BV dentro de tres paradigmas generales que lo delinear de 1. socialista/estatista, 2. ecologista/posdesarrollista y 3. indigenista/“pachamamista” (Hidalgo y Cubillo 2014, 27). Dejando las discusiones ontológicas sobre BV a la vasta bibliografía que ha surgido en los últimos años, los siguientes párrafos expondrán las múltiples formas en las que la introducción de conceptos como BV y plurinacionalidad ha transformado el ordenamiento jurídico ecuatoriano desde 2008.³

3. Véase: Aníbal Quijano, “‘Bien vivir’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. *Ecuador Debate* 84, No. 1 (2011): 77-88; Víctor Bretón, David Cortez, y Fernando García. “In Search of Sumak Kawsay: Introduction to the Dossier”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 18, No. 1 (2014): 9-24; Juan Loera González, “La construcción de los buenos vivires: Entre los márgenes y tensiones ontológicas”, *Polis: Revista Latinoamericana* 14, No. 40 (2015); Pablo Dávalos, “El *sumak kawsay* (buen vivir) y las censuras del desarrollo”, en *Sumak kawsay yuyay: Antología del pensamiento indígena ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, ed. Antonio Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 135-42 (Huelva-Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable / Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir, 2014), 135-42; Andreu Viola Rescasens, “‘Pachamista’ Discourses versus Development Policies: The Debate over Sumak Kawsay in the Andes”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 18, No. 1 (2014): 55-72.

Debemos empezar dicha exploración por el texto constitucional que introdujo estos conceptos. Así, la Constitución de 2008 determinó que el territorio ecuatoriano es una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales, culturales y representa, el legado de los antepasados y pueblos ancestrales (EC 2008, art. 1). Asimismo, garantiza a las comunidades, pueblos y nacionalidades la posesión de sus tierras y territorios ancestrales; así como el usufructo, la administración y la conservación de los recursos renovables que se hallen en dichos territorios (art. 10, 57, 257 y 258). Esta garantía está reforzada por el derecho a la consulta previa, libre e informada sobre los planes o programas de prospección o explotación afecten a estos pueblos, ambiental o culturalmente; sin olvidar la limitación que tiene la consulta, cuando los recursos no renovables estén en juego (art. 5-8).

La construcción de una plurinacionalidad que intenta romper con las concepciones monolíticas y absolutistas de la soberanía territorial europea se refleja en múltiples artículos. Por ejemplo, los art. 60 y 257 facultan a los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios a crear circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura y titularización colectiva de la tierra. Concomitantemente, el art. 242 permite organizar al territorio ecuatoriano en regímenes especiales para la conservación ambiental y étnico-cultural. Un régimen administrativo-jurídico territorial que en la Amazonía se refuerza con el art. 250, que declara a las provincias amazónicas como un:

ecosistema necesario para el equilibrio ambiental del planeta. Este territorio constituirá una circunscripción territorial especial para la que existirá una planificación integral recogida en una ley que incluirá aspectos sociales, económicos, ambientales y culturales, con un ordenamiento territorial que garantice la conservación y protección de sus ecosistemas y el principio del *sumak kawsay* (art. 250).

Los derechos territoriales que se ejercen por vía de la consulta previa y los derechos colectivos han sido desarrollados por la Corte Constitucional del Ecuador (2010) en su jurisprudencia reciente. Si bien prevalecen limitaciones sobre los derechos co-

lectivos con relación a la consulta previa y titularidad de recursos naturales no renovables, es necesario resaltar el significativo avance epistémico que ha supuesto introducir nuevos conceptos que trasciendan las conceptualizaciones absolutistas de territorio y soberanía. En esta línea argumentativa, la Corte ha razonado que los derechos colectivos sobre el territorio se diferencian de los clásicos derechos individuales, puesto que sus titulares son un sujeto colectivo autónomo que busca la igualdad material de grupos étnicos y culturales (28).

Al analizar la constitucionalidad de la Ley de Minería, la Corte Constitucional dictaminó que la necesidad de construir un Estado plurinacional yace en la histórica discriminación estructural sufrida por grupos minoritarios. Estos grupos, habiendo sido expuestos a los proyectos raciales del Estado (Andolina et ál. 2009, 54), han debido luchar contra los conceptos de un Estado-nación unitario y homogéneo (EC Corte Constitucional 2010, 43). Una lucha que busca diferenciar los derechos de los pueblos indígenas, pero, a su vez, incorporar nuevas formas de entender el territorio, puesto que este “adquiere una connotación especial que difiere de la tradicional interpretación del territorio como mera propiedad asumida por la concepción occidental de los derechos” (44). Dicho razonamiento, se ha nutrido de la jurisprudencia regional, cuando la Corte incorpora extractos de las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia:

el concepto abstracto de pertenencia a una sociedad territorial definida y a un Estado gobernante, sino una identidad basada en valores étnicos y culturales concretos [...] Este cambio de visión política ha tenido repercusiones en el derecho. Inicialmente, en un Estado liberal concebido como unitario y monocultural, la función de la ley se concentraba en la relación entre el Estado y la ciudadanía, sin necesidad de preocuparse por la separación de identidades entre los grupos [...]. En los últimos años, y en el afán de adaptar el derecho a la realidad social, los grupos y tradiciones particulares empezaron a ser considerados como parte primordial del Estado y del Derecho, adoptándose la existencia de un pluralismo normativo como nota esencial y fundamental para el sistema legal en sí mismo (Sentencia T-496/96; EC Corte Constitucional 2010, 44).

Los razonamientos expuestos por la Corte se han desarrollado en Ecuador por normativa secundaria que ha intentado aplicar dichos conceptos al territorio. Así, el *Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización* (COOTAD) reafirma las capacidades normativas de minorías étnicas sobre circunscripciones territoriales, pues las mismas son elementos constitutivos de la organización político-administrativa y territorial de Ecuador (EC 2010, art. 7 y 10). Con respecto a la Amazonía, reconoce que esta forma parte de un ecosistema necesario para el equilibrio ambiental del planeta, por tanto, la biodiversidad de dicho territorio debe precautelarse por todos los niveles de Gobierno (art. 11 y 12).

Si bien al COOTAD se le pueden atribuir múltiples deficiencias, jurídicas o de ejecución, lo que resalta es el lenguaje que poco a poco se ha engranado en la legislación ecuatoriana. Un lenguaje que hace mención explícita de los reclamos de movimientos sociales y particularmente del movimiento indígena ecuatoriano. Esto, por supuesto, no significa que la tarea ha concluido, sino que, al menos, se han comenzado a dar pasos hacia el desvanecimiento de los vestigios coloniales del derecho. Este desarrollo progresivo del derecho local, y su convergencia con los instrumentos internacionales de derechos humanos, supone un paso importante hacia la construcción de un derecho regional configurado por las necesidades y expectativas sociales e históricas de sus habitantes.

Dentro de estas nuevas conceptualizaciones se encuentra la *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* que reconoce la propiedad ancestral de la tierra, en concordancia con los instrumentos internacionales de derechos humanos. Dicha ley parte del precepto jurídico que la propiedad de la tierra ha sido clave en la construcción de la identidad social, cultural y espiritual de minorías étnicas (EC 2016 art. 2 y 3). Importancia que queda constatada en los principios rectores de la ley, entrelazando principios de plurinacionalidad e interculturalidad con la ocupación de territorio (art. 7, lit. a y b). Aunque el avance es sig-

nificativo en términos conceptuales, el entramado normativo de la ley levantó sendas críticas por los modelos productivos que entablaba. Los tres problemas encontrados en dicha legislación se refieren a la prolongación de una lógica mercantilista con respecto al suelo, la profundización de la matriz agroexportadora y la especulación financiera de tierras (Morán 2014).

Si bien los nuevos cuerpos normativos incorporan avances conceptuales, su contradicción con los mandatos constitucionales evidencia un problema latente del derecho ecuatoriano contemporáneo. El actual sistema jurídico está plagado de contradicciones conceptuales, al ser un puente imperfecto entre las demandas locales y las estructuras monolíticas del derecho europeo. Además, debemos sumar los distintos tintes ideológicos que plagan el entramado constitucional, donde políticas económicas liberales han sido recicladas e integradas a los estándares internacionales de derechos humanos y los procesos de protesta social de los años 90; un proceso complejo que fusiona mercantilismo con formas de producción enfocadas a lo comunitario, solidario y popular (Dávalos y Albuja 2013, 151).

Otro avance significativo es el del art. 171 de la Constitución que instrumentaliza el pluralismo jurídico reconocido por los instrumentos internacionales de derechos humanos, y que, a su vez, reivindica las demandas históricas del movimiento indígena.⁴ Tales demandas han buscado el reconocimiento de expresiones culturales que resquebrajen la diferencia dinámica del derecho hegemónico. Aunque el art. 171 alberga dicha posibilidad desde 2008, el letargo burocrático de la Asamblea Nacional y la

4. Constitución de la República del Ecuador [2008], art. 171: "Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria".

falta de voluntad política del Ejecutivo han truncado la implementación de un derecho local que contenga la fuerza emancipadora requerida para romper el nexo que persiste entre soberanía y territorio (Asamblea Nacional, 2017). La implementación del pluralismo jurídico ha sido seriamente circunscrita desde 2008, por las embestidas jurídicas de la Presidencia de Rafael Correa, la cual buscó de manera calculada y sistemática, limitar las competencias que las jurisdicciones indígenas podrían ejercer (Pérez Guartambel 2014). Un accionar que no solo descarta el mandato constitucional, sino además, atenta contra las victorias de la sociedad civil frente a las estructuras de poder.

Conclusión: De lo ideal a lo real

Ángel Rama alguna vez expuso que el sistema jurídico importado de Europa, y la creación de centros urbanos de poder durante la Colonia, sirvieron para crear “el sueño de un orden” que permitió conservar las estructuras socioeconómicas y culturales que el poder de turno garantizaba (Rama 1984, 11). Este atrincheramiento del poder fue posible por la maquinaria institucional a su disposición. Fuera de la literatura, fue Foucault quién definió que estos procesos de control social, sobre las personas y el territorio, forman parte de un entramado más complejo para gobernar al “hombre y las cosas” (Foucault 1991, 93). En otras palabras, el ejercicio del poder, o el arte de gobernar, representa advenimientos de “gubernamentalidad”, o aquellos actos que disciplinan a la población mediante el ejercicio de las facultades de soberanía y gobierno sobre un territorio (102).

Es constatable que el derecho regional ha avanzado considerablemente desde las concepciones eurocéntricas y civilizadoras expuestas por De Vitoria o los positivistas del siglo XIX. El camino por recorrer aún es largo, puesto que los vestigios de la racionalidad judeocristiana, que embalsaman el derecho ecuatoriano a día de hoy, permiten al poder protegerse de aquellas fuerzas sociales hostiles a sus abusos y ejercer dicha gubernamentalidad de manera irrestricta y despótica.

Es por esta forma de ejercer la gubernamentalidad, como mecanismo de subyugación, que el sociólogo Aníbal Quijano identifica a la definitiva liberación de la colonialidad eurocéntrica del poder como el mayor reto que afronta la región. Es decir, transformar a la soberanía en un mecanismo obediente del poder popular, mediante una metamorfosis que elimine la gubernamentalidad de subyugación heredada de España, e históricamente ejercida por las élites políticas, económicas y sociales del país, configura el mayor desafío de la región (Quijano 2008, 4; Noguera 2008, 134). Si bien la jurisprudencia revisada y el constitucionalismo regional muestran indicios de haber iniciado este peregrinaje epistemológico, muchos son los que tildan a dichos esfuerzos de “fetichismo legal” que poco servirán para cambiar las estructuras de poder engranadas en la sociedad latinoamericana (Lemaitre 2010, 26).

Dichas críticas son ensordecedoras cuando analizamos las acciones gubernamentales de los últimos años. Aunque académicos de varios continentes, han apodado al constitucionalismo regional de progresivo y constructivista, muchos otros aún dudan de su efectividad al momento de combatir las estructuras de poder que prevalecen en América (Uprimny 2010, 1587-609; Lixinski 2010, 235-66; Gargarella 2011, 1537; Marasinghe 1998, 55).

En lo respecta al territorio desde el BV, este ejercicio de la gubernamentalidad no solo invalida los logros de movimientos sociales en Montecristi, sino que los convierte en una triste ironía. Mientras perdure el ejercicio de la soberanía sobre el territorio como un mecanismo de la gubernamentalidad colonial y territorialidad, difícilmente se podrá instaurar un poder soberano que sea, a su vez, popular, puesto que el Estado se concibe independientemente de las fuerzas sociales (Biersteker 2013, 248). Así, la gubernamentalidad ejercida no solo persigue los intereses de quienes momentáneamente ejercen el poder a ellos encomendado, sino que, además, perpetúa las asimetrías de poder expresadas por la diferencia dinámica del derecho.

Dos ejemplos claros de este ejercicio de gubernamentalidad colonial han sido la expansión sin precedente, y a opinión de mu-

chos ilegítima (Yasunidos 2017), de la frontera petrolera en el Parque Nacional Yasuní (Larrea y Warnars 2009, 219), o el inicio de la minería a cielo abierto en Morona Santiago, desde 2015 (Ortiz Lemos 2016). La primera se justificó en la necesidad de garantizar un flujo de recursos fiscales para disminuir las perpetuas deficiencias en el aseguramiento de derechos económicos y sociales (Dávalos y Albuja 2013, 148). Con dicha excusa, la destrucción de la biodiversidad territorial del parque, y la puesta en peligro de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, fue legitimada por artificios burocráticos y legales que autorizaban al Ejecutivo a irrumpir en dicho territorio (Ecuador Inmediato 2013).

En clara contraposición a la jurisprudencia regional, la Corte Constitucional ecuatoriana, al analizar las dimensiones jurídicas del territorio y los derechos colectivos de los pueblos indígenas dentro del articulado constitucional vigente, perpetúa la diferencia dinámica del derecho al sentenciar que la gubernamentalidad estatal encuentre asidero legal para subyugar (EC Corte Constitucional 2010). Este proceder afianza las prácticas de dominación que históricamente ha ejercido el Estado central sobre los pueblos indígenas. Basta revisar la Ley de Comunas de 1937, las reformas agrarias de los 60 y 70 o el intento de reforma agraria en el mandato de Durán-Ballén para afirmar que lo que transcurre en el Yasuní es simplemente la continuación de un proyecto civilizador (Sawyer 2008, 137).

Además de las cuestiones estructurales de poder aquí descritas, la argumentación económica que legitimaría al Gobierno para que ejecute dichas acciones es cuestionable. Dávalos y Albuja, al analizar la procedencia y destino de los petrodólares que nutren al fisco ecuatoriano, determinan que la expansión de la frontera petrolera y el ingreso fiscal que de ahí procede, se correlaciona con el incremento del consumo de los deciles más ricos de Ecuador. Esto se debe a que las subvenciones estatales que financian dichos dólares se destinan a bienes de consumo de una población urbana y proporcionalmente más rica que el resto del Ecuador. En otras palabras, el petróleo exportado entre 2006-

2016 fue mínimamente destinado a los sectores de inversión social de salud, educación o vivienda, todo ello sin ponderar los recursos fiscales perdidos por corrupción, nepotismo o concusión (Dávalos y Albuja 2013, 154).

El mismo análisis podría hacerse de las futuras rentas que genere la minería en Ecuador. Como ejemplo, lo acontecido en la comunidad shuar de Nankints en 2016 nos permite adicionar un componente al presente análisis. Los intereses mineros del Gobierno central en la provincia de Morona Santiago suscitaron una serie de enfrentamientos con la población shuar que habita en dicho territorio. La comunidad en reiteradas ocasiones ha insistido en la necesidad de respetar el derecho a la consulta previa que recoge la Constitución, la jurisprudencia de la Corte Constitucional y los instrumentos internacionales de derechos humanos como el Convenio 169 de la OIT (Ortiz Lemos 2016).

Igualmente, esta población asevera la necesidad de proteger su territorio, puesto que las operaciones extractivas que propone el Gobierno no pueden desarrollarse en territorio shuar. Por una parte, traería consecuencias similares a las que ocurrieron en el territorio de Sarayaku en 2002, donde exploración sísmica destruyó acuíferos y lugares de especial importancia espiritual (Corte IDH 2012, párr. 105) y; por otra, el excesivo uso de la fuerza, la militarización de la zona y la injustificada declaración de estado de emergencia (Amnistía Internacional 2016) reafirman que la diferencia dinámica no solo se ejerce en los postulados abstractos del derecho, sino también en los esfuerzos civilizadores que imponen una gubernamentalidad, cuyo sueño y objetivo es un orden modernizador.

En definitiva, tanto territorio como soberanía han pasado por cambios conceptuales que auguran nuevas dimensiones jurídicas en la región. Los logros de constituyentes, evidenciados en las discusiones legales referentes al territorio desde 2008, introdujeron conceptos como BV y plurinacionalidad. Sin embargo, para que el territorio sea sinónimo de derechos, aún falta derribar la gubernamentalidad doméstica y hegemónica que impone

el orden modernizador, idealismo utópico que perpetúa las diferencias estructurales del poder, acentuando el racismo de dominación colonial.

Si bien la Constitución de 2008 permitió que se discuta sobre el territorio de una manera innovadora, el fortificar un poder ejecutivo de talante hiperpresidencialista y dotado de protecciones constitucionales fue su mayor falla. Dicho hiperpresidencialismo, característico de los autodenominados países bolivarianos, supone el mayor obstáculo no solo para el territorio desde el BV, sino para el ejercicio de derechos en general. Por ello, para que el territorio sea concebido según los reclamos de movimientos sociales, y desde la lógica relacional del BV, es necesario reconfigurar el “cuarto de máquinas de la Constitución” (Gargarella 2013). Aquel lugar donde se encuentra atrincherada la gubernamentalidad de la que habló Foucault y literariamente describió Rama. Aquella que perpetúa la diferencia dinámica y la concepción del territorio como un bien a disposición y uso del Estado soberano central.

Bibliografía

- Alexander, Robert J. 2007. *A History of Organized Labor in Peru and Ecuador*. Westport: Praeger.
- Altmann, Philipp. 2015. “Studying Discourse Innovations: The Case of the Indigenous Movement in Ecuador”. *Historical Social Research* 40 (3): 161-84.
- Amnistía Internacional. 2017. “Ecuador: Detención de líder indígena, estado de emergencia e inminente clausura de una organización local ponen en riesgo la integridad de los defensores de los derechos indígenas, la tierra y el territorio”. 22 de diciembre. <<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2016/12/ecuador-detencion-de-lider-indigena-estado-de-emergencia-e-inminente-clausura-de-una-organizacion-local-ponen-en-riesgo-la-integridad-de-los-defensores-de-los-derechos-indigenas-la-tierra-y-el-territorio/>>.
- Anaya, James. 2000. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford University Press.

- Andolina, Robert. Nina Laurie, y Sarah Radcliffe. 2009. *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Andrew, Edward. 2017. "Jean Bodin on Sovereignty". *Republic of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics and the Arts* 2 (2): 75-84. <<http://arcade.stanford.edu/rofl/jean-bodin-sovereignty>>. Acceso: 9 de enero
- Anghie, Antony. 2007. *Imperialism: Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antkowiak, Thomas M. 2014. "Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court". *University of Pennsylvania Journal of International Law* 35 (113), 113-87.
- Asch Ronald. 1997. *The Thirty Years War: The Holy Roman Empire and Europe, 1618-1648*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Beaulac, Stéphane. 2004. "The Westphalian Model in Defining International Law: Challenging the Myth". *Australian Journal of Legal History* (8), 181-213.
- Becker, Marc. 2008. *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movement*. Durham: Duke University Press.
- Biersteker, Thomas J. 2013. "State, Sovereignty, and Territory". En *Handbook of International Relations*, editado por Walter Carlsnaes, Thomas Risse y Beth Simmons, 245-73. Londres: Sage.
- Bonilla Maldonado, Daniel. 2013a. "Introduction: Toward a Constitutionalism of the Global South". En *Constitutionalism of the Global South: The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia*, editado por Daniel Bonilla Maldonado, 1-41. Nueva York: Cambridge University Press.
- . 2013b. "Self-Government and Cultural Identity: The Colombian Constitutional Court and the Right of Cultural Minorities to Prior Consultation". En *Constitutionalism of the Global South: The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia*, editado por Daniel Bonilla Maldonado, 243-90. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bretón, Víctor, David Cortez, y Fernando García. 2014. "In Search of Sumak Kawsay: Introduction to the Dossier". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 18 (1): 9-24.
- Bretón, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: Flacso-Ecuador / Universitat de Lleida Giedem.

- Burgorgue-Larsen, Laurence. 2014. "La Corte Interamericana de Los Derechos Humanos como Tribunal Constitucional". *Working Papers on European Law and Regional Integration*. (22): 1-28.
- Caicedo, Danilo. 2010. "El bloque de constitucionalidad en el Ecuador. Derechos humanos más allá de la Constitución". En *Teoría y práctica de la justicia constitucional*, editado por Claudia Escobar García, 503-36. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Castro Riera, Carlos. 2008. "Valoración jurídico-política de la Constitución del 2008". En *Desafíos constitucionales: La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, editado por Ramiro Ávila Santamaría, Agustín Grijalva Jiménez y Rubén Martínez Dalmau, 111-32. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. 1994. *Proyecto político de la CONAIE 1994*. Quito: Consejo de Gobierno de la CONAIE, <<https://www.yachana.org/earchivo/conaie/proyecto-politico.pdf>>. Acceso: 11 de enero de 2017.
- Corr Rachel, y Karen Vieira Powers. 2012. "Ethnogenesis, Ethnicity, and 'Cultural Refusal': The Case of the Salasacas in Highland Ecuador". *Latin American Perspectives* (47): 5-30.
- Cueva, Agustín. 2008. *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, compilado por Alejandro Moreano. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Siglo del Hombre.
- Dávalos, Pablo. 2014. "El *sumak kawsay* (buen vivir) y las censuras del desarrollo". En *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indígena ecuatoriano sobre el *sumak kawsay**, editado por Antonio Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 135-42. Huelva-Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable / Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir.
- Dávalos Pablo, y Verónica Albuja. 2013. "Ecuador: Extractivist Dynamics, Politics and Discourse". En *The New Extractivism: A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism*, editado por Henry Veltmeyer y James Petras, 141-71. Londres: Zed Books.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2012. "Cuando los excluidos tienen derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad". En *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 13-51. La Paz: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburg.

- Dussel, Enrique. 2008. *Twenty Theses on Politics*. Durham: Duke University Press.
- Ecologistas en Acción. 2010. "Parque Nacional de Yasuní en peligro por explotación". <<https://www.ecologistasenaccion.org/article16710.html>>. Acceso: 11 de enero de 2017.
- Ecuador Asamblea Nacional del Ecuador. 2017. "Sistema de Formación de la Ley". <<https://leyes.asambleanacional.gob.ec>>. Acceso: 9 de enero.
- Ecuador Inmediato. 2013. "Jurista presenta demanda de inconstitucionalidad a plan de explotación del Yasuní ITT". *Ecuador Inmediato*. 24 de abril. <http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=204416&umt=jurista_presenta_demanda_inconstitucional_a_plan_explotacion_del_yasuni_itt>.
- El Universo. 2007. "Correa: Asamblea debe disolver el Congreso". *El Universo*. 24 de junio. <<http://www.eluniverso.com/2007/06/24/0001/8/BABA0A2A03D84F-html>>.
- Escobar, Arturo. 2011. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Ferguson, Niall. 2008. *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. Nueva York: Penguin Press.
- Fernández, Blanca, Liliana Pardo, y Katherine Salamanca. 2014. "El buen vivir en Ecuador: ¿Marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 18 (1): 101-17.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality". En *Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 87-104. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- . 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978*, editado por Michel Senellart. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Gargarella, Roberto 2011. "Grafting Social Rights onto Hostile Constitutions". *Texas Law Review* 89 (7):1536-55.
- González Bertomeu y Roberto Gargarella, eds. 2013. *The Latin American Casebook: Courts, Constitution, and Rights*. Nueva York: Routledge.
- Gargarella, Roberto. 2013. *Latin American Constitutionalism, 1810-2010: The Engine Room of the Constitution*. Nueva York: Oxford University Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms". En *Globalization and the Decolonial Option*, editado por Walter D. Mignolo y Arturo Escobar, 65-77. Nueva York: Routledge.

- Guartambel, Carlos Pérez. 2017. "La justicia indígena amenazada de muerte" *La Línea de Fuego*, 13 de agosto <<https://lalineadefuego.info/2014/08/13/1a-justicia-indigena-amenazada-de-muerte-por-carlos-perez-guartambel/>>.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi". En *Debates Sobre cooperación y modelos de desarrollo: Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, editado por Gabriela Weber, 83-102. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- Harris, David. 2010. *Cases and Materials on International Law*. Londres: Thomson Reuters.
- Helmke, Gretchen. 2017. *Institutions on the Edge: The Origins of Inter-Branch Crises in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hidalgo Capitán, Antonio Luis, y Ana Patricia Cubillo Guevara. 2014. "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay" *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 1 (48): 25-40.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. Londres: Green Dragon, 1651.
- Hudson, Wayne. 2008. "Fables of Sovereignty", En *Re-envisioning Sovereignty: The End of Westphalia?*, editado por Trudy Jacobson, Charles Sampford y Ramesh Thakur, 19-33. Hampshire: Ashgate.
- Jérémie, Gilbert. 2007. *Indigenous Peoples' Land Rights under International Law: From Victims to Actors*. Nueva York: Transnational Publishers.
- Keal, Paul. 2008. "Indigenous Sovereignty". En *Re-envisioning Sovereignty: The End of Westphalia?*, editado por Trudy Jacobsen, Charles Sampford y Ramesh Thakur, 315-31. Hampshire: Ashgate.
- Larrea, Carlos, y Lavinia Warnars. 2009. "Ecuador's Yasuní-ITT Initiative: Avoiding Emissions by Keeping Petroleum Underground". *Energy for Sustainable Development* 13 (3): 219-23.
- Lemaitre, Julieta. 2010. "Fetichismo legal: Derecho, violencia y movimientos sociales en Colombia". En *Teoría y práctica de la justicia constitucional*, editado por Claudia Escobar García, 23-45. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Lixinski, Lucas. 2010. "Constitutionalism and the Other: Multiculturalism and Indigeneity in Selected Latin American Countries". *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional* (14): 235-66.
- Locke, John. 1993. *Two Treatises of Government*. Londres: Orion Publishing Group.

- Loera González, Juan. "La construcción de los buenos vivires: Entre los márgenes y tensiones ontológicas". *Polis: Revista Latinoamericana* 14 (40): 101-21.
- Marasinghe, Lakshman. 1998. "Third World Jurisprudence for the Twenty-First Century". En *Legal Visions of the 21st Century: Essays in Honour of Judge Christopher Weekmantry*, editado por Antony Anghie y Garry Surges, 49-73. The Hague: Kluwer Law International.
- McCourt, James. 2010. "Treaty of Tordesillas 1494", *Queensland History Journal* 21 (2) (agosto): 88-102.
- Melo, Mario. 2017. "¿Cómo reconocer al derecho indígena cuando lo vemos? Hart y Dworkin en Sarayaku", *La Línea de Fuego*. 14 de junio. <<https://lalineadefuego.info/2013/06/14/como-reconocer-al-derecho-indigena-cuando-lo-vemos-por-mario-melo/>>.
- Mignolo, Walter D. 2013. "Delinking: The Rhetoric of Modernity: The Logic of Coloniality and the Grammar of de-Coloniality". En *Globalization and the Decolonial Option* editado por Walter D. Mignolo y Arturo Escobar, 303-69. Nueva York: Routledge.
- Noguera Fernández, Albert. 2008. "Participación, función electoral y función de control y transparencia social". En *Desafíos constitucionales: La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, editado por Ramiro Ávila Santamaría, Agustín Grijalva Jiménez y Rubén Martínez Dalmau, 133-59. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- North, Liisa L., y Ricardo Grinspun. 2016. "Neo-Extractivism and the New Latin American Developmentalism: The Missing Piece of Rural Transformation". *Third World Quarterly* 37 (8) (abril): 1-22.
- Ortiz Lemos, Andrés. 2016. "¿El fin del mundo de los shuar de nankints?", *Plan V*. <<http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/el-fin-del-mundo-shuar-nankints>>. Acceso: 11 de enero.
- Oviedo Freire, Atawallpa. 2014. "Ruptura de dos paradigmas". En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, editado por Atawallpa Oviedo Freire. Quito: Sumak.
- Pasqualucci, Jo M. 2008. "The Right to a Dignified Life (Vida digna): The Integration of Economic and Social Rights with Civil and Political Rights in the Inter-American Human Rights System". *Hastings Int'l & Comp. L. Rev.* 1 (31): 1-33.
- Ponce León, Fernando. 2016. "Good Living Contributions to the Theory of a Just Society". *Estado & Comunes* 2 (2): 73-87.

- Prieto Méndez, Julio, y Benavides Ordoñez, Jorge. 2013. *Contenido de los derechos de la naturaleza y su exigibilidad jurisdiccional*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- Quijano, Aníbal. 2011. "‘Bien vivir’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder". *Ecuador Debate* 84 (1): 77-88.
- Radcliffe, Sarah A. 2013. "Gendered Frontiers of Land Control: Indigenous Territory, Women and Contests over Land in Ecuador". *Gender, Place & Culture* 21 (7): 854-71.
- Rajagopal, Balakrishnan. 2003. *International Law from Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rama, Ángel. 1984. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Rodríguez Palop, María Eugenia. 2014. "Derechos humanos y buen vivir: Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional". *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* (128) (2014-15): 39-48. <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19981/original/Derechos_humanos_y_buen_vivir.pdf?1475490213>. Acceso:12 de enero 2017.
- Rodríguez-Garavito, César. 2011. "Beyond the Courtroom: The Impact of Judicial Activism on Socioeconomic Rights in Latin America". *Texas Law Review* (89): 1669: 1669-98.
- Rowen, Herbert H. 1961. "L'Etat c'est a moi»: Louis XIV and the State", *French Historical Studies* 2 (1) (spring): 83-98.
- Rumeu de Armas, Antonio. 1992. *El tratado de Tordesillas: Rivalidad hispano-lusa por el dominio de océanos y continentes*. Madrid: MAPFRE.
- Salazar, Francisco Ignacio. 1893. *Actas del primer congreso constituyente del Ecuador (Año de 1830)*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Sawyer, Suzana. 2004. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Schavelzon, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y vivir bien / buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala
- Silverston-Scher, Melina. 2001. *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Boulder: Lynne Rienner Publishers Inc.
- Uprimny, Rodrigo. 2010. "Recent Transformation of Constitutional Law in Latin America: Trends and Challenges". *Texas Law Review* (89): 1587-609.
- Van Cott, Donna Lee. 1994. "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers". En *Indigenous Peoples and Democracy in Latin*

- America*, editado por Donna Lee Van Cott, 1-28. Nueva York: The Inter-American Dialogue.
- Velázquez Elizarrarás, Juan Carlos. 2007. *El estudio de caso en las relaciones jurídicas internacionales: Modalidades de aplicación del derecho internacional*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viola Rescasens, Andreu. 2014. “‘Pachamamista’ Discourses versus Development Policies: The Debate over *sumak kawsay* in the Andes”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador* 18 (1): 55-72.
- Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yasunidos. 2017. “*Indígenas en aislamiento voluntario*”. <http://sitio.yasunidos.org/en/>. Consulta: 11 de enero.
- Yulán Morán, Milton. 2014. “Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales: Para la soberanía alimentaria o profundizar la matriz agroexportadora y libre mercado de tierras?”. *La Línea de Fuego*. 11 de noviembre <<https://lalineadefuego.info/2014/11/11/ley-de-tierras-rurales-y-territorios-ancestrales-para-la-soberania-alimentaria-o-profundizar-la-matriz-agroexportadora-y-libre-mercado-de-tierras-por-milton-yulan-moran/>>.

Legislación

- AU High Court. 1988. *Mabo and Another v. The State of Queensland and Another*. HCA 69; (1989) 166 CLR 186 F.C. 88/062. <http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/cases/cth/high_ct/166clr186.html?stem=0&synonyms=0&query=title+%28+%22mabo%22+%29>. Consulta: 6 de enero de 2017.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2009. *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. 30 de diciembre OEA/Ser.L/V/II. Documento 56/09.
- CO. 1996. Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-496/96.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2005. “Sentencia 17 de junio de 2005”. *Caso Comunidad indígena Yakyé Axa vs. Paraguay*. 17 de junio.
- . 2007. “Sentencia 28 de noviembre de 2007”. (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas) *Caso Pueblo Saramaka vs. Surinam*. 28 noviembre.

- , 2012. "Sentencia 27 de junio de 2012". (Fondo y Reparaciones) *Caso Sarayaku vs. Ecuador*. 27 de junio.
- DE. 1648. Tratado de Osnabrück. 15 de mayo.
- DE. 1648. Tratado de Münster. 24 de octubre.
- EC. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial, No. 449, 20 de octubre.
- EC. 2011. *Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización*. Registro Oficial, No. 303, Suplemento, 19 de octubre de 2010.
- EC. 2010. Corte Constitucional del Ecuador para el Período de Transición, 2010. Sentencia No. 001-10-SIN-CC.
- EC. 2011. Corte Provincial de Loja. Caso "Richard Frederick Wheeler vs. Director de la Procuraduría General del Estado de Loja. Juicio No.: 11121-2011-001.
- EC. 2016. *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales*. Registro Oficial, No. 711, 14 de marzo.
- Permanent Court of Arbitration. 1928. *Island of Palmas Case, Netherlands vs. United States*. (1928), Huber: 2 R.I.A.A. 829 [Award].

Capítulo 2

La Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales del Ecuador y las nociones de territorio y territorialidad

François Houtart y Luis Herrera Montero

Las luchas por el territorio han caracterizado a muchas sociedades, especialmente, durante el predominio del sistema global capitalista, que tiende no solo a la concentración del poder, en todas las cadenas económicas, sino que, como lo sostiene David Harvey (2013), acelera un proceso de acumulación por despojo. Dentro de este determinante, pretendemos abordar el tema del territorio y de la territorialidad, a partir de lo propuesto en la actual ley de tierras de Ecuador y de su contrastación con los aportes presentes en el pensamiento social contemporáneo.

En el texto se pretende generar una adecuada articulación entre los temas jurídico-políticos, que están enmarcados en la Ley de Tierras y las reflexiones teóricas. Históricamente, no ha sido una tarea fácil lograr una óptima interdependencia entre lo que se reflexiona respecto de lo que se propone, que comúnmente se determina en los ámbitos de las normas. La teoría se ha vinculado más con propuestas paradigmáticas para la proyección de cambios. Lo jurídico, por su parte, nos ha direccionado hacia la definición de concreciones, hacia perspectivas más de índole pragmática. En este orden de perspectivas es en el que se intenta generar crítica; es decir, como desde lo paradigmático enrumbamos la pragmática, aspecto que lo encontramos débil en la ley en mención.

En consecuencia, el presente texto comienza con una caracterización en torno a sus contenidos prioritarios, enfocados des-

de ejercicios de crítica, puntualizando aspectos que cuestionan ciertos predomios unidimensionales. Esta perspectiva unidimensional ha propiciado una sobrecarga de los ámbitos productivistas y economicistas, aspectos que los contrastamos con experiencias previas en otras realidades y que permiten deducir procesos de subordinación a la lógica del capitalismo contemporáneo.

A continuación, el texto tiene relación con la reflexión teórica sobre el territorio y la territorialidad. Se intenta demarcar el análisis con base en la superación de esas lógicas productivistas y economicistas que han determinado el ordenamiento territorial del capitalismo global en detrimento de otras lógicas territoriales. Estas últimas promueven una relación mucho más equilibrada entre sociedad y naturaleza, entre comunidades y formas de desarrollar la vida conforme la multiplicidad de formas de concebir y habitar los territorios como procesos culturales heterogéneos. En definitiva, se plantea la necesidad de abordar el tema territorial aparte de las determinaciones productivistas y economicistas que el capital impone y que termina por subordinar a las resistencias creadoras y alternativas de vivir los territorios.

La Ley de Tierras Rurales y de Territorios Ancestrales del Ecuador

Esta ley fue adoptada en 2016. Una de sus principales fundamentaciones se sostiene en el equilibrio entre dos modelos de agricultura: la agricultura familiar campesina y la agroindustria de exportación. La ley reconoce la importancia del primera, en función de su raíz histórica y de su papel en la alimentación del país (EC 2016 art. 2, 7, 90, 112). Al mismo tiempo, ella indica el carácter funcional de la agricultura industrial de exportación (art. 119), como expresión de la “nueva matriz productiva” necesaria para equilibrar el balance comercial del país. Eso supone la coexistencia de dos modelos de utilización del territorio, de hecho antagonistas (Daza y Santillana 2016, 16). Además, no consi-

dera las diferencias de poder económico, social y político que caracterizan a dichos modelos.

Desde la perspectiva mencionada, para un abordaje más preciso, se plantea un análisis sobre tres características aglutinantes de la ley, las cuales afectan el sostenimiento económico rural de nuestro país y que lo sumergen más todavía dentro de la lógica del capitalismo global. En esa dirección, lejos de propiciarse una economía agrícola integradora, se termina reforzando los niveles de vulnerabilidad de la agricultura familiar campesina, respecto del contexto monopólico del mercado mundial.

Una visión unidimensional

La visión esencialmente productivista de la ley invisibiliza otros aspectos cualitativos, sociales, territoriales y culturales que hacen de la acción agrícola algo más que una actividad puramente económica (Houtart y Laforge, 2016). Por el contrario, debe concebirse como un hecho social completo, que se asemejaría al sentido multidimensional de Marcel Mauss (1971). En el preámbulo de la ley, en la segunda página, se hace 16 alusiones a la productividad. De este modo, las medidas previstas para la agricultura campesina familiar se encaminan esencialmente a mejorar su capacidad productiva. Mientras que, para las grandes empresas, la función social de la propiedad se define como una producción equivalente al promedio de la región (art. 103).

Esta perspectiva economicista puede identificarse en el art. 7 de la ley, al hacer referencia a los principios fundamentales. Si se realiza una revisión exhaustiva de este artículo, se detecta ocho literales claramente identificados con la perspectiva mencionada, entre los cuales se destacan el énfasis a la producción, distribución, sustentabilidad, no monopolización, entre otros. Es innegable la importancia de la economía en las realidades y cotidianidades de los pueblos, pero en ese enfoque, aspectos como la plurinacionalidad, la interculturalidad, la propiedad comunitaria, el territorio, los derechos de la naturaleza, la equidad de género y la participación están subordinados a la prioridad económica.

Desde tales circunstancias, el enfoque vulnerabiliza e invisibiliza al sector respecto de las relaciones con el capitalismo global, que impone su predominio economicista, en todos los modelos; sean estos desarrollistas, keynesianos o neoliberales. En consecuencia, atravesamos una crisis civilizatoria, cabalmente por este predominio y urge otro sistema, en el que se integren, de forma equitativa, los componentes sociales, políticos, culturales y ambientales. Desde esta perspectiva, el territorio se reduce a una dimensión subsidiaria, sometida a la ley del mercado. En cambio, en la propuesta constitucional de 2008 uno de los propósitos medulares fue instaurar procesos poscapitalistas orientados hacia el régimen del buen vivir o *sumak kawsay*, claramente diferenciado de todo economicismo.

Las diversas funciones de la agricultura y sus relaciones con el territorio

La agricultura tiene varias funciones. La primera debe nutrir a la población, aspecto que supera perspectivas exclusivamente cuantitativas. En la ley se fomenta la seguridad alimentaria dentro de una perspectiva de desarrollo capitalista, al propiciar la gestión empresarial de alta productividad, aunque se descuida que los daños ambientales y sociales (externalidades) devienen de la dependencia económica hacia un centro hegemónico. De este modo, se termina afectando la soberanía alimentaria y, de tal manera, destruyendo la noción de un territorio como garantía de una cierta autonomía de vida (energética, alimentaria).

La función recientemente mencionada plantea el problema del territorio en sus respectivas dimensiones: nacional, regional y, finalmente, global. Se deben evitar los transportes inútiles debido a las ventajas comparativas de los costos de producción (salarios más bajos, normas ambientales más liberales) o al *dumping*¹ de la sobreproducción capitalista. La dimensión territorial puede

1. El equivalente en español es venta a pérdida o competencia desleal.

ser diferente según los productos, eventualmente para el mismo producto, según las regiones y ofrecer diversas bases de comercialización, a condición de corresponder con el valor de uso y de no transformar los productos alimenticios en *commodities*.² Desde esta última lógica, la dimensión global no sería predominante, se reconocería a los territorios y se evitaría someterlos a la dinámica del capital financiero.

La segunda es la participación proactiva en la regeneración de la madre tierra (Pachamama), contra la destrucción ambiental general y sus consecuencias climáticas. Esta perspectiva puede concretarse de diversas maneras: prácticas agrícolas orgánicas, rotación de cultivos, protección de las fuentes hídricas (páramos, manglares, reforestación), entre otros aspectos. Aquí, el concepto de territorialidad adquiere importancia porque no se trata solamente de un aspecto geográfico o administrativo nacional, sino de una organización colectiva destinada a conservar la pluralidad de la riqueza productiva, en estrecho apego a otras características, –una de ellas la estética de la naturaleza–, según las identidades culturales y su vinculación con el territorio.³

La tercera función de la agricultura es asegurar el bienestar integral de quienes viven de esta actividad económica. Eso significa atender a un aproximado de 3 mil millones de personas en el mundo. De hecho, hoy en día, las diversas maneras de producir los bienes agrícolas conllevan una serie de inconsistencias. En el Sur Global, la agricultura campesina es predominantemente marginalizada, despreciada y relegada a las tierras de baja calidad; con difícil acceso al agua, al crédito y a la comercialización, lo que crea condiciones de trabajo penosas y difícilmente aceptables. Por mencionar ejemplos, en los monocultivos la pro-

2. El equivalente en español es materias primas o productos básicos, según el caso.

3. Una evidencia clara de un caso contrario a lo expuesto, que sirve como antecedente, se generó en 1996, cuando el Banco Mundial exigió a Sri Lanka abandonar el cultivo de arroz, porque costaba menos importarlo de Tailandia o de Vietnam. Por tanto, no solo significaba un ataque a su soberanía alimentaria, sino una agresión cultural a más de 3000 años de su historia, cultura, literatura, poesía y paisaje.

letarización del campesinado se realiza en condiciones laborales indignas. En el caso de los pequeños y medianos productores contratados por las grandes empresas (palma, azúcar, bananos), se crea una total dependencia respecto del capital agrario. Mientras que el modelo agrícola familiar del Norte (Europa, Estados Unidos), altamente mecanizado y con accesos importantes al crédito, promueve una integración total en el capitalismo, dominado crecientemente por el capital financiero, tanto para los insumos como para la comercialización. En consecuencia, se favorece a la pérdida de autonomía y a un alto grado de vulnerabilidad frente a los precios internacionales (Amin 2015, 14-7).

Conviene referirse a la dimensión territorial, conforme el proceso histórico del capitalismo. Se puede puntualizar que con la acumulación primitiva se indujo a la destrucción de los *commons* (terrenos comunales) y a la desappropriación de las tierras campesinas, lo que obligó a una parte de los campesinos a migrar hacia las ciudades, ante la incapacidad real de asegurar un trabajo digno, la reducción constante de los espacios de cultivo y las condiciones laborales lamentables. En la actualidad, el proceso capitalista de desterritorialización se mantiene, pero a gran escala y bajo monopolios generalizados (Amin 2015, 14-34); este incluye no solo la expropiación, sino masivos procesos de colonización territorial y afectación de las identidades comunitarias.

Por su parte, las reformas agrarias socialistas, como en China (1953-1960) y en el Vietnam (1978), habían redefinido el territorio por medio de la propiedad colectiva de las comunas. Al inicio de las reformas de Deng Xiaoping y del Doi Moi (Vietnam) no se cambió lo esencial de esta definición y se establecieron con los campesinos solamente los contratos de usufructo a largo plazo. De esta manera, se evitaba nuevos procesos de concentración de las tierras. Sin embargo, la lógica del mercado y la fuerza del capital financiero cambiaron la situación y las últimas leyes permitieron que los campesinos vendieran sus derechos de usufructo; por lo tanto, se redujo el carácter social del territorio y se perjudicó abiertamente el bienestar de este importante sector de la economía.

La coexistencia entre dos modelos

Retomando el tema de la *Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* del Ecuador, su preponderancia economicista hace suponer una coexistencia entre los dos modelos de agricultura: la campesina-indígena, para la alimentación cotidiana de la población, y la agroexportadora de monocultivos. Es innegable que estos dos modelos, en la realidad, son competitivos y contradictorios, e implican concepciones diferentes del territorio.

El monocultivo se desarrolla en detrimento de la agricultura campesina. El poder económico y político del sector agroindustrial es mayor que el de los pequeños agricultores. En consecuencia, el desarrollo de la agroindustria de exportación conllevará a la subordinación de la agricultura al capital global y los procesos de desterritorialización que este impone. De este modo, los aspectos integrales de la *Ley de Tierras Rurales y de Territorios Ancestrales* son secundarios, inclusive cabe el riesgo de que no se apliquen. En definitiva, se trata de una relación de fuerzas particularmente desigual y que perjudican a la agricultura campesina e indígena.

Lo único que se vislumbra con claridad es que la *Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* no desestructurará una herencia de procesos productivos de monocultivo, pues la inserción de nuestra sociedad en el capitalismo contemporáneo así lo condiciona. Anteriormente, los modelos desarrollistas de la CEPAL fracasaron por no dimensionar el carácter desigual y monopólico de las estructuras capitalistas del orden mundial de entonces. En la actualidad, esta ley reproduce la misma limitación, en un momento histórico distinto. Por lo tanto, resulta insuficiente para fortalecer, en la práctica, la agricultura familiar campesina, los saberes ancestrales y la soberanía alimentaria; pues no caracteriza exhaustivamente el alto nivel de vulnerabilidad de nuestras sociedades respecto a las arremetidas del capital en tiempos de globalización socioeconómica.

Los temas hasta el momento abordados a partir de una contextualización de la ley ecuatoriana, dentro del sistema capitalis-

ta global, implican la necesidad de un abordaje de la noción de territorio, a partir de otros significados y perspectivas. Por este motivo se comparte algunos referentes de índole teórico.

El concepto de territorio en la perspectiva filosófica y social contemporánea

El territorio es de aquellos conceptos integradores que caracterizan una perspectiva más de concreción que de abstracción. En esa dinámica de análisis, se considera la postura que comparte Luciano Martínez (2012), al precisar que, inicialmente, el territorio estuvo delimitado dentro de la geografía y que, en la actualidad, contiene una confluencia interdisciplinaria que incluye a las ciencias sociales. Martínez toma esta argumentación principalmente de Bernard Pecqueur, conforme la siguiente cita:

el territorio no es una escala geográfica de coordinación entre actores (escala infrarregional, cantonal...) sino una dimensión que se sitúa entre el individuo y los sistemas productivos nacionales. El territorio es entonces más que una red, es la constitución de un espacio abstracto de cooperación entre diferentes actores con un anclaje geográfico para engendrar recursos particulares y soluciones inéditas (Pecqueur 2000, 15 citado en Martínez 2012, 13).

El territorio como producción social

En el territorio cobran materialidad los procesos generadores de estructura, como también los desestructuralizantes. Metodológicamente, el tema es posible analizarlo desde una fértil combinación de *habitus*⁴ y rizoma,⁵ del marxismo y del poses-

4. Se toma en consideración la propuesta de Pierre Bourdieu, en tanto ámbito estructurado y estructurante. Bourdieu (1991) concibe al *habitus* como un conjunto de relaciones que se establecen en el complejo mundo de la práctica; entendida esta no como un conjunto de acciones dispersas, sino desde una perspectiva sistémica de lo social, que articula las relaciones y los actos en estructuras. Estas no son simples abstracciones,

tructuralismo. Toda existencia sociocultural está atravesada por la territorialización. En esa línea analítica, procede definir al territorio como un producto social, en estricto apego a relaciones de poder y sus diversas dimensiones: económicas, políticas, geográficas, entre otras. Entonces, el territorio responde a las caracterizaciones y configuraciones que los distintos grupos humanos construimos por medio de la variedad de relacionamientos dinámicos, plurales y globales.

En la historia de los pueblos indígenas, por ejemplo, el territorio ha sido un elemento clave de su existencia, tanto para la relación con la naturaleza como para su organización social y sus expresiones culturales. Es el espacio de la vida colectiva. Desde una perspectiva similar, Beduschi Filho Carlos (2007) define el territorio como construcción social, determinado por un conjunto de interacciones que moldean, a lo largo del tiempo, sus identidades y formas particulares de relación. Es por eso por lo que definir un territorio indígena o campesino en términos casi exclusivos de productividad significa reducir de la realidad.

El concepto de *habitus*, si bien Bourdieu no lo colocó como territorio, permite comprensiones que articulan lo social con lo geográfico; es decir, ayuda a precisar un conjunto de relaciones de poder, de interacciones sociales y de rituales, en estricta conexión con las conformaciones territoriales, tal y como lo entiende Luciano Martínez (2012). De este modo, las estructuras no se re-

como en el estructuralismo, sino que cobran funcionamiento en lo real y obedecen a procesos; es decir, a construcciones permanentes, como en el caso agrario de territorialización y desterritorialización.

5. En este caso, si bien es un concepto originado en la biología, como un sinónimo de raíz, interesa la formulación y desarrollo trabajados por Gilles Deleuze y Felix Guatarri (2007). El rizoma propende a una visión diferente, puesto que supera el concepto de estructura, sin excluir su utilidad analítica. En esa perspectiva, la realidad se construye y desconstruye, se estructura y desestructura. Lo medular en el rizoma es que constituye un mapa abierto, donde se tejen y articulan multiplicidad de relaciones, pero sin omitir las fugas y las desarticulaciones. En el rizoma coexisten órdenes abiertos y fugas que caotizan lo estructurado. Desde esta comprensión, el cambio social no es un fin último, sino un devenir constante e indetenible que impide, por ejemplo, considerar el territorio como un hecho inmóvil. Así, lo agrario son procesos de territorialización y desterritorialización.

ducen a ámbitos de abstracción, sino que cobran la dinamicidad desde lo concreto mediante el sentido práctico.

Entonces, en la dimensión de lo social, el territorio está estructurado conforme relaciones sociales y, al mismo tiempo, es una instancia estructurante de esas relaciones. La propuesta de Bourdieu facilita articular a los actores sociales con sus relaciones en el espacio, y comprende que tales acciones son estructuradas, pero también como instancias que cobran estructuración por el territorio. Así, en las comunidades indígenas, la pertenencia grupal se define por medio del territorio y este adquiere su sentido por la existencia misma de la comunidad, su historia y sus transformaciones. De hecho, podemos recordar la definición de Guy di Meo del territorio como “una apropiación económica, ideológica y política (entonces social) del espacio” (1998, 107).

El territorio, bajo la exposición compartida, no es ajeno a los procesos clasistas de las civilizaciones o a los modos de producción. Ejemplificando lo mencionado, el territorio de una sociedad esclavista no es el de una sociedad feudal. Igual consideración puede hacerse respecto del capitalismo, donde su conformación responde a etapas diferenciadas: la mercantilista o de acumulación originaria, cuya organización territorial se sustenta en reinos; la industrial o de organización territorial nacional; y la científico-técnica, con los respectivos procesos territoriales de globalización. Los monocultivos de exportación, como se han desarrollado en Ecuador, entran en esta última etapa, integrados en un mercado global, hoy en día, de monopolio generalizado, destruyendo los territorios ancestrales y estableciendo relaciones sociales sobre una base de valor de cambio y de explotación de la naturaleza. En la relación de fuerza entre estos dos sistemas, una legislación que no tiene este factor en consideración tiene pocas posibilidades de una aplicación concreta.

Construcción, deconstrucción y reconstrucción del territorio

Los territorios no son una realidad inmóvil y se desarrollan de manera dinámica. Debe tenerse en cuenta las contribuciones del posestructuralismo que conciben la realidad desde procesos de territorialización-desterritorialización-reterritorialización, como construcción de múltiples órdenes y múltiples caos. Para esta corriente, los procesos no deben analizarse desde su composición estructural, como si se tratara de formaciones arbóreas, claramente verticales. Por el contrario, se debe concebir a los territorios igual que mesetas, en las que se tejen y expanden raíces, en dinámicas de múltiples encuentros y fugas.

Desde los aportes de Deleuze y Guattari (2007), se usa el concepto de territorio reiteradamente, como una dimensión en constante construcción, deconstrucción y reconstrucción. De este modo, explican el concepto de raíz (rizoma) como líneas de segmentaridad, que están territorializadas (ver ejemplo abajo), pero que rompen las dinámicas configuradas; desterritorializándose, y reconfigurándose en otras, en claros procesos de reterritorialización. Sin embargo, la globalización financiera acaba con esta dimensión y crea un espacio mundial que supera toda territorialidad particular.

Para un mejor entendimiento, los autores comparten explicaciones con base en lo que las hormigas, orquídeas y avispas hacen en sus procesos existenciales.

Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal, que, aunque se destruya en su mayor parte, no cesan de recomponerse [...] La orquídea y la avispa hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso solo es válido al nivel de los estratos paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización vegetal del otro". (Deleuze y Guattari 2007, 15-6).

A partir de esta concepción, se describen territorios inspirados en lo biológico, sin olvidar que en las construcciones sociales se integran factores de índole socioeconómico y sociopolítico. Para una comprensión adecuada de lo citado, se aborda al rizoma desde relacionamientos nómadas. Las sociedades originarias fueron estrictamente rizomáticas, pues organizaban su vida conforme las condiciones de sobrevivencia basadas en los procesos de recolección y carroña; la inmovilidad las hubiera extinguido. El hecho de moverse no impidió relacionarse, sino ordenarse, desordenarse y reordenarse conforme sus conexiones y prácticas con el territorio, claramente matizadas por trayectos sociales en diversas espacialidades y ambientes. Es decir, la noción de territorio es dinámica.

El fenómeno de movilizarse desterritorializa, pero no absolutamente, pues no existe el abandono total de lo construido en sociedad. Por tanto, el poblamiento de un nuevo territorio implica una reterritorialización u ocupación del espacio desde el dinamismo y el reconocimiento de los cambios y las diferentes proyecciones que se generan. Es decir, lo social cambia conforme las múltiples movilidades, relaciones y fugas hacia plurales devenires.

Muchas comunidades indígenas han sostenido sus realidades comunitarias bajo características del nomadismo. Los pueblos amazónicos son una demostración de lo mencionado. Sin embargo, deben atravesar también desterritorializaciones provocadas por el imperio del capital globalizante, que está coartando la multiplicidad de relacionamientos con el territorio y naturaleza amazónicos. Las tierras ancestrales se definen en términos de la necesaria reproducción social del grupo y todo peligro se vive como una agresión. Es el caso de las actividades petroleras, mineras o de monocultivos.

El sedentarismo, desde una interpretación rizomática, no implica inexistencia de movilidad. No hay posibilidad social desde lo estático. El movimiento responde a diversas dimensiones de la práctica; sin estas no existe posibilidad alguna de relacionamiento. La praxis se construye por el conjunto de acciones y relacio-

nes en plena movilidad. La movilización ha promovido cambios y devenires estructurados y caóticos, al mismo tiempo. El mundo contemporáneo ha recobrado la condición inicial de movilidad. Hay poblaciones humanas que logran atravesar el mundo a velocidades insospechadas. Las sociedades sedentarias, desde la globalización, también han sufrido movilidades desterritorializantes y desestructurantes, como acoplamiento a las estructuras capitalistas; tan viejas y tan nuevas, como lo entenderíamos desde el *habitus*.⁶

La afirmación reciente no debe encaminar a definiciones equivocadas. No siempre lo desterritorializante está en función de la negatividad y desde el capitalismo. Las emancipaciones sociales son también estrictamente desterritorializantes y desestructurantes: el Foro Social Mundial propone un nuevo orden territorial, que requiere de otro mundo, de procesos más libres y de civilizaciones más integrales; sostenidas en el respeto a las pluralidades socioculturales y a la diversidad biológica del planeta. En la lucha contra el capitalismo se requiere desterritorializarse y reterritorializarse en órdenes plurales de comunidad y de bienes comunes (Houtart 2013).

La postura posestructural es una oposición contra el dualismo cartesiano, como también a las interpretaciones que fracturaron la naturaleza de lo social. La modernidad, si bien sustentó su comprensión de lo social en paradigmas de la biología, descuidó abordar, lo social, desde su condición de diferencia. Deleuze y Guattari, por el contrario, fomentan un marco interpretativo y metodológico integrador, pero potenciador de las condiciones de diferencia. Es decir, lo social está integrado a lo natural a partir de múltiples tejidos y fugas. Se trata más de procesos nómadas, característicos de las especies animales.

6. Un ejemplo de estos acoplamientos a las estructuras capitalistas puede verificarse, en Ecuador, en el caso del Íntag, donde se enfrentan la lógica del territorio comunitario frente a la de la explotación minera que, como en el caso de la agricultura industrial de exportación, se inscribe en el marco de la globalización capitalista (López Oropeza, 2012).

El ser humano, pese a sus épocas de sedentarismo, nunca abandonó su condición de movimiento, de considerar al territorio más como espacio que como lugar. Michel de Certeau (1996) realizó esta diferenciación: el lugar es fijo, mientras que el espacio es movilidad. De igual manera lo conciben Deleuze y Guattari (2007), el territorio como rizoma (raíz) se produce desde condiciones nómadas, de devenires abiertos. Conforme la propuesta de Deleuze y Guattari, la desterritorialización caracteriza a la mayoría de las especies, incluso a la humana, mucho antes de la globalización.

Adicionalmente, no se puede aceptar la desaparición de los “meta-relatos” como ciertos adeptos de un determinado posmodernismo lo pretenden. Al momento que el capitalismo se establece sobre bases materiales que le permitan ser un sistema-mundo, según la expresión de Immanuel Wallerstein (2005), negar la existencia de sistemas y de estructuras asoma como funcional a su lógica de oligopolio. El aporte posestructural corrige la condición determinista del estructuralismo, en tanto concibe la construcción social desde sus capacidades de revolucionar estructuras y sistemas. La postura posestructural, además, reintroduce a la subjetividad-subjetivación como procesos prioritariamente de praxis social; claramente diferenciados de comunitarismos y particularismos que conducen al aislamiento y al fanatismo cultural. De ahí el concepto posestructural de singularidad, contrapuesto a cualquier significado de corte privado. La singularidad es integralidad que fluye en un amplio tejido de multiplicidades. Como lo han demostrado los pueblos indígenas en su praxis histórica de resistencia cultural; aspecto que lo precisaremos al referirnos al concepto de territorialidad.

En resumen, podemos concluir que el territorio es al mismo tiempo una realidad estructurada por los actores sociales y estructurante de sus acciones (P. Bourdieu), y una entidad dinámica en perpetua elaboración y transformación (G. Deleuze y F. Guattari).

La territorialidad

La concepción de territorialidad fue uno de los más significativos aportes de los movimientos indígenas visibilizados a partir de la década de los años 90 del siglo pasado, como una contrapartida respecto de las visiones de reforma agraria y campesinado de los procesos de lucha precedentes. No puede descartarse la influencia que ejercieron los pensamientos marxistas y posestructurales, por medio de militancias de corte sociológico y trabajos de campo etnográficos-antropológicos. Sin embargo, las propuestas latinoamericanas supieron articular estos legados del pensamiento occidental y, simultáneamente, diferenciarse desde sus parámetros culturales.

Desde una postura más filosófica y en estrecho diálogo con las filosofías de pueblos indígenas, Raúl Prada, de Bolivia, considera que el tema de la territorialidad implica analizar los diseños comunitarios de los pueblos nativos de América Latina. En esta tónica, este autor deja en claro la condición de comunidad que encierra el concepto de territorialidad, pero una comunidad que concibe la tierra integrando aspectos tanto físicos como simbólicos. Esta apreciación permite articular la definición del territorio de J. Bonnemaïson: “espacio cultural, espacio geosimbólico, cargado de afectividad y de significación” (1981, 257).

Desde esta perspectiva, la territorialidad se inserta en las cosmovisiones de los pueblos originarios.

La territorialidad forma no solo el comienzo, la herencia, la tradición, nuestra morada, donde compartimos con plantas, ríos, bosques, cerros, animales, el destino definido por los dioses en guerra entre el orden y el caos, produciendo del caos el orden, de la desorganización la organización, convirtiendo la eternidad de los tiempos en devenir (Prada 2008, 71).

La interpretación conceptual de este autor es una combinación de los significados de los pueblos indígenas con los del pensamiento deleuziano, al tejer todo ese campo de cosmovisión con

el devenir, lo que la *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* parece precisamente excluir, conforme los determinantes expuestos en los art. 118 y 120. Armando Bartra señala lo mismo para el caso de México (EC 2016, 108).

Por nuestra parte, la propuesta de Raúl Prada exige algunas clarificaciones. Se requiere puntualizar la estrecha vinculación del concepto territorio con el de praxis, puesto que es acción-reflexión y pensamiento-concreción. La praxis es la capacidad social de transformar la realidad, como también, la articulación entre lo abstracto y lo concreto, entre teoría y práctica. En términos sociológicos, la praxis ha sido el sustento diferenciador respecto del idealismo y la conexión directa del pensamiento con su condición material de existencia. Así, por medio de la praxis se ha tomado distancia de aquellas posturas mecanicistas del materialismo y, por qué no decirlo, de los principios epistemológicos del positivismo científico. De esta forma, en la praxis se genera la dialéctica entre sujeto y objeto, entre subjetividad y objetividad. De igual manera, se concibe la necesidad de desarrollar pensamiento crítico para los correspondientes procesos de transformación. Para el efecto, puede revisarse las *Tesis de Carlos Marx sobre Feuerbach*.

El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco el concibe la actividad humana como una actividad objetiva... Por tanto, no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica. [...] La vida social es en esencia práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (Marx 1974, 7-9).

En consecuencia, el territorio es una construcción multidimensional, fruto de un conjunto de actividades no solamente económicas, sino también sociales, políticas, culturales, religiosas. Cada construcción es dinámica y los cambios son inherentes al concepto de territorio. La pregunta es: ¿cuáles son los actores de los cambios y en función de qué intereses?

Comunidad, sociedad y territorio

Otra de las clarificaciones que debe puntualizarse, luego de lo compartido por Prada, es la perspectiva comunitaria. El marxismo hizo también una ruptura con el concepto clásico de confundir comunidad con sociedad, propio del pensamiento moderno. Se intenta comprender la revolución como bien común, desde un enfoque contradictor al de sociedad, que mantiene el orden imperante, el cual se sostiene más desde la estabilidad conservadora que desde el cambio revolucionario (Álvaro 2012). Esta postura de comunidad implica la propiedad y el uso colectivo del territorio, en contraposición a la historia clasista que la edificó desde lo privado, en detrimento del interés público.

Al respecto, Roberto Esposito cuestiona todas aquellas posturas que identifican la comunidad como posesión-propiedad, principalmente, sobre el territorio, cuando se trata de lo contrario. La comunidad no define propiedad alguna, como se ha acostumbrado a interpretar, es lo opuesto a lo propio, se delinea en lo público o el compromiso de reciprocidad con el otro. Entonces, lo común, conforme la raíz latina *commune*, concierne a todos. “Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino un deber o una deuda” (Esposito 2012, 29).

La confusión que destaca Roberto Esposito puede corresponder con los procesos colonizadores que Europa extendió a otras latitudes. Previo a la colonización, no se cuenta con significados de propiedad o posesión, conforme la noción occidental de la época, en cuanto al uso de la tierra por parte de los pueblos originarios de América. La ocupación incaica, inclusive, concebía al terri-

torio como un dominio diferente al desarrollado por la soberanía de occidente. Dentro de sus concepciones, está el servicio público en beneficio de todos los pueblos, incluso los conquistados.

Sin embargo de lo mencionado, Raúl Prada destaca el *ayllu*⁷ como generador de territorialidad, con base en la producción de redes sociales determinadas por relaciones de parentesco, claramente diferenciado de los procesos estatales del incario. Es una configuración de clanes y linajes, en conexión con deudas y donaciones, circuitos de hermanos y encadenamientos de compromisos. De este modo, siguiendo con el aporte de Prada (2008), el *ayllu* es una complementariedad de territorios. Un “archipiélago andino” que evitaba la conformación de Estados, pues se componía como espacio de circularidades y reciprocidades, unido por el nomadismo, por tanto, contrarios a la centralidad estatal. “Es sugerente la forma en que el *ayllu* logra dar lugar a una enorme movilización poblacional en momentos clave del ciclo agrario sin necesidad de recurrir a la coerción estatal” (Prada 2008, 76).

Esta postura, nuevamente, coincide con la reflexión de Deleuze y Guattari, al afirmar que la condición nómada de los pueblos responde a expansiones territoriales por medio de máquinas de guerra anti Estado, conforme lo definía Pierre Clastres (1978). No utiliza el término de guerra a partir del uso clásico del militarismo, sino como resistencia a la estandarización que se impone desde las sociedades Estado (Deleuze y Guattari 2007, 366).

En términos de la conceptualización de comunidad, procede deducir el nivel de coincidencia entre lo sugerido por Prada y lo desarrollado por Jean-Luc Nancy (2000). El significado de comunidad que Nancy plantea, por ejemplo, no reproduce una sociedad comunista, sino procesos marcados por singularidades. En este caso, la comunidad es estrictamente singular. La propuesta se asemeja al rizoma como multiplicidad y singularidad. Jean-Luc Nancy profundiza el tema de la comunidad de manera di-

7. Comunidad andina de familias extendidas con raíz en la organización social incaica a escala local.

ferenciada del comunismo, pues lo concibe, como una versión homogeneizante. Para este autor se trata de superar el horizonte comunista. Se trata de entender a la comunidad como singular e indivisible, ajena al ámbito de los átomos. La comunidad es producción compartida de éxtasis, contraria a lo absoluto. Coloca en perspectiva de diálogo a los cuerpos, voces y escrituras. Es aquello que considera también lo general.

Hasta el momento hemos abordado los conceptos de comunidad como ajenos al patrimonio privado y al concepto de totalidad impuesto por la modernidad y por ciertas posturas del comunismo. No inducimos al diseño de proyectos que eliminan, autoritariamente, toda forma de propiedad privada, pero tampoco a que la propiedad privada sea asimilada maquiavélicamente como la esencia de la sociedad-comunidad, en estricto apego a la confusión moderna de los significados. El capitalismo ha impuesto una modernidad economicista como bien social-comunitario, encubriendo su orden preponderantemente privado. Se supone que el capital produce riqueza social, pero oculta dicha producción en monopolios extintores de cualquier perspectiva de comunidad. En otras palabras, el capital y su economicismo promueven una falsa vocación de lo común, que se ha traducido históricamente por despojo de territorios. Este sesgo es más evidente en la globalización neoliberal, cuando reduce significativamente el rol del Estado en el funcionamiento económico y eleva a lo privado como la instancia definitoria y global de sociedad.

La fuerte carga economicista, presente en la *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales*, pese a los respectivos reconocimientos de la propiedad comunitaria y ancestral, instrumentaliza a la sociedad ecuatoriana y a su diversidad cultural y ambiental dentro del sistema mundo capitalista. Con esta perspectiva, resulta sumamente utópico concretar la transformación social. En esa tónica de análisis, se concuerda con las críticas marxistas en torno a la necesidad de superar posturas utópicas, sobre todo, si el propósito es revolucionar. En otras palabras, lo que se concretaría no es más que el refuerzo de nuestra inserción

en las dinámicas capitalistas, con el supuesto de favorecer al sector agroexportador. Respecto de las propiedades comunitarias y ancestrales, lastimosamente, serán postulados reducidos a textos, con muchos inconvenientes y mínimas garantías reales para su aplicación y, peor aún, sostenimiento.

No valen tampoco los discursos hacia el comunismo en forma de centralización social. Desde esa noción se estaría imponiendo una perspectiva homogeneizante. En el mundo occidental se produjeron propuestas sociales a partir su parámetro civilizatorio y una concepción centralizada del Estado (jacobinismo radical). En ciertos postulados comunistas, no se logró cambiar estas nociones y comprender que existieron realidades de índole comunitaria, desde sus condiciones estrictamente prácticas y singulares, nada homogéneas. En consecuencia, tampoco hubo un comunismo primitivo, sino pluralidad de comunidades originarias.

El presente análisis se lo direcciona conforme a los parámetros constitucionales de 2008 en Ecuador, los cuales promueven multiplicidad de singularidades, de comunidades, pueblos y nacionalidades, articuladas mediante la plurinacionalidad y la interculturalidad, contenidos en franca subordinación en la ley. Es curioso que en países como China y Vietnam, que entendieron la necesidad de salir de la colectivización radical para la producción agrícola y que iniciaron los contratos entre las comunas y las familias campesinas. Sin embargo, no entendieron que la misma lógica debería orientar las relaciones del Estado central con las minorías étnicas.

Del mismo modo, debe entenderse la propuesta que nos compartiera Roberto Esposito. Lo común difiere de lo privado y propio, es más bien un compromiso con la alteridad, con la convivencia bajo términos de reciprocidad. La comunidad implica deudas, tal y como lo aplicaban también los pueblos indígenas. Dentro de este significado, Emilia Ferraro (2004) analiza las relaciones de don y deuda y aplica rigurosamente las contribuciones de Marcel Mauss, al realizar el estudio de caso en la comunidad

de Pesillo. La formulación de soluciones, en torno a las problemáticas de una realidad agraria funcional al sistema-mundo, no pueden afrontarse únicamente desde ejemplos o particularidades como las de Pesillo, lo que se intenta es abrir una ruta que incorpore procesos desde una concepción de comunidad que es reflexionada desde su significado de reciprocidad, posicionada en el debate actual sobre la temática.⁸ En la Ley el concepto de reciprocidad, su amplio significado para las relaciones sociales en contextos de ruralidad, está prácticamente ausente, pues es inexistente en la lógica economicista.

Conclusiones

Lo expuesto no se dirige a equiparar la gestión actual con la de otros gobiernos y modelos económicos. *La Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* integra aspectos que antes no fueron siquiera considerados. No obstante, la problemática, en materia de agricultura familiar, de comunidades productivas, de saberes ancestrales y producción y de identidades culturales diversas respecto a lo agrícola y territorial termina asimilándose al sistema-mundo capitalista. La crítica tampoco intenta descuidar el alto nivel de complejidad que el tema encierra. Lo que se ha expuesto es la limitación del enfoque que mantiene una perspectiva prioritariamente economicista, que no proyecta alternativas a la crisis civilizatoria del capitalismo. La Ley puede contener principios contrarios al neoliberalismo en su intento de fortalecer el Estado central, pero no logra proyecciones poscapitalistas, y por eso no soluciona las contradicciones entre las dos lógicas de territorio, ni plantea la desigualdad entre ambos.

8. Matizando lo mencionado, es preciso ejemplificar la propuesta con experiencias en otras regiones. Ya antes, desde 1945, la reforma agraria del Vietnam del norte se construyó sobre la base social de los antiguos langs (pueblos), que sirvieron de espacio de organización de la producción colectiva y de la administración descentralizada, lo que fue una de las causas de su éxito económico, social y cultural (Houtart, 2009).

En materia de agricultura familiar e indígena, en un texto anterior, se reconoce que en los dos Planes Nacionales del Desarrollo existe una base bastante elaborada sobre el tema (Houtart y Laforge 2016); sin embargo, la propuesta dominante de la política agraria promueve la redistribución de los ingresos sin alterar la estructura (bonos humanitarios e inversión social para luchar contra la pobreza). En esa dirección, la política agraria propende más a fortalecer la agroexportación desde una concepción principalmente macroeconómica, por el carácter inaplicable de la ley dentro del contexto actual de las relaciones de fuerzas que por las disposiciones de la ley (compras y ventas de la tierra a precio de mercado, venta a corporaciones extranjeras, prohibición de ocupaciones de tierras, etcétera).

En términos territoriales, Luciano Martínez (2010) reforzaría lo mencionado, al concebir al territorio desde su condición social. Para este autor, no se trata tan solo de mejorar las condiciones de vida de la población local, sino de establecer el nivel de organización, compromiso y capital político que caracteriza a sus actores (16). En esa línea, plantea que las políticas públicas tienen como desafío prioritario propiciar procesos de gobernanza, que beneficien a los sectores más vulnerables de la sociedad (16). Para el efecto, concluye el autor, en la necesidad de redes de inversión social, relaciones de solidaridad, reciprocidad y cooperación y de vínculos internacionales. Estas afirmaciones las matiza desde el reconocimiento de que lo territorial implica la existencia de multiplicidad de actores como de estrategias (17).

La última referencia a Martínez invita a posicionar el concepto de territorialidad. El movimiento indígena ecuatoriano, mediante una propuesta realizada por el CODENPE,⁹ promueve el concepto de territorialidad como: “la interacción dinámica entre cultura y su medio ambiente” (Zeas et al. 2006, 13). Desde esta integralidad, comprenden la territorialidad como un sistema dentro del cual interactúan sinérgicamente cinco dimensio-

nes: “socio-cultural, ecológica-territorial, física-espacial, económica productiva y política-administrativa” (13).

En términos sintéticos, una Ley de Tierras debería integrar las tres funciones de la agricultura: producción cuantitativa y cualitativa de alimentos, regeneración de la madre tierra y bienestar de los trabajadores de la tierra, teniendo en cuenta la pluridimensionalidad de los territorios en cada una de estas funciones y desvinculándose de la lógica de la globalización capitalista. Las disposiciones concretas tendrían que proponer transiciones hacia esta meta, como una reforma agraria (posesión de tierras y formas organizativas del trabajo, papel de las mujeres, planificación democrática de las infraestructuras sociales y culturales, comercialización reduciendo los intermediarios; soberanía alimentaria, redes de comunicación viales rurales, relaciones ciudad campo y otros aspectos). De este modo, la territorialidad, como base de estas políticas, se integraría como parte esencial de la obra.

Bibliografía

- Álvaro, Daniel. 2012 “El concepto moderno de comunidad”. Ponencia presentada en el Segundo Foro de Sociología de la Asociación Internacional de Sociología, Buenos Aires. 1-4 agosto.
- Amin, Samir. 2015. “Food Sovereignty and the Agrarian Question: Constructing Convergence of Struggles within Diversity”. In *The Struggle for Food Sovereignty-Alternative Development and the Renewal of Peasant Societies Today*, editado por Remy Herrera y Kin Chi Lau, 14-34. Londres: Pluto Press.
- Bartra, Armando, Santiago Milson Betancourt y Walter Porto-Gonçalves. 2016. *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio: Con los pies en la tierra*. CDMX: Itaca / Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Xochimilco).
- Beduschi Filho, Luis. 2007 “Participação e Aprendizagem Social em Processos de Desenvolvimento Territorial Rural: Evidências de Dois Estudos de Caso no Brasil”, *Revista Econômica do Nordeste, Fortaleza* 38 (2) (abril-junio): 259-75.

- Bonnemaison, Joël. 1981. "Voyage autour du territoire". *Espace Géographique* 10 (4): 249-62.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Daza, Esteban, y Alejandro Santillana. 2016. *Ley de tierras rurales y territorios ancestrales*. Quito: Observatorio de Cambio Rural.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano: 1 Artes de hacer*. México DF: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guatarri. 2007. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Di Meo, Guy. 1998. "De l'espace aux territoires: éléments pour une archéologie des concepts fondamentaux de la géographie". *L'information géographique* (3): 99-110. París: SEDES.
- Ecuador. *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales*. Registro Oficial, No. 715, Suplemento, marzo de 2016.
- Esposito, Roberto. 2012. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda: Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: La comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.
- Harvey, David. 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Traducido por Juan Mari Madariaga. Quito: Institutos de Altos Estudios Nacionales (IAEN).
- Herrera, Remy, y Lau Kin Chi. 2015. *The Struggle for Food Sovereignty*. Londres: Pluto Press.
- Houtart, François, y Michel Laforge. 2016. *Manifiesto para la agricultura familiar campesina e indígena en Ecuador*. Quito: IAEN.
- López Oropez, Mauricio. 2012. *Entre identidad y la ruptura territorial: El caso de Íntag*. Quito: Abya-Yala / Cáritas.
- Martínez, Luciano. 2012. "Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social". *Ciências Sociaes Unisinos* 48 (1) (enero-junio): 12-8.
- Marx, Carlos. 1974. *Tesis sobre Feuerbach*. Moscú: Progreso.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago: LOM / Universidad Arcis.
- Prada, Raúl. 2008. *Subversiones indígenas*. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas mundo: Una introducción*. Traducido por Carlos Daniel Schoeder. México DF: Siglo XXI.

Zeas, Pedro, Oswaldo Aguilar, María Augusta Espinosa, Germán Muenala, Luis Pijal, y Ana Lucía Tasiguano. 2004. *Territorialidad y gobernabilidad indígenas: Capitalización de la filosofía y práctica de la planificación, gestión y gobernabilidad de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. Quito: CODENPE.

¿Una integración latinoamericana a contracorriente?: Redes comunitarias de agua y reproducción de exclusiones culturales y territoriales

Emilie Dupuits

Introducción

En 2014, el gobierno del Ecuador aprobó una nueva Ley de Agua (EC 2014), después de más de dos años de debates y procesos de consulta en el país. Esa ley reafirma el rol de las Juntas de Agua Potable y Saneamiento (JAAPS) en la provisión del servicio básico en el sector rural, pero también clarifica el marco legal para su funcionamiento. Las organizaciones comunitarias de agua son comités de usuarios, frecuentemente en el sector rural, que proveen el servicio dentro de la comunidad. Desde una perspectiva teórica, Ostrom (1990) definió principios claves de esos sistemas comunitarios tales como: democracia local, reciprocidad y autonomía frente al Gobierno. Las juntas de agua representan una fuerza social importante en Ecuador ya que existen alrededor de 6.832 JAAPS según la Secretaria Nacional del Agua (SENAGUA), y proveen el servicio a cerca de 2'732.000 beneficiarios (García y Solís 2011).

Sin embargo, muchas organizaciones de la sociedad civil critican la nueva ley por su falta de precisión sobre el régimen comunitario, el nivel de autonomía frente a los gobiernos locales y la posición ambigua del Estado respecto a la privatización del agua (véase por ej. Ortiz Crespo 2016). Si bien la privatización del agua está prohibida por la ley y en la Constitución de 2008

(EC 2008, 318), el contexto de (neo)extractivismo vigente en el país y en la región revela el interés del Estado en desarrollar megaproyectos de hidroelectricidad y explotación petrolera o minera que podrían afectar los recursos en agua (Andrade 2013; Boelens et al. 2015).

En este contexto surgió en 2012 la Red de Organizaciones Sociales y Comunitarias para la Gestión del Agua del Ecuador (en adelante ROSCGAE) para representar los intereses de las JAAPS y promocionar el modelo comunitario de gestión del agua a escala nacional. ROSCGAE representa a 37 organizaciones de segundo grado¹ a nivel nacional mayormente ubicadas en regiones de la Sierra. ROSCGAE desempeñó un papel clave en los procesos de consulta a la sociedad civil para construir de la nueva Ley de Agua, como representante nacional de las JAAPS. Al contrario de otros grupos competidores que han presentado sus propuestas alternativas en representación de los movimientos indígenas, ROSCGAE se benefició de su posición neutral para influenciar de manera más directa el proceso de construcción.

La posición más neutral de ROSCGAE respecto al poder político se debe en gran medida a su integración regional dentro de la Confederación Latinoamericana de Organizaciones Comunitarias de Servicios de Agua y Saneamiento (en adelante CLOCSAS). Creada en 2011 en Perú e integrada por quince países de la región, CLOCSAS busca consolidar la “asociatividad”² entre las redes comunitarias de agua del continente e incrementar la visibilidad y el reconocimiento del sector comunitario. CLOCSAS tiene además como objetivo abrir nuevas alianzas con el sector privado e impulsar la cooperación de sus miembros con los gobiernos nacionales o locales. Sin embargo, detrás del discurso in-

1. Las organizaciones de segundo grado se refieren a agrupaciones a nivel sub-nacional de varias organizaciones locales, en este caso de juntas de agua potable y saneamiento de una provincia o región.
2. El término de asociatividad es una construcción propia de los líderes de la CLOCSAS y de sus aliados buscando la articulación a nivel nacional y continental de las organizaciones comunitarias de agua a través de federaciones e intercambios de buenas prácticas.

clusivo de los principales líderes de CLOCSAS se esconde una exclusión de los grupos más marginados del continente, en particular los actores promoviendo prácticas de gestión intercultural del agua. La uniformización de esas organizaciones y de sus modelos de gestión puede llevar a subestimar la diversidad local y a marginalizar ciertas categorías de actores.

Por lo tanto, ROSCGAE se enfrenta con una tensión entre su integración regional dentro de CLOCSAS y su anclaje nacional en un contexto caracterizado por una alta diversidad cultural³ y una politización de los debates sobre el agua. Este capítulo intenta contestar la pregunta: ¿En qué medida la integración regional de las redes comunitarias de agua en América Latina implica la reproducción de exclusiones culturales y territoriales? Este capítulo examina en específico cuáles son las visiones de la territorialidad que emergen mediante este proceso dual de integración regional y de reproducción de exclusiones. Nos referimos a la territorialidad como “el conjunto de conocimientos, prácticas, discursos, imaginarios e identidades que las personas o grupos de personas producen y reproducen en vínculo con el territorio que los rodea o que buscan controlar” (Waldmüller y Altmann, véase el capítulo introductorio de este libro). Dentro de las visiones que compiten o se complementan están la visión técnica y transnacional del territorio latinoamericano, la visión político-administrativa de la gestión comunitaria y la visión intercultural y cosmopolita a escala local.

Desde una perspectiva de geografía política sobre los movimientos sociales transnacionales (por ej. Cumbers et ál. 2008; Masson 2009), definimos el concepto de espacio de regionalización y profundizamos las nociones vinculadas de pluralismo territorial y exclusión transnacional. El método empleado consiste en un análisis empírico basándose en la colección de datos entre 2013 y 2016, con cerca de 40 entrevistas semiestructuradas rea-

3. Ver el capítulo de Carlos E. Gallegos-Anda en este libro para un análisis del marco de la plurinacionalidad en la Constitución de 2008 del Ecuador.

lizadas a líderes comunitarios y actores aliados, observaciones directas de eventos nacionales y regionales⁴ y de asambleas internas así como el análisis de documentos producidos por ROSCGAE y CLOCSAS. A partir de un análisis crítico del discurso, identificamos distintos modelos de gobernanza comunitaria del agua que circulan y están contruidos a través del continente, por cuáles actores y a qué escala.

Primero, exploramos las conceptualizaciones del territorio en la literatura sobre gobernanza comunitaria del agua en América Latina, y presentamos nuestro marco teórico acerca del espacio de regionalización. Segundo, analizamos el proceso de integración regional incentivado por CLOCSAS por medio del modelo de la asociatividad y su implicación para la inclusión nacional de ROSCGAE en las políticas públicas de agua. Tercero, analizamos las distintas dinámicas de exclusión, tanto cultural como territorial, que resultan de la regionalización de las redes comunitarias de agua y de un cosmopolitismo limitado. Finalmente, concluimos sobre el pluralismo de las visiones de la territorialidad que compiten en las redes comunitarias de agua, entre el imaginario del territorio latinoamericano, la inclusión del territorio político o la reivindicación del territorio intercultural y cosmopolita.

Territorio y agua: Entre integración regional y reproducción de exclusiones

La literatura enfocada en la gobernanza comunitaria del agua en América Latina provee perspectivas teóricas pertinentes sobre las múltiples definiciones del concepto de territorio. Además, el campo de la geografía política permite realizar un aná-

4. IV, V y VI Encuentros Latinoamericanos de Gestión Comunitaria del Agua (Paraguay 2013; Costa Rica 2014; Chile 2015); Semana Mundial del Agua (Suecia 2013); VIII Foro de los Recursos Hídricos (Ecuador 2014); I Congreso Interamericano de Gestión Rural del Agua y Saneamiento (Ecuador 2014); 21e Conferencia de las Partes de la Convención Marco de NU sobre Cambio Climático (Francia 2015).

lisis crítico de los procesos internos a las redes comunitarias de construcción de la territorialidad, los cuales están vinculados a visiones opuestas o en tensión. Adoptamos una perspectiva crítica sobre el concepto de territorio, partiendo de una concepción poswestfaliana que trasciende las fronteras del Estado-nación para abarcar otras identidades y representaciones, especialmente alrededor del agua.

Varios autores analizan el territorio como una construcción social que encierra luchas de poder entre actores con representaciones distintas de este. Boelens y otros (2016, 2) definen por ejemplo el territorio hidro-social como

el imaginario contestado y la materialización socio-ambiental de una red multi-escalar espacialmente delimitada dentro de la cual humanos, flujos hídricos, relaciones ecológicas, infraestructuras hidráulicas, medios financieros, arreglos administrativo-legales, e instituciones y prácticas culturales están definidos de manera interactiva, alineados y movi-
lizados a través de sistemas de creencias epistemológicas, de jerarquías políticas y de discursos naturalizadores.⁵

La construcción social del territorio es el objeto de luchas para la apropiación y el control sobre los recursos naturales, lo que conduce a posibles exclusiones y resistencias (Swyngedouw 2005). Desde una perspectiva ética y política, importa estudiar quienes son los actores o las élites que pretenden controlar y construir territorialidades específicas y a costa de qué otros actores. Romano (2016) menciona, sin embargo, que los conflictos no solo surgen entre actores de diferente naturaleza, sino también dentro de las propias redes comunitarias. Boelens (2007) subraya, por ejemplo, la necesidad de adoptar una perspectiva crítica al analizar los sistemas comunitarios de riego que traducen “la existencia de estructuras de poder que pueden caracterizarse por la permanencia de injusticias internas y estar vinculadas a intereses externos y relaciones de producción injustas en la sociedad entera” (132).

5. Todas las traducciones son propias de la autora.

Escobar (2008) destaca la inserción creciente de los actores comunitarios en configuraciones territoriales que van más allá de la escala local. Esas interacciones entre escalas contribuyen a producir un “pluralismo territorial” con territorios que se articulan, se superponen o se contradicen (Boelens 2009; Hoogesteger et ál. 2016). Budds y Hinojosa (2012, 120) hablan por ejemplo de “espacios hídricos” para dar cuenta de la superposición de varios imaginarios territoriales alrededor del agua según los actores y de sus usos del recurso. Otros autores estudian el pluralismo de los derechos de agua en los Andes que entra en tensión con los marcos legales estatales que tienden a uniformizar la diversidad local (Zwarteveen y Boelens 2014; Joy et ál. 2014; Roth et ál. 2015).

Las redes comunitarias de agua mantienen una relación ambigua con ese pluralismo territorial. Por un lado, las redes comunitarias de agua están asociadas, en la mayoría de los estudios, con los movimientos antiprivatización y por la justicia hídrica (Zwarteveen y Boelens 2014) que defienden una visión cultural del territorio. Sin embargo, por otro lado, algunas de esas redes reproducen una forma de tecnicismo sobre la gobernanza del recurso y una visión político-legal del territorio (Bakker 2007).

Esos diferentes enfoques sobre el concepto de territorio permiten delimitar cuatro dimensiones claves para nuestro análisis: el territorio como (1) constructo social, que (2) encierra relaciones de poder entre actores, implicando (3) exclusiones, marginalizaciones y resistencias, y (4) produciendo un pluralismo territorial.

La conformación de redes transnacionales de base por las organizaciones comunitarias de agua constituye un nuevo objeto de estudio. Escobar (2008) describe que la particularidad de esas redes reside en la gestión autónoma y la integración realizada por las organizaciones de base de la sociedad civil que son a la vez prestadores y beneficiarias de un servicio colectivo. Siguiendo la idea de un “localismo cosmopolita” (McMichael 2004), la categoría de redes transnacionales de base se refiere al rol activo de los actores locales para reapropiarse de los desafíos globales que les afectan directamente, mediante la toma de conciencia

de una causa compartida con otros actores locales previamente aislados (Batliwala 2002). Además, Appadurai (2000) menciona cómo esas organizaciones de base participan de un movimiento de “globalización desde abajo”, o “gobernanza global de base” (Kauffman 2016).

El cambio de escala en la acción de las organizaciones comunitarias de agua invita a centrar el análisis el concepto de espacio. Varios autores deploran de hecho la falta de integración de las dinámicas escalares en los trabajos clásicos de la sociología de los movimientos sociales (Agrikolianski y Dufour 2009). Masson (2010, 37) explica que:

si las relaciones y los procesos sociales que conforman la actividad de los movimientos sociales no son solamente desplegados dentro de un espacio sino también contingentes a este espacio, entonces la dimensión espacial de la organización, la acción y las reivindicaciones de los movimientos cuenta para el estudio de los movimientos políticos: son parte de la explicación.

Hoogesteger y Verzijl (2015) usan la expresión de “política escalar de base” para caracterizar la transición de lo local hacia lo transnacional, y subraya “como las organizaciones de base y los movimientos se inscriben en diferentes escalas espaciales con el fin de defender sus intereses, autonomía, derechos y voces”. Desde la perspectiva anglosajona de la geografía política, la escala está concebida como un constructo social creado por interacciones entre actores y sus relaciones de poder (Smith 1993; Harvey 1996; Swyngedouw 2004). Según Masson (2009, 117), “la constitución y la transformación subsecuente de las escalas son el resultado de proyectos sociopolíticos tanto como de luchas y contestaciones entre actores inscritos en relaciones de fuerza”. En nuestro caso de estudio, analizamos cómo los actores inscriben sus visiones de la territorialidad en escalas específicas entre lo local y lo transnacional, y las luchas de poder que resultan de este proceso.

Mathieu (2007, 133) define el espacio de los movimientos sociales como

un universo de prácticas y sentidos relativamente autónomo dentro del mundo social, y dentro del cual las movilizaciones están unidas por relaciones de interdependencia. Localizar de tal forma la actividad contestataria permite entender la dinámica interna de las relaciones que unen entre ellas las diferentes causas (y las organizaciones y militantes quienes les asumen y les hacen vivir).

El análisis escalar de las políticas transnacionales permite romper con los estudios clásicos de la ciencia política que se basan sobre modelos “*top-down*” (Andolina et ál. 2009). Si los espacios de los movimientos sociales pueden ser múltiples (Nicholls et ál. 2013), nos enfocamos en el espacio específico de regionalización.

De acuerdo a Routledge (2003, 337), la noción de “espacio de convergencia” se refiere a

los ideales forjados desde la experiencia afirmativa de las solidaridades en un lugar que tienen el potencial de estar generalizados o universalizados como modelo funcional para una nueva forma de sociedad que beneficie a la humanidad como ‘ambición global’. Sin embargo, los particularismos militantes están a menudo profundamente conservadores, quedando fijos en la perpetuación de las características de las relaciones sociales y solidaridades comunitarias.

A pesar del uso creciente de la noción de espacio de convergencia en los trabajos de geografía política (por ej. Routledge 2003; Cumbers et ál. 2008; McFarlane 2009), preferimos usar la noción de regionalización para dar cuenta de la construcción de solidaridades y reivindicaciones en común a lo largo del continente específico de América Latina.

Entonces, el espacio de regionalización traduce dos dinámicas complementarias entre “política de la diferencia y de la similitud” (Escobar 2008), que implican la construcción de reivindicaciones en común y la superación de los particularismos locales. La integración de los actores diversos pasa por inventar nuevas

escalas de identificación en los imaginarios (McFarlane 2009). Las redes de base se enfrentan al desafío del cosmopolitismo, entendido como el reconocimiento de la diferencia, la conexión de los actores y espacios y la integración de las prácticas cotidianas de las organizaciones de base (Beck 2004). La integración regional puede pasar por distintos mecanismos de uniformización de la diversidad de actores, jerarquización de las estructuras de toma de decisiones y armonización de prácticas de gobernanza del agua.

Sin embargo, la regionalización es un proceso turbulento por medio del cual ciertos principios construidos como universales pueden esconder la reproducción de desigualdades (Oslender 2016) o la imposición de un “particularismo dominante” (Masson 2009). Si la acción es transnacional, puede ser más intensa en unos lugares que en otros, y otorgar más o menos poder a unos actores marginalizando a otros (Cumbers et ál. 2008; Andolina et ál. 2009; Altmann 2016). Por lo tanto, es necesario analizar a profundidad los procesos de territorialización como parte de los estudios transnacionales (Conway 2008).

Finalmente, la construcción de visiones alternativas del territorio desde abajo no impide reproducir las desigualdades y exclusiones, sin embargo, invita a adoptar una perspectiva crítica sobre las redes de base. La acción transnacional implica de hecho designar a líderes comunitarios e insertarlos en nuevos espacios internacionales que se caracterizan por lógicas elitistas y profesionales que impactan a los movimientos de base. Según Baillie Smith y Jenkins (2011, 168), “los procesos de profesionalización neoliberal y de ONGización creciente contribuyen en des-cosmopolitizar los espacios cívicos globales al marginalizar y excluir los activistas de base, y al celebrar una élite y un cosmopolitismo instrumental y neoliberal del cual el aparente universalismo traiciona sus orígenes occidentales”. Además, Laurie y otros (2005) analizan cómo los líderes comunitarios cosifican” a las organizaciones de base en los espacios transnacionales, lo que produce una visión restringida de la diversidad local.

Tabla 1. Formas organizativas de los miembros de la CLOCSAS

Organización	Tipo de organización representada	Región
Asociación de Desarrollo Verde (ASOVERDE)	Comités de agua potable	32 comités Región de Chiquimula, Guatemala
Asociación Hondureña de Juntas de Agua y Saneamiento (AHJASA)	Comités de agua y saneamiento	Nacional, Honduras
Asociación Salvadoreña de Sistemas de Agua (ASSA)	Consejos de agua y saneamiento	Nacional, El Salvador
Federación Nacional de Agua Potable Rural de Chile (FENAPRU)	Asociaciones de agua potable rural	5 regiones (4 ^o , 5 ^o , 6 ^o , 7 ^o , 9 ^o), Chile
Federación Nacional de Cooperativas Prestadoras de Agua y Saneamiento de Bolivia (FENCOPAS)	Cooperativas de servicios de agua potable y saneamiento	4 provincias, Bolivia
Red de Organizaciones Sociales y Comunitarias de Gestión del Agua del Ecuador (ROSCGAE)	Consejos de agua potable y saneamiento	37 miembros sub-nacionales 15 provincias, Ecuador
Red Dominicana de Acueductos Rurales (REDAR)	Acueductos rurales	Nacional, República Dominicana
Sistema Integrado de Desarrollo Rural (SISAR)	Sistemas integrados de desarrollo rural	Región del Nordeste, Brasil
Federación Misionera de Comités de Agua Potable de Argentina (FEMICAP)	Cooperativas de agua potable	Región de Misiones, Argentina
Federación Nacional de las Organizaciones Comunitarias de Agua y Saneamiento del Perú (FENOCSAS)	Comités de agua potable y saneamiento	8 regiones, Perú
Federación Paraguaya de Juntas de Saneamiento (FEPAJUS)	Comités de saneamiento	3 provincias, 10 asociaciones, Paraguay
Unión Nacional de Acueductos Comunales de Costa Rica (UNAC)	Asociaciones administradores de servicios de agua y saneamiento Cooperativas de agua potable	6 uniones, Costa Rica
Confederación Nacional de organizaciones comunitarias de servicios de agua y saneamiento de Colombia (COCSASCOL)	Acueductos comunales Cooperativas de agua potable	Nacional, Colombia
Organización Panameña de Acueductos Rurales de Agua y Saneamiento (OPARSA)	Consejos de acueductos comunales	Nacional, Panamá
Red Nacional de Comités de Agua Potable y Saneamiento de Nicaragua (REDCAPS)	Comités de agua potable y saneamiento	11 provincias, Nicaragua

Fuente y elaboración propias.

En las siguientes secciones analizamos esa dualidad entre, por un lado, la integración regional de la diversidad de organizaciones comunitarias de agua en América Latina y en el caso específico del Ecuador y; por otro lado, la reproducción de exclusiones territoriales y culturales al margen del imaginario del territorio latinoamericano y político.

La asociatividad al servicio de la integración regional y de la inclusión política

Uno de los dos ejes del espacio de regionalización es la búsqueda de una integración territorial entre la diversidad de organizaciones comunitarias de agua a lo largo del continente. Analizamos primero cómo la Confederación Latinoamericana de Organizaciones Comunitarias de Servicios de Agua y Saneamiento (CLOCSAS) intenta construir un imaginario regional sobre el territorio latinoamericano mediante la noción de asociatividad. Analizamos después qué implica esa integración regional para la Red de Organizaciones Sociales y Comunitarias para la Gestión del Agua del Ecuador (ROSCGAE), miembro de CLOCSAS, en términos de inclusión política y de representación nacional.

Existe una cierta homogeneidad dentro de los miembros de la CLOCSAS puesto que está compuesta exclusivamente por las organizaciones comunitarias que proveen el servicio de agua potable y saneamiento en zonas rurales (Tabla 1). Esa delimitación excluye, por ejemplo, a las organizaciones de riego y a las organizaciones no gubernamentales (ONG) locales. Sin embargo, la categoría de organizaciones comunitarias de agua esconde una amplia diversidad institucional (consejos, cooperativas, asociaciones, comités, etc.) y política (campesinas, indígenas, sindicalistas, etc.).

Además, los miembros de la CLOCSAS se inscriben en una pluralidad de modelos de gestión comunitaria del agua que corresponden a diferentes discursos y prácticas. Un primer modelo

se caracteriza por prácticas de gestión intercultural e integrales del agua que son transversales a otros aspectos de la vida social dentro de la comunidad, además de la gestión técnica del recurso. Según Mato (2005), la interculturalidad implica el reconocer los derechos consuetudinarios vinculados a las costumbres y prácticas culturales que estructuran la vida de la comunidad y que son todavía influyentes, por ejemplo, en la región andina. En este modelo se inscriben mayoritariamente FENAPRU, FEN-COPAS, ROSCGAE, REDCAPS y REDAR.

Un segundo modelo se distingue por prácticas de empresariedad social, refiriéndose a una visión técnica e integrada de la gestión comunitaria del agua que se considera como un servicio que tiene un costo para asegurar la sostenibilidad y la productividad del sistema. En este modelo encontramos a COCSASCOL, AHJASA, ASSA y SISAR. Finalmente, el tercer modelo de la asociatividad se origina a partir de la realización de un encuentro regional sobre asociatividad entre juntas de agua potable y saneamiento que fue organizado en 2010 por la Fundación Avina en Cuenca-Ecuador. Según una definición oficial de la CLOCSAS, la asociatividad se refiere a un proceso institucional de articulación, intercambio, comunicación y coordinación entre Organizaciones Comunitarias de Agua y Saneamiento de una localidad, región, país o continente, con el fin de aprender y fortalecer sus capacidades (de gestión, de incidencia en políticas públicas, de innovación), de manera sostenible, orientadas en el propósito común del acceso al agua y al saneamiento para más latinoamericanos.⁶

De esa definición se destaca un cruce entre las diferentes concepciones de la gobernanza comunitaria, integrando tanto la dimensión colectiva de la interculturalidad como la de innovación de la empresariedad social. Además, el principio de gestión social del agua se compone de la intersección entre gestión integral

6. CLOCSAS, "La Asociatividad Como Estrategia en la Gestión Comunitaria del Agua en Latinoamérica", 2012.

e integrada y se enfoca en la necesidad de articular a los actores sociales para conseguir un manejo efectivo del recurso. Varios miembros se inscriben en este modelo, tales como: UNAC, FEPAJUS, FEMICAP, FENOCSAS, ASOVERDE y OPARSA. La asociatividad es el modelo estratégico promovido por los líderes del comité director de la CLOCSAS, por su centralidad en los estatutos de la red y en los discursos de los dirigentes. Luis Velasco, secretario de la CLOCSAS, describe la asociatividad como “una oportunidad de cambio para salir de conceptos internacionales ajenos”.⁷ El comité director está compuesto por siete líderes nacionales elegidos por la asamblea general para tres años.⁸ Ellos ejercen las funciones de representar en los espacios internacionales y de intermediar entre los miembros nacionales de la red.

Con el fin de sobrepasar la diversidad de modelos de gestión de sus miembros, los líderes de la CLOCSAS crearon la categoría unificada de las Organizaciones Comunitarias de Servicios de Agua y Saneamiento (OCSAS). Esa categoría corresponde a una visión “universalista” de los recursos en agua, ilustrada por ejemplo con el discurso de Luis Velasco: “se necesita una unificación de criterios para poder hablar un lenguaje común. Esos eventos tienen que centrarse en una visión universal de lo que significa agua potable”.⁹

El análisis de los discursos de los miembros de la red demuestra la socialización progresiva de la categoría de las OCSAS. Este proceso de socialización ocurre mayormente a por medio de su participación en los Encuentros Latinoamericanos de Gestión Comunitaria del Agua organizados cada año por la CLOCSAS. Luis Sivisaca, secretario de la ROSCGAE, menciona, por ejemplo, que su propia “toma de conciencia de que si queremos ser visibles y

7. Entrevista en San Bernardino, Paraguay, 01 de agosto de 2013.

8. El comité director electo en septiembre 2016 se compone de un presidente (UNAC Costa Rica), una vicepresidenta (FEPAJUS Paraguay), un secretario (COCSASCOL Colombia), un tesorero (OPARSA Panamá), tres vocales (FENCOPAS Bolivia, SISAR Brasil, AJASSPIB Honduras), y un fiscal (ASSA El Salvador).

9. Entrevista en Estocolmo, Suecia, 03 de septiembre de 2013.

reconocidos, que nuestras OCSAS puedan mejorar su gestión, el único camino es entrar en un proceso de asociatividad”.¹⁰

Otra ilustración de la dimensión unificadora de la asociatividad es identificar objetivos en común y la posibilidad de “estandarizar” las prácticas de gestión. José Rivera, secretario de FENAPRU, propone la necesidad de “nivelar las diferencias culturales y de realizar un doble trabajo para que las organizaciones entiendan que deben llegar a un consenso”.¹¹ Varios miembros de la CLOCSAS perciben el manejo del agua como un “proceso unificador” que permite trascender los particularismos locales. Bartolo Herrera, uno de los líderes de OPARSA, explica que, según su opinión, “la asociatividad es simplemente la unión de todos los acueductos de Panamá, que seas negro, blanco, amarillo, mestizo, lo que sea, para eso solo somos uno y de un color, y uniéndose vamos a luchar para una sola cosa que es el agua”.¹²

Mediante el modelo de la asociatividad, la CLOCSAS incentiva la articulación de federaciones nacionales representativas para facilitar la articulación de las OCSAS entre ellas y con los gobiernos locales y nacionales. En consecuencia, varios miembros han sido directamente creados por la CLOCSAS en Ecuador, Perú, Costa Rica, Colombia y Panamá. Ruben Ely, presidente de FEMICAP, considera el sector comunitario como “integracionista por esencia”.¹³ Además, Segundo Guailas, presidente de la ROSCGAE menciona cómo la articulación de las OCSAS en Ecuador participa de un “proceso descentralizador”.¹⁴

La creación y consolidación de federaciones nacionales apunta a evitar las tensiones que surgieron de las luchas internas entre varias organizaciones. Por ejemplo, durante la tercera asamblea de la CLOCSAS, un conflicto surgió por la sobrerrepresentación dentro de la asamblea de la Asociación de Organiza-

10. Entrevista en San Carlos, Costa Rica, 10 de septiembre de 2014.

11. Entrevista en San Carlos, Costa Rica, 09 de septiembre de 2014.

12. Entrevista en Olmué, Chile, 01 de septiembre de 2015.

13. Entrevista en Skype, 22 de enero de 2015.

14. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

ciones Comunitarias proveyendo el Servicio Público de Agua y Saneamiento en Colombia (AQUACOL), a costa de otras federaciones subnacionales tales como la Federación de Acueductos Comunitarios del Valle del Cauca (FECOSER). Si bien existe una organización nacional en Colombia desde 2015, denominada COCSASCOL, esta enfrenta serias dificultades para integrar federaciones subnacionales antagonistas. Tensiones similares aparecieron durante la cuarta asamblea cuando una federación subnacional del norte de Chile criticó la falta de legitimidad de la FENAPRU para representarla.

Por lo tanto, la asociatividad promovida por los líderes de la CLOCSAS se traduce en una visión transnacional y técnica del territorio. Por un lado, la visión transnacional del territorio se traduce por el objetivo de integrar las OCSAS del continente más allá de las fronteras nacionales y de los particularismos locales. Según los líderes de la CLOCSAS, por un lado, existe la posibilidad de formalizar las redes comunitarias de agua en adecuación con los marcos regulatorios estatales, sobrepasando la diversidad local de modelos de gestión. Por otro lado, la asociatividad vincula una visión técnica del territorio, por ejemplo cuando se apropia de las tecnologías del sector privado para mejorar la calidad del servicio.

La asociación entre las OCSAS del continente tiene como objetivo mejorar el acceso a tecnologías de alto costo, realizar economías de escala en la implementación del servicio, o acceder a fondos de actores claves del sector tales como el Banco Interamericano de Desarrollo o la fundación FEMSA (Fomento Económico Mexicano) vinculada a la empresa Coca-Cola. Los líderes de la CLOCSAS representando una nueva élite transnacional, contribuye a adaptar la gestión comunitaria del agua al marco del neoliberalismo que promueve las prácticas del sector privado para solucionar los problemas ambientales.

En el ámbito nacional, el análisis de la Red de Organizaciones Sociales y Comunitarias para la Gestión del Agua del Ecuador (en adelante ROSCGAE) ilustra los dos aspectos centrales

de la asociatividad que promueve la CLOCSAS a escala regional: uno, articular entre las organizaciones comunitarias de agua para legitimar una representatividad nacional, y dos, colaborar con los gobiernos locales y nacional para influir sobre las políticas públicas del agua y beneficiarse de una inclusión política más sostenible. Creada en 2012 después del III Encuentro Latinoamericano de Gestión Comunitaria del Agua, la ROSCGAE tiene como objetivos principales representar en el ámbito nacional al sector comunitario y mejorar los sistemas de agua.

La ROSCGAE promueve una visión político-administrativa del territorio al estructurar niveles de representación dentro de la red que corresponden a los niveles jurisdiccionales definidos por el Estado. Siguiendo la agenda de la CLOCSAS en la región, Segundo Guallas explica el método de estructuración interna según el tejido social ya existente en el país: “nosotros tenemos coordinaciones regionales sur, centro sur, centro y norte. Lo que nosotros queremos es llegar hasta los cantones, tener un representante formal de cantón, luego representante formal de provincia y que esas provinciales elijan la directiva nacional”.¹⁵

Uno de los objetivos de esa estructuración político-administrativa es desarrollar alianzas público-comunitarias con los gobiernos locales para implementar los servicios de agua. La ROSCGAE se originó de una experiencia exitosa de alianza público-comunitaria en la provincia de Cañar, por medio del Centro de Soporte para la Gestión Rural del sector del Agua Potable (CENAGRAP). El CENAGRAP fue creado en 2002 como una estructura de cogestión entre el municipio de Cañar y las JAAPS de la provincia.¹⁶ Desde 2012, la ROSCGAE asume la función de mediador entre el municipio y las JAAPS, la cual fue previamente asegurada por la ONG Protos-CEDIR. Según Pedro Carrasco, coordinador de los programas de agua en la ONG Care, aliada

15. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

16. El centro aumentó el número de miembros, de 14 sistemas comunitarios al momento de su creación a 90 sistemas en 2011, lo que representa cerca de 7.550 usuarios y 37.785 habitantes.

de la ROSCGAE, en esa alianza, “el alcalde ha reconocido sus límites y ha entendido el valor de los comités de agua. Han creado entonces una alianza donde el municipio transfiere cierta cantidad de fondos y CENAGRAP realiza el trabajo que el municipio tenía que hacer”.¹⁷ La ROSCGAE pretende desarrollar más alianzas de este tipo en otras provincias; por ejemplo, en la provincia de Imbabura con la conformación público-comunitaria de la Empresa de Agua Potable Pesillo-Imbabura (Wash-Rural. 2015).

La estructuración de una asociatividad ecuatoriana apunta a sobrepasar las relaciones de “clientelismo” que existen en el país dentro del sector público. Helder Solís, coordinador de los programas de agua en la ONG Protos, explica que “en los cantones donde existe una asociatividad articulada entre los comités, el municipio debe empezar una discusión de fondo sobre la gestión del agua a través de un plan cantonal y una política pública local”.¹⁸ Sin embargo, la mayoría de las JAAPS temiendo que el Estado extienda su control sobre el sector comunitario, continúan reticentes a conformar alianzas con los gobiernos locales. Helder Solís denuncia la visión autocrática de la autonomía de los gobiernos locales, los cuales se niegan a conformarse con las políticas públicas nacionales; por ejemplo, en relación con el derecho humano al agua. El discurso de Vicente Gonzales, director de la Empresa Pública del Agua de Cuenca (ETAPA), ilustra esa concepción autocrática:

las organizaciones comunitarias deben conformarse con lo que el gobierno quiere por un lado, y con lo que la técnica requiere por otro lado. Las organizaciones comunitarias son simplemente un actor adicional que provee el servicio y pueden funcionar como una empresa. Deben aplicar los principios de sostenibilidad, eficiencia, cambio climático. No es posible manejar el agua de forma tradicional.¹⁹

17. Entrevista en Cuenca, Ecuador, 23 de julio de 2014.

18. Entrevista en Olmué, Chile, 02 de septiembre de 2015.

19. Entrevista en Cuenca, Ecuador, 25 de julio de 2014.

Entre 2012 y 2014, la ROSCGAE desempeñó un rol clave cuando representó al sector comunitario durante la construcción de una nueva Ley de Agua. Esa ley tiene como objetivo remediar el alto grado de fragmentación en las instituciones de gobernanza del agua en el país, y corresponde con la adopción en 2008 de una nueva Constitución que reconoce el agua como derecho humano y prohíbe la privatización del agua. La ley creó en 2010 la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA) como agencia intergubernamental; además de nuevas instituciones²⁰ como la Agencia de Regulación y Control del Agua (ARCA), la Empresa Pública del Agua (EPA), el Consejo Intercultural y Plurinacional del Agua y los Comités de Cuenca. Además, la ley clarifica el rol de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) y de las JAAPS en la provisión de los servicios de agua.

La ROSCGAE asumió un papel clave durante el proceso de construcción de la ley respecto a la inclusión de la sociedad civil y el diálogo con el Gobierno nacional. La red ha sido incluida como principal representante nacional y experta en cuanto a gobernanza comunitaria del agua gracias a su carácter apolítico y neutral.

Además, varias marchas han ocurrido para demandar el derecho a la consulta previa, lo que condujo a un proceso de consulta, de socialización de los avances a escala provincial y de mesas redondas nacionales.²¹ Sin embargo, otra marcha tuvo lugar después de la aprobación de la ley, la cual reveló los temores de las organizaciones de la sociedad civil frente al riesgo de una

20. El nuevo sistema nacional de gobernanza del agua creado por la Ley de Agua está estructurado bajo tres niveles de autoridad: en el ámbito nacional está la SENAGUA, como autoridad única del agua, asumiendo un rol de toma de decisión, planificación y manejo; y en el ámbito descentralizado están la Agencia de Regulación y Control del Agua (ARCA), la Empresa Pública del Agua (EPA), el Consejo Intercultural y Plurinacional del Agua, y los GADs, asumiendo un rol de coordinación, control y participación; a nivel local, están los Comités de Cuenca y las JAAPS, asumiendo un rol de provisión del servicio.

21. Observación directa del VIII Foro Nacional de los Recursos Hídricos, Quito, Ecuador, 26 y 27 de junio de 2014.

“re-privatización” del agua mediante los megaproyectos estratégicos de hidroelectricidad o de minería.²²

Otros puntos de tensión concernientes a la distribución de los derechos de agua son el aumento de los precios de los servicios de agua, y la falta de claridad sobre el régimen legal de las juntas de agua. Respecto a este último punto, la ROSCGAE ha participado en la elaboración de un marco jurídico secundario en complemento de la Ley de Agua, para de regular la conformación de las JAAPS y de las organizaciones de segundo y tercer grado (EC SENAGUA 2016).

Aparte de los procesos legislativos, la ROSCGAE tiene interés en asumir un rol de garante para la buena implementación de las leyes y el respeto de los derechos del sector comunitario. Segundo Guayllas explica que el rol de la ROSCGAE:

no está solo en mirar la Ley de Agua sino también en hacer que los gobiernos locales y el gobierno nacional no vulneren los derechos de las juntas de agua [...] ROSCGAE es un interlocutor que hace incidencia con los GAD y con el estado para que cumplan con lo que establecen las leyes en lo que es agua, saneamiento y riego comunitario. Por eso se capacita a los dirigentes para que conozcan y puedan llegar a discutir y plantear políticas públicas desde las bases.²³

Finalmente, la visión del territorio latinoamericano promovida por la CLOCSAS mediante la asociatividad se complementa con la político-administrativa del territorio adoptada por la ROSCGAE en Ecuador, la cual facilita la articulación de las organizaciones comunitarias de agua y su colaboración con los gobiernos locales y el Gobierno nacional. No obstante, esas visiones implican una cierta uniformización de las organizaciones comunitarias de agua y de la diversidad local que excluye a ciertos actores y modelos como lo analizamos en la parte siguiente.

22. Observación directa del I Congreso Interamericano del Agua Potable Rural, Cuenca, Ecuador, 6 al 9 de agosto de 2014.

23. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

Exclusión transnacional de las prácticas interculturales y límites al cosmopolitismo

Si la asociatividad corresponde a un cambio discursivo que supone la integración regional de las redes comunitarias de agua, la realidad es otra y muestra la reproducción de las exclusiones culturales y territoriales. Analizaremos, por un lado, el proceso de exclusión de las prácticas de gestión intercultural del agua por la élite transnacional de la CLOCSAS y; por otro lado, indagaremos en la posición ambigua que adoptan los líderes de la ROSCGAE entre su anclaje en el contexto intercultural del Ecuador y la exclusión en los discursos de los movimientos indígenas por intereses políticos.

El proceso de integración regional promovido por la CLOCSAS mediante la asociatividad implica la exclusión de categorías de actores, e invita a des-construir la categoría unificada de las OCSAS. Existe una separación entre las organizaciones comunitarias “modernas” creadas la mayoría por los Estados o las ONG en estos últimos 40 años, y las organizaciones “tradicionales”, sobre todo las vinculadas al mundo indígena. Moa Cortobius, especialista en temas de género y pueblos indígenas en el Instituto Internacional del Agua de Estocolmo (SIWI), explica esa tensión:

nos hemos encontrado en varios países con este tipo de estructuras más tradicionales, que se quedan muchas veces afuera de las redes nacionales que construye CLOCSAS. Pienso que hay muchas tensiones en esa asociatividad, no es tan fácil como lo dejan pensar a menudo los representantes de CLOCSAS. Existen por todos lados diferencias políticas y culturales que crean barreras y complican la colaboración.²⁴

Felipe Toledo, coordinador de los programas de agua en la Fundación Avina, deplora también que la CLOCSAS no incluya las prácticas interculturales dentro del modelo de la asociatividad:

24. Entrevista en Estocolmo, Suecia, 05 de septiembre de 2013.

Las organizaciones comunitarias que vienen de una tradición más reciente y forman un grupo especializado para administrar el agua son distintas a los pueblos indígenas y originarios quienes poseen una cosmovisión en la cual el agua es algo espiritual vinculado a las costumbres y el saber, porque con el agua curas, produces, generas vida. Existen dos visiones que deberían estar integradas respetando la diversidad de cada sector. Esa visión enriquecería mucho a ROSCGAE y CLOCSAS.²⁵

Las prácticas integrales e interculturales de gestión del agua se caracterizan por un alto nivel de informalidad; en consecuencia, las organizaciones tradicionales muchas veces se resisten a formalizar sus derechos consuetudinarios. La exclusión de esa diversidad de prácticas de gestión comunitaria del agua causa un cosmopolitismo limitado que reduce las oportunidades de intercambio dentro de la red y la posibilidad de consolidar una legitimidad de base sólida.

La imposición del modelo de la asociatividad como un particularismo dominante se origina en parte desde la trayectoria individual del presidente de la CLOCSAS. Siendo profesor de políticas ambientales en una universidad de Costa Rica, él entró casualmente en el sector comunitario del agua sin experiencia previa como líder local. Ha extendido poco a poco su experiencia junto a las ONG regionales en espacios internacionales y en la construcción de políticas públicas del agua en el país. El presidente de la CLOCSAS demuestra una clara voluntad de excluir la categoría de pueblos indígenas en la construcción de la red, por la amplia diversidad que representan y porque los principios como la gratuidad del agua se oponen a la lucha de la CLOCSAS, la cual persigue un reconocimiento financiero del servicio comunitario.²⁶ El discurso del presidente revela un proceso de construcción de actores “radicalmente diferentes” que permite justificar su exclusión.

En realidad, la diversidad local y el cosmopolitismo sirven como “instrumentos” para los líderes transnacionales de

25. Entrevista en Quito, Ecuador, 02 de julio de 2014.

26. Entrevista en París, Francia, 03 de diciembre de 2015.

la CLOCSAS para legitimar la formalización de la red a escala transnacional y constituir una élite profesional. Sin embargo, la falta de renovación de los líderes del comité director genera tensiones en torno a la legitimidad, la transparencia y la representatividad de la diversidad de modelos de gobernanza comunitaria. Tania Zambrana,²⁷ quien apoyó la producción de una memoria de la experiencia de la CLOCSAS, menciona este desbalance entre las prioridades del comité director –enfocadas en las alianzas internacionales, la formalización y la neutralidad política–, y las demandas de ciertos miembros locales en términos de soporte político.²⁸ Segundo Guailas deplora además la “falta de empoderamiento de los países por la CLOCSAS que se queda en el directorio”.²⁹ El interés de la CLOCSAS en la formalización y la neutralidad política se vincula sobre todo con el objetivo de conformar alianzas con los gobiernos y de acceder a fondos de la cooperación internacional.

Este desbalance contribuye a producir un proceso de dos velocidades que fortalece a unos actores mientras fragiliza a otros, lo que conduce a adoptar una perspectiva “situada” de las políticas transnacionales. En primer lugar, las OCSAS integradas a la red se benefician de una mejor inclusión en los marcos de regulación estatales por medio de instrumentos favorables al sector comunitario. Por ejemplo, la Unión Nacional de Acueductos Comunales de Costa Rica (UNAC) está oficialmente reconocida y trabaja conjuntamente con el Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (AyA). Otro ejemplo es la participación de la Federación Nacional del Agua Potable Rural de Chile (FENAPRU) para elaborar una nueva normativa a favor de las organizaciones comunitarias del agua en el sector rural del país. En segundo lugar, la exclusión de las organizaciones tradicionales contribuye a deslegitimizar a ciertas federaciones nacionales puesto que no representan la diversidad local, tales como en Colombia y Chile.

27. Experta de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

28. Entrevista por *Skype*, 17 de octubre de 2016.

29. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

Además, el modelo de la asociatividad es criticado por organizaciones resistentes que promueve alternativas propias de integración territorial y de inclusión cultural desde abajo, y contribuyen a un proceso de “territorialización” de la gestión comunitaria. Por ejemplo, la Federación Nacional de Cooperativas Prestadoras de Agua Potable y Saneamiento de Bolivia (FENCOPAS) fomenta la práctica del cooperativismo, ampliamente institucionalizada en el país, y una visión del agua dentro del marco del vivir bien (Van Hulst 2015) que implica una gestión integral no solo del agua, sino de otros sectores como la salud, la educación o la biodiversidad. El presidente de la FENCOPAS amenazó con separarse de la CLOCSAS porque esta no considera dentro de la red otras prácticas que la asociatividad. Esa amenaza se origina en la oposición del comité director a inscribir los principios de antiprivatización y de gestión integral del agua en los estatutos de la red, lo cual exacerbó las resistencias.³⁰ Los líderes del comité director prefieren usar el lenguaje de la asociatividad y del “derecho humano al agua” para no cerrar las oportunidades de colaboración con el sector privado.

A pesar de que los líderes transnacionales marginan las prácticas interculturales, la diversidad cultural no desaparece en el ámbito nacional y local, y permanece fuerte dentro de algunas federaciones como la ROSCGAE en Ecuador. Por lo tanto, el presidente de la ROSCGAE, y fiscal dentro del comité director de la CLOCSAS, se enfrenta con ciertas tensiones debido a que pertenece tanto a la CLOCSAS como a su red nacional. Sin embargo, analizamos en qué medida ese doble anclaje representa una oportunidad estratégica para el sector comunitario.

Segundo Guillas defiende su identidad indígena y valora la gestión integral del agua, explicando como “miramos todo de manera integral, no solamente el agua sino también el medioambiente, la familia, la flora, la fauna, y el tema del agua esta como un eje transversal. El agua es de todos los actores implicados en

30. Entrevista en San Carlos, Costa Rica, 11 de septiembre de 2014.

la gestión comunitaria, que sean afro, shuar, mestizos, indígenas, montubios".³¹ Además, no existe una verdadera separación entre las OCSAS modernas y tradicionales. Por ejemplo, CENAGRAP está integrado por comunidades indígenas mientras promueve una gestión técnica de los servicios de agua en alianza con el gobierno local.

La separación aparece también como efímera en cuanto a la pertenencia simultánea de ciertos líderes a varias redes nacionales, tanto de gestión comunitaria del agua como de representación indígena o de defensa de los derechos de la mujer. El presidente de la ROSCGAE menciona, por ejemplo, su inclusión paralela dentro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE):

Soy también miembro base de la CONAIE, yo pertenezco a una comunidad, mi comunidad pertenece a una organización parroquial y la parroquial pertenece a una organización de tercer grado provincial, la regional ECUARUNARI,³² y la nacional. Soy parte de este tejido social, entonces menos mal podría ir tirando piedras a ellos y ellos peleando con nosotros. Hay puntos de consensos pues vamos todos con puntos de consensos. Hay innovaciones de cada lado pues ya se plantea de forma inédita las cosas.³³

Una vocal de la ROSCGAE explica su trayecto múltiple en el mundo asociativo, lo que ha facilitado la integración de diferentes agendas:

la Asociación de Mujeres de Juntas Parroquiales Rurales del Ecuador (AMJUPRE) nace en 2005. AMJUPRE tiene un pilar importante para aumentar la visibilidad del trabajo de las mujeres rurales, la representación de las mujeres rurales, y de alguna manera, ha sido un paso para que nos involucremos en otras organizaciones, en caso mío ROSCGAE.³⁴

31. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

32. Confederación de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI).

33. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

34. Entrevista en Quito, Ecuador, 16 de diciembre de 2014.

A pesar de la integración que existe entre las OCSAS modernas y tradicionales, la ROSCGAE padece de una sobrerrepresentación de pueblos kichwas de la Sierra en detrimento de los pueblos afroecuatorianos, las comunidades de la Costa y los pueblos amazónicos. Las comunidades de las regiones Costa y Amazonía tienen grados menores de articulación comunitaria, lo que complican su integración dentro de ROSCGAE. Segundo Guailas explica que “el tejido social de la Sierra es mucho más consolidado en comparación al de la Costa. Debemos llegar a ellos con una acción concreta, porque si llegamos solamente para representarles; ellos lo ven como un tema político”.³⁵

Sin embargo, el contexto altamente conflictivo alrededor del proceso de construcción de la nueva Ley de Agua en el país causó que la ROSCGAE se distancie de las organizaciones indígenas opuestas al Gobierno para estar incluida en los procesos de negociación nacional, y contribuir a reproducir una exclusión discursiva.³⁶ Helder Solís, coordinador de los programas de agua en Protos, explica la neutralidad estratégica de la ROSCGAE respecto a las reivindicaciones indígenas e interculturales:

Un error ha sido de vincular el proceso de la asociatividad con la defensa del agua desde una perspectiva indígena. ROSCGAE está percibida como una plataforma de gestión del agua desde las organizaciones comunitarias, campesinas, indígenas, afro-descendientes, amazónicas y peri-urbanas. El enfoque intercultural es interesante para articular las diferentes visiones pero cuando sirve en legitimar los derechos indígenas, puede ser un error en el contexto ecuatoriano.³⁷

Por lo tanto, la ROSCGAE decidió no asociarse con la CONAIE, organización fuertemente opuesta a adoptar la versión estatal de la Ley de Agua y a la cabeza de las marchas ocurridas en

35. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

36. Véase los capítulos de Philipp Altmann, Carlos E. Gallegos-Anda, y Rickard Lalander y Magnus Lembke, en este mismo libro para un análisis del posicionamiento del movimiento indígena del Ecuador respecto al Estado y a las políticas públicas del sector del agua.

37. Entrevista en Olmué, Chile, 02 de septiembre de 2015.

el país. Esos movimientos tienden a estar más fácilmente excluidos de los procesos gubernamentales de negociación por su carácter contestatario. En cambio, la ROSCGAE está alineada con el objetivo de la CLOCSAS; es decir, posicionarse como un actor referente en los temas del agua evitando la parcialidad política. Helder Solís explica este proceso de diferenciación y de legitimación a favor de la ROSCGAE:

la clave es que ROSCGAE logró tener una proposición concreta, llevando a la percepción de una organización que posee una perspectiva a la vez técnica y política de los temas de agua. Eso explica porque han estado invitados a participar en la construcción de la estrategia nacional como actor legítimo. A contrario, otras organizaciones como ECUARUNARI estaban claramente opuestas al gobierno y nunca han estado invitadas a la mesa de negociación.³⁸

Varias propuestas alternativas al proyecto de Ley de Agua han sido socializadas y presentadas al Gobierno por medio de las mesas de diálogo con la sociedad civil. Segundo Guallas explica su diferenciación en cuanto a la propuesta de la CONAIE:

decían que el Estado sea responsable de darle la cantidad de líquido vital, la cantidad mínima para que pueda vivir una familia. Entonces allí dijimos nosotros como juntas de agua, no estamos de acuerdo con eso. Eso significa que nos acabarían las juntas de agua. ¿Con que solventaríamos nuestro servicio? ¿Con el Estado? Entonces el Estado estaría invertido en todo.³⁹

La CONAIE incluso ha presentado una demanda de inconstitucionalidad contra la Ley de Agua en 2015 en la que argumenta la no-inclusión de las propuestas de la sociedad civil en dicha ley (El Universo, 2015). Sin embargo, la designación en 2017 de Humberto Cholango, expresidente de la CONAIE, como secretario de la SENAGUA, redefine las relaciones entre las organi-

38. *Ibíd.*

39. Entrevista en Cañar, Ecuador, 29 de julio de 2014.

zaciones indígenas y el Estado y demuestra la posibilidad de un cambio desde el propio Estado.

Entonces, existe una exclusión de naturaleza discursiva en el caso de la ROSCGAE que se materializa en la diferenciación con los movimientos indígenas frente al Gobierno al mismo tiempo que en la integración de la diversidad local dentro de la red. La doble pertenencia de algunos líderes tanto a la ROSCGAE como a la CLOCSAS permite resolver las tensiones al crear puentes entre la uniformización de las OCSAS, a escala transnacional, y la inclusión de las prácticas interculturales en el ámbito local. La ROSCGAE contribuye a vincular la visión transnacional del territorio de la CLOCSAS, la visión política del Estado y la intercultural de las comunidades locales. Por lo tanto, las visiones plurales del territorio que han aparecido mediante del estudio de las redes comunitarias del agua resultan menos antagonistas como parece. Si bien ciertas prácticas de manejo comunitario del agua pueden ser el objeto de exclusiones a escala transnacional, también están rescatadas mediante la acción de algunos líderes nacionales y locales.

Conclusión

La creación reciente en América Latina de las redes de base en el ámbito nacional y transnacional por las organizaciones de gestión comunitaria del agua cuestiona los procesos de integración regional y de la diversidad cultural y territorial de estos actores. De hecho, la gestión comunitaria del agua abarca una diversidad de formas organizativas, modelos de gobernanza y representaciones del territorio, entre interculturalidad, empresarialidad social o asociatividad. Paradójicamente, los intentos de integración regional realizados por una nueva élite comunitaria transnacional pueden excluir a actores marginales o generar resistencias de los actores arraigados a particularismos locales.

En este capítulo, nuestro objetivo fue analizar en qué medida la integración regional de las redes comunitarias del agua en

América Latina implica una reproducción de exclusiones culturales y territoriales. Además, este capítulo intentaba examinar en específico cuáles son las visiones de la territorialidad que emergen mediante este proceso dual de integración regional y de reproducción de exclusiones. Hemos puesto en perspectiva dos casos de estudio, uno a escala regional, de la Confederación Latinoamericana de Organizaciones Comunitarias de Servicios de Agua y Saneamiento (CLOCSAS), y uno a escala nacional, de la Red de Organizaciones Sociales y Comunitarias para la Gestión del Agua del Ecuador (ROSCGAE).

El análisis destacó una dinámica dual tanto de integración territorial como de exclusión cultural dentro de la CLOCSAS en el ámbito transnacional. Al construir un imaginario del territorio latinoamericano integrado por las OCSAS uniformes y con capacidades técnicas para manejar los sistemas de agua; los líderes de la CLOCSAS tienden a reproducir una exclusión de modelos alternativos al de asociatividad, los cuales también se encuentran históricamente marginados en los contextos nacionales. Esos modelos alternativos se caracterizan por tener prácticas de gestión intercultural del agua e integrar otros aspectos de la vida en comunidad, defender derechos consuetudinarios y rechazar la formalización dentro de los marcos regulatorios estatales. Otros modelos defienden la autonomía local opuesta a la conformación de alianzas con los gobiernos locales.

El análisis escalar y discursivo de las dinámicas de construcción social del territorio permite situar los procesos de integración transnacional. La atención a los procesos de territorialización revela cómo ciertos actores poseen más poder que otros, según su lugar de origen, y cómo otros actores se quedan al margen del territorio latinoamericano construido por la CLOCSAS, sea en la práctica o en los discursos. Además, el análisis escalar del proceso de integración regional de la CLOCSAS demuestra un cosmopolitismo limitado; es decir, una inclusión selectiva del pluralismo territorial y cultural vinculado a las organizaciones comunitarias del agua. Finalmente, este tipo de análisis des-

taca como los líderes transnacionales de la CLOCSAS construyen una “fantasía utópica” (Žižek 1989) alrededor del territorio latinoamericano en la gestión comunitaria del agua.

En el ámbito nacional, la ROSCGAE enfrenta una tensión entre su integración regional dentro de la CLOCSAS y su anclaje nacional caracterizado por una amplia diversidad intercultural y una politización en los debates de agua. El estudio de la ROSCGAE revela una complejidad mayor a la exclusión radical de la interculturalidad que caracteriza a la CLOCSAS a escala transnacional. Por un lado, la estructuración de una federación nacional de acuerdo con el modelo político-administrativo del territorio y la adopción de una posición neutral, en alineación con los objetivos de CLOCSAS, permitieron a la ROSCGAE influenciar el proceso de construcción de una nueva Ley de Agua, además de ser la representante referente del sector comunitario en el país. Por otro lado, sin embargo, la ROSCGAE está integrada por una diversidad de organizaciones, tanto las OCSAS modernas como comunidades tradicionales, lo que revela la inclusión, en la práctica, de los modelos interculturales de manejo comunitario del agua.

Finalmente, la integración regional de las redes comunitarias del agua significa necesariamente un proceso de exclusión territorial o cultural más o menos visible, e invita a territorializar y situar el análisis de lo transnacional. Este análisis permitió identificar varias visiones de la territorialidad que compiten o se complementan, entre una visión técnica y transnacional del territorio latinoamericano, una político-administrativa de la gestión comunitaria o una intercultural y cosmopolita a escala local.

El proceso de la integración regional de la CLOCSAS contribuye a generar un proceso de dos velocidades con algunos ganadores mediante la inclusión política y otros perdedores que continúan excluidos de las oportunidades políticas y financieras. Sin embargo, las organizaciones tradicionales que defienden la interculturalidad pueden encontrarse integradas en redes paralelas o periféricas, lo que invita a profundizar el estudio de los actores excluidos desde una mirada descentrada.

Bibliografía

- Agrikoliansky, Eric, y Pascale Dufour. 2009 "Les frontières des mouvements sociaux: Les mouvements sociaux aux frontières". *Politique et Sociétés* 28 (1): 3-11.
- Altmann, Philipp. 2016. "Localizing Rebellion: International Development Agencies and the Rise of the Indigenous Movement in Ecuador". En *Localization in Development Aid: How Global Institutions enter Local Lifeworlds*, editado por Bonacker Thorsten, Judith von Heusinger y Kerstin Zimmer, 135-53. Londres: Routledge Taylor and Francis Group (ROUTLEDGE).
- Andolina, Robert, Nina Laurie, y Sarah Radcliffe. 2009. *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Andrade, Pablo. 2013. "El gobierno de la naturaleza: La gobernanza ambiental posneoliberal en Bolivia y Ecuador". En *Gobernanza ambiental en América Latina: Hacia una agenda de investigación integradora*, editado por Barbara Hogenboom, Michiel Baud y Fabio de Castro, 135-69. Quito: Gobernanza Ambiental en América Latina.
- Appadurai, Arjun. 2000. "Grassroots Globalization and the Research Imagination". *Public Culture* 12 (1) (invierno): 1-19.
- Baillie Smith, Matt y, Jenkins Katie. 2011. "Disconnections and Exclusions: Professionalization, Cosmopolitanism and (Global?) Civil Society". *Global Networks* 11 (2): 160-79.
- Bakker, Karen. 2007 "The 'Commons' versus the 'Commodity': Alter-Globalization, Anti-Privatization, and the Human Right to Water in the Global South". *Antipode* 39 (3): 430-55.
- Batliwala, Srilatha. 2002. "Grassroots Movements as Transnational Actors: Implications for Global Civil Society". *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 13 (4): 393-410.
- Beck, Ulrich. 2004 "The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach". *Common Knowledge* 10 (3): 430-49.
- Boelens, Rutgerd. 2009. "Aguas diversas: Derechos de agua y pluralidad legal en las comunidades andinas". *Anuario de Estudios Americanos* 66 (2): 23-55.
- Boelens, Rutgerd, y Paul Hoogendam. 2001. *Derechos de agua y acción colectiva*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Boelens, Rutgerd, Erik Swyngedouw, Jeroen Vos, y Philippus Wester. 2016. "Hydrosocial territories: a political ecology perspective". *Water International* 41 (1): 1-14.
- Boelens, Rutgerd, Jaime Hoogesteger, y Michiel Baud. 2015. "Water re-

- form governmentality in Ecuador: Neoliberalism, centralization, and the restraining of polycentric authority and community rule-making". *Geoforum* (64): 281-91.
- Budds, Jessica, y Leonith Hinojosa. 2012. "Restructuring and Rescaling Water Governance in Mining Contexts: The Co-Production of Waterscapes in Peru". *Water Alternatives* 5 (1): 119-37.
- Conway, Janet. 2008. "Geographies of Transnational Feminisms: The Politics of Place and Scale in the World March of Women". *Social Politics* 15 (2): 207-31.
- Cumbers, Andy, Paul Routledge y Corinne Nativel. 2008. "The Entangled Geographies of Global Justice Networks". *Progress in Human Geography* 32 (2): 183-201.
- Ecuador Senagua. 2016. "Instructivo para conformación y legalización de las juntas de agua potable y saneamiento, las juntas de agua potable y saneamiento regionales, y las juntas de segundo y tercer grado". ACUERDO, No. 2016. 1400. 07 noviembre.
- El Universo. 2015. "Demanda a la ley y el reglamento de Aguas". *El Universo*. 11 de junio.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- García Denis, y Solís Helder. 2011. *Yakukamay. Alianza público-comunitaria: un modelo de gestión del agua. La experiencia desde el CENAGRAP*. Cañar: Centro De Apoyo A La Gestión Rural De Agua Potable / Protos-Cedir.
- Harvey, David. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Wiley / Blackwell.
- Hoogesteger, Jaime, y Andrés Verzijl. 2015. "Grassroots scalar politics: Insights from peasant water struggles in the Ecuadorian and Peruvian Andes". *Geoforum* 62: 13-23.
- Hoogesteger, Jaime, Rutgerd Boelens, y Michiel Baud. 2016. "Territorial Pluralism: Water Users' Multi-scalar Struggles Against State Ordering in Ecuador's Highlands". *Water International* 41 (1): 91-106.
- Joy, K. J., Seema Kulkarni, Dik Roth, y Margreet Zwarteveen. 2014. "Re-politicising Water Governance: Exploring Water Re-allocations in Terms of Justice". *Local Environment: The International Journal of Justice and Sustainability* 19 (9): 1-20.
- Kauffman, Craig. 2016. *Grassroots Global Governance: Local Watershed Management Experiments and the Evolution of Sustainable Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurie, Nina, Robert Andolina, y Sarah Radcliffe. 2005. "Ethnodevelopment: Social Movements, Creating Experts and Professionalising Indigenous Knowledge in Ecuador". *Antipode* 37 (3): 470-96.

- MacKinnon, Danny. 2011. "Reconstructing scale: Towards a new scalar politics". *Progress in Human Geography* 35 (1): 21-36.
- Masson, Dominique. 2009 "Politique(s) des échelles et transnationalisation: Perspectives géographiques". *Politique et Sociétés* 28 (1): 113-33.
- Mathieu, Lilian. 2007. "L'Espace des mouvements sociaux". *Politix: Revue des Sciences Sociales du Politique* (77): 131-51.
- Mato, Daniel. 2005. "Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas". *Revista Comunicação, Cultura e Política* 6 (11) (julio-diciembre): 120-38.
- McFarlane, Colin. 2009. "Translocal Assemblages: Space, Power and Social Movements". *Geoforum* 40 (4): 561-67.
- McMichael, Phillip. 2004. *Development and Social Change: A Global Perspective*. California: Pine Forge Press.
- Nicholls, Walter, Byron Miller, y Justin Beaumont. 2013. *Spaces of Contentio: Spatialities and Social Movements*. Londres: Routledge.
- Ortiz Crespo, Santiago. 2016. "Marcha por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos". *Letras Verdes: Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* (19): 45-66.
- Oslender, Ulrich. 2016. *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space*. Durham: Duke University Press.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Romano, Sarah. 2016. "Democratizing Discourses: Conceptions of Ownership, Autonomy and 'The State' in Nicaragua's Rural Water Governance". *Water International* 41 (1): 74-90.
- Roth, Dik, Rutgerd Boelens, y Margreet Zwartveen. 2015. "Property, Legal Pluralism, and Water Rights: The Critical Analysis Of Water Governance And The Politics of Recognizing 'Local' Rights". *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 47 (3): 456-75.
- Routledge, Paul. 2003. "Convergence Space: Process Geographies of Grassroots Globalization Networks". *Transactions of the Institute of British Geographers* 28 (3): 333-49.
- Smith, Neil. 1993. "Homeless/Global: Scaling Places". En *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, editado por Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam y Lisa Tickner, 87-120. Londres: Routledge.
- Swyngedouw, Erik. 2004. "'Globalisation' or 'Glocalisation'? Networks, Territories and Rescaling". *Cambridge Review of International Affairs* 17 (1): 25-48.
- . 2005. "Dispossessing H2O: the contested terrain of water privatization". *Capitalism Nature Socialism* 16 (1): 81-98.

- Vanhulst, Julien. 2015. "El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI". *Polis: Revista Latinoamericana* 14 (40): 1-25.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.
- Zwarteveen, Margreet, y Rutgerd Boelens. 2014. "Defining, Researching and Struggling for Water Justice: Some Conceptual Building Blocks for Research and Action". *Water International* 39 (2): 143-58.

Hacia prácticas socioterritoriales otras en la gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)

Jesús Moreno Arriba

Introducción

Conforme a Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011, 73-6), las ideas contemporáneas sobre el desarrollo, de marcado corte eurocéntrico y neocolonialista hegemónico, comenzaron a formalizarse en la década de 1940 como una fuerza asimétrica y homogeneizante. Sus líneas principales fueron delineadas para ser implementadas tanto por América Latina como por otras regiones del mundo, y se basaban en aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para superar el “subdesarrollo” y alcanzar aquella “deseada” condición del “desarrollo”. A lo largo de estos últimos decenios, prácticamente todos los países han intentado acatar ese supuesto recorrido lineal. No obstante, en realidad, lo que se observa en todas estas áreas “subdesarrolladas” y/o “en vías de desarrollo” es un patente “maldesarrollo” (Amin 1990; Slim 1998; Tortosa 2001) / “subdesarrollo sostenido” (Chevalier y Buckles 1995, 126) generalizado que existe inclusive en los países considerados como “desarrollados”.

En este marco, las promesas de los planes, programas y proyectos de desarrollo, frecuentemente no se concretan. Muy al contrario, los problemas de pobreza, desigualdad, y otras graves afecciones socioeconómicas y ambientales persisten en América Latina, y los beneficios anunciados por el desarrollo no logran

cambios sustantivos en las economías nacionales, regionales o locales. Es más, realmente han tenido efectos opuestos, especialmente diversos y dramáticos impactos socioterritoriales como se muestra en la segunda sección de este capítulo, en el caso de la Sierra de Santa Marta en Veracruz, México.

Todo programa de desarrollo económico que no tenga en cuenta el contenido de las representaciones tradicionales que una sociedad ha hecho sobre su entorno territorial y sociocultural de referencia, es decir, la territorialidad, se expone al fracaso. Son numerosos/as los/as autores/as que se percatan de este hecho.¹ La constatación de esos resultados manifiestamente negativos ha originado propuestas, no solo teóricas, sino también prácticas, de alternativas al desarrollo convencional hegemónico y asimétrico. Por ejemplo, son los modelos para el Gobierno de los bienes de uso común (RUC) de Elinor Ostrom ([1990] 2011), el etnodesarrollo, la participación, el empoderamiento, la ecología política, la agroecología, el diálogo y la ecología de saberes, la interculturalidad, la sustentabilidad integral, entre otras.

Dentro de su diversidad, estas propuestas comparten un enfoque endógeno frente a la externalidad del modelo dominante; una opción por la integralidad frente a la sectorialización economicista; una preocupación por la sustentabilidad frente a la depredación de los ecosistemas; una transversalidad del género para hacer del/de la “desarrollado/a” una arena de empoderamiento, etc. Además, todos estos modelos comparten la idea de que es posible un desarrollo sin renunciar a las propias categorías culturales.

En definitiva, estos incipientes modelos intentan desenfocar los “desarrollos alternativos” (1995), acuñados por Arturo Escobar, y el “extractivismo sensato”, definido por Eduardo Gudynas. Estas dos nociones preconizan la necesidad de realizar ajustes necesarios para minimizar los costos socioambienta-

1. Varias de las publicaciones en las que se recogen estos casos se encuentran compiladas en Pérez (2012).

les y mejorar la contribución socioeconómica del “desarrollo extractivista”, pero dentro de las bases conceptuales del desarrollo actual. En cambio, otros dos conceptos van un poco más allá e inciden directamente en la necesidad de generar verdaderas “alternativas al desarrollo” (Escobar 1995) o, en su caso, “extracciones indispensables” (Gudynas 2011). Ambas ideas postulan la conveniencia de discutir toda la base conceptual del desarrollo, sus modos de entender la naturaleza y la sociedad, sus instituciones y sus defensas discursivas. Es decir, romper el cerco de la racionalidad actual, para moverse hacia estrategias radicalmente distintas.

En cuanto al geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001) habla de una “Nueva Geografía” que, entre otras cuestiones, reconoce que el planeta es uno, pero los mundos son muchos. Ni un mundo ni una tierra. El territorio y el terruño son un *locus*; un espacio en el que se asienta la cultura apropiándose la tierra: simbolizándola, significándola, marcándola, geografiándola. En este marco, frente a la globalización económica, que resulta totalmente insustentable porque desvaloriza a la naturaleza. Al tiempo que desterritorializa, desarraiga a la cultura de su lugar frente al mercado, el cual erradica el espacio vivido como proceso determinante de la transformación del medio ante la racionalidad del capitalismo mundial integrado. Hoy se reafirman las geografías de las culturas, y generan una “tensión de territorialidades” (Porto-Gonçalves 2001).

Desde esta perspectiva, el territorio debe ser pensado como la manifestación objetivada de una determinada configuración social, no exenta de conflictos, que involucran a una diversidad de actores, los cuales comparten el espacio en sus diferentes escalas.² En este sentido, Porto-Gonçalves (2002, 230), introduce una útil distinción entre territorio, territorialización y territorialidad. Por consiguiente, estamos frente a un mundo en búsqueda

2. Para designar a todo este proceso de configuración y apropiación sociocultural objetivada del territorio/espacio, aquí se proponen términos tales como socioterritorial, socioespacial, socioambiental, sacionatural, socioecológico, ecosocial y/o ecocultural.

da de nuevas territorialidades, y parece que esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados. Para el mismo Porto-Gonçalves (247) “más que ante una geografía, estamos frente a las geo-grafías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades”.

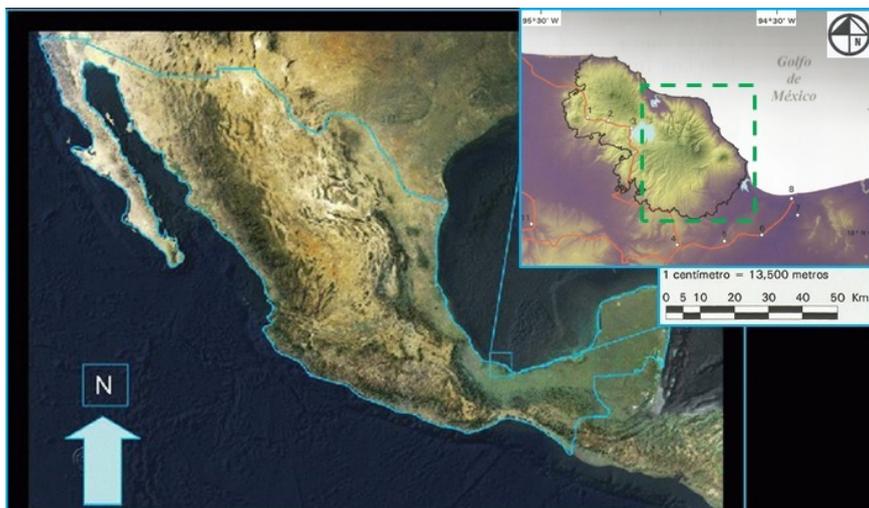
Lo que está en juego con la resistencia/re-existencia que estos grupos presentan a la des-territorialización de la globalización neoliberal es una verdadera re-invencción de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, “redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables” (Escobar 2014, 93). Este fin, si bien es ambicioso para sus limitadas posibilidades actuales, es una de las pretensiones esenciales de los emergentes proyectos no gubernamentales de gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta en Veracruz, región cuyas principales características contextuales se describen de manera sucinta en la siguiente sección.

El área de estudio: La Sierra de Santa Marta

La Sierra de Santa Marta, como se observa en el mapa 1, es uno de los dos macizos volcánicos que conforman la región geográfica, histórica y cultural de Los Tuxtlas, en el sureste del Estado mexicano de Veracruz. Gran parte de este territorio serrano se inserta dentro del perímetro de la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas (en adelante RBLT), en el contexto regional del sureste del litoral veracruzano del Golfo de México.

Como se cartografía en este mapa 1, el macizo sureste de esta región corresponde a la Sierra de Santa Marta o de Sotetapan, integrada por los volcanes de San Martín de Pajapan (1.270 msnm.), hacia el sur, y Santa Marta (1.550 msnm.), ubicado al norte del anterior. En la región de Los Tuxtlas, como lo atestiguan diversos vestigios arqueológicos, se asentaron grupos olmecas y posteriormente zoque-popolucas y nahuas, descendien-

Mapa 1. Localización geográfica de la Sierra de Santa Marta



Fuente: (Guevara, Laborde y Sánchez-Ríos 2004).
Elaboración: Propia.

tes directos de la cultura olmeca, y con influencias de las culturas teotihuacana, totonaca y maya. Estos pobladores originarios “supieron adaptarse a las condiciones de la selva tropical para practicar la agricultura y aprovechar los recursos que les ofrecían las selvas y bosques de la montaña” (Blom y Lafarge 1986, 33).

Sin embargo, diferentes modalidades de políticas desarrollistas y/o extractivistas que se impulsaron durante décadas en el sureste de México, mediante programas de desmontes y apertura de tierras, modificaron y afectaron severamente al estado primigenio de los recursos naturales de Los Tuxtlas. Estas tuvieron un particular énfasis en el incremento de tierras destinadas al pastoreo de bóvidos y al uso agrícola de las áreas colonizadas en detrimento de la cobertura forestal (figura 1).

Con respecto a todo el territorio de la Sierra de Santa Marta este posee un rango altitudinal desde el nivel del mar hasta los 1.550 msnm. del volcán Santa Marta. De esta forma, se caracteriza por una gran diversidad de ecosistemas y tipos de vegeta-

Figura 1. Evolución de los paisajes socioterritoriales tradicionales y de los recursos naturales endógenos en el ámbito geográfico de la Sierra de Santa Marta y el SE del Estado de Veracruz



Fuente: Imágenes disponibles en <http://www.eambiental.org/biolmeca/educacion/mapa.html>.
Elaboración: Propia.

ción que le confieren a la región una categoría importante desde el punto de vista de la biodiversidad. Empero, durante las últimas décadas ha prevalecido un proceso denominado “subdesarrollo sostenido” (Chevalier y Buckles 1995, 126). Esta noción se refiere a las políticas económicas gubernamentales que han ace-

lerado este proceso, mediante el apoyo tanto a programas de desarrollo ganadero como a programas paternalistas y asistencia- listas, los cuales dependen en gran medida de insumos externos. Por todo lo anterior, como se desprende de la figura 1, y a pesar del pretendido objetivo de sustentabilidad que proclama el decreto de creación de la RBLT (1998), los recursos para impulsar un desarrollo sustentable a escala local/regional en el contorno de la reserva de la biosfera son casi simbólicos. Aparte, las políticas promovidas desde las diferentes instancias institucionales son, cuando menos, incoherentes y contradictorias.

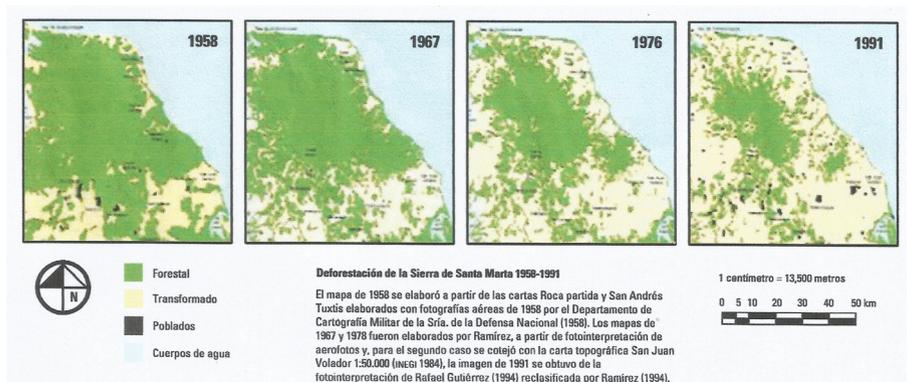
De este modo, actualmente existe en la región un modelo de producción primaria que se ha caracterizado por sobreexplotar algunos recursos, sin ningún tipo de plan para regenerarlos, como ilustran de forma muy gráfica la figura 1 y el mapa 2. En otros casos, se subutilizan las posibilidades de producir en un medio rural rico en recursos endógenos locales, pero pobre en el manejo que de ellos se hace. Los impactos más dramáticos de estos procesos de transformaciones en los usos del suelo, a raíz del intenso ritmo de colonización antrópica y de ganaderización han sido:

1. La brusca deforestación ocurrida entre la década de los 50 y finales del siglo XX (mapa 2). Entre los principales factores que condujeron a desplazar y eliminar la vegetación natural se destacan: a) los permisos públicos otorgados en los años 80 del siglo pasado para el aprovechamiento forestal en masa; b) la promoción gubernamental para el cambio del uso del suelo para la ganadería extensiva (figura 1); c) el parcelamiento de los ejidos.³

El Proyecto Sierra de Santa Marta A.C. (en adelante PSSM) analizó mediante un Sistema de Información Geográfica (SIG/GIS) el proceso de deforestación de la región entre 1958 y 1991.

3. Para el filósofo jurídico alemán Carl Schmitt (2003), el inicio del orden moderno-occidental legalista –el *nomos*– coincide con la colocación de cercas; es decir con el cercamiento histórico de las tierras comunales (ejidos) entre los siglos XVIII y XIX. Este proceso comenzó en Inglaterra. En consecuencia, solo se invoca que, entre otras cuestiones, y como se expone en la introducción de este libro: “la persistencia de las comunidades y de las prácticas comunales en las esferas indígenas solamente subraya que las cosas podrían ser diferentes” (Zimmer 2015, 150).

Mapa 2. Proceso deforestador en la región de Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta (1958-1991)



Fuente: Blanco (2006, 282).

Elaboración: Propia.

Los resultados arrojaron que en este período se perdieron 65.780 hectáreas de selvas y bosques, equivalentes al 63% de la superficie forestal existente en 1958. Es decir, la tasa promedio de esta deforestación extractivista y agropecuaria fue de 1.993,3 hectáreas anuales.

2. La pérdida de la autosuficiencia alimentaria a través del maíz, debido al acaparamiento de las tierras tradicionalmente ocupadas por las ancestrales milpas de policultivo de subsistencia para su masiva transformación en pastos ganaderos (figura 1).

Además, se han cerrado las tres más importantes válvulas de escape que cubrían el déficit de tierras y alimentos en la Sierra de Santa Marta y la RBLT, estas eran: la migración a las ciudades del eje industrial petrolero y químico Acayucan-Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos, el cultivo y comercialización del café y el uso comunal de tierras ejidales. Sin embargo, actualmente el desempleo en estas industrias petroquímicas del sur veracruzano está provocando que miles de trabajadores indígenas regresen al campo, donde la situación tampoco es favorable: precio ínfimo del café en el mercado internacional, baja productividad del maíz, carencia de apoyos para desarrollar otros cultivos o activi-

dades económicas, etc. Además, la ganadería tampoco atraviesa por su mejor momento económico.

A su vez, el crecimiento demográfico sostenido y la inusitada densificación poblacional están originando en los últimos años graves problemas de sobrepoblación. Una media de 102,9 hb. / km² (elaboración propia, 2017) significa una cifra demasiado elevada para una región de alta biodiversidad pero frágil equilibrio ecológico. Por ello, la emigración rural es un fenómeno que se intensifica y tiende a ser muy importante en el ámbito de la Sierra de Santa Marta, tanto a escala de destinos estatales, nacionales como transnacionales.

Esta realidad conduce a alertar que se hace urgente buscar alternativas al desarrollo que contribuyan a superar la precaria situación actual –ecológica, demográfica y socioeconómica– de las comunidades indígenas campesinas del sureste veracruzano. No obstante, como se cuestiona la acreditada investigadora Emilia Velázquez (2000, 123): “¿Cómo podrían crearse estas alternativas en un contexto de reducción al mínimo de la inversión pública para el campo y de inserción desventajosa en el mercado internacional?”.

Mientras tanto, en este escenario socioterritorial/ecosocial/ecocultural, el grupo de ambientalistas sociales mexicanos que opera en la región de Los Tuxtlas desde 1990, vinculados a una experiencia pionera como el PSSM A.C., comenzarán –no sin dificultades, incoherencias y conflictos– a conseguir apoyos financieros de diversas agencias internacionales no gubernamentales y/o civiles. Estos financiamientos, luego que desde el discurso ambientalista la ganadería bovina extensiva ha sido cuestionada abiertamente, han estado destinados a implementar actividades alternativas de gestión no gubernamental de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos, del modo que se sintetiza a continuación.

La gestión no gubernamental alternativa de recursos naturales

A partir de la implementación de un abordaje metodológico esencialmente cualitativo, este trabajo de investigación ha constatado que, desde hace algo más de dos décadas, varias organizaciones no gubernamentales como el PSSM, la Universidad Veracruzana Intercultural Sede regional Selvas (en adelante UVI-Selvas), el Desarrollo Comunitario de los Tuxtlas A.C. (en adelante DECOTUX), el Comité de Cooperativas Agroforestales de la Cuenca del Arroyo Texizapa-Huazuntlán (en adelante CI-CATH) o los Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable A.C. (en adelante ENDESU) han desarrollado, en el precario contexto de la Sierra de Santa Marta y la RBLT, diversas experiencias alternativas de gestión no gubernamental de recursos territoriales endógenos locales, como se expone en la subsección siguiente.

Buenas prácticas socioterritoriales otras

La selección de los cinco proyectos no gubernamentales antes citados obedece a las buenas prácticas socioterritoriales/socioecológicas/ecosociales/ecoculturales alternativas que en general todos ellos implementan en la gestión de los recursos naturales endógenos de las comunidades indígenas campesinas locales. Todo ello con el común objetivo de tratar de frenar la curva ascendente de destrucción de la biodiversidad y sentar las bases para transitar hacia un modelo de desarrollo socioambiental más justo, humano y sustentable.

De los resultados de este firme propósito es un buen ejemplo la imagen número 1, que muestra el estado anterior y posterior de un predio campesino de la Sierra de Santa Marta, situado en los márgenes de una ribera fluvial; tras implementar un conjunto de buenas prácticas alternativas de reforestación, realizadas por los beneficiarios y beneficiarias de estos emergentes proyectos alternativos no gubernamentales. Acerca del proceso seguido para la

restauración ambiental de estos terrenos, se presenta a continuación un fragmento de una de las entrevistas compartidas con los actores sociales locales a pie de sus terrenos:

La gente busca comprar árboles para su casita y ya no hay. Acabamos con todo para milpa, para potreros, incluso para el café [...]. Entonces, ahorita, estamos lamentándolo mucho porque no tenemos ni para hacer una casa. La gente aquí se dedicó durante muchos años a la tala clandestina de madera [tala hormiga] y acabaron con todo. En mi predio antes de entrarle a los proyectos del PSSM, DECOTUX, CICATH y ENDESU ya prácticamente no había arbolitos. Esa agua llegó a bajar así, mire, completa; y la gente buscaba cangrejitos y pescaditos porque estaba muy bajita. Ahorita, con la reforestación, este año nunca se bajó el agua, y va a crecer más cuando haya más árboles (campesino indígena popoluca)⁴ (imagen 1).

Imagen 1. El antes y el después de la implementación de las prácticas socioterritoriales alternativas de restauración ambiental no gubernamentales en algunos predios de la Sierra de Santa Marta



Fuente: Imágenes tomadas de <www.decotux.org>.
Elaboración: Propia.

Ahora bien, este enfoque de sustentabilidad integral que ilustran tanto el testimonio precedente como la imagen 1, no solo corresponde con la retórica del propio discurso producido desde estos mismos incipientes proyectos, sino que son ejecutados también en la praxis, como se ha confirmado *in situ* por medio

4. Entrevista compartida con un campesino indígena popoluca en el ejido de la comunidad de Mazumiapan Chico (municipio de Soteapan), en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

del trabajo de campo a pie de las parcelas. Para ello el campesinado indígena local implementa conceptos básicos de los modelos emergentes y alternativos al desarrollo oficial, adoptados y asumidos en el contenido teórico-conceptual de este trabajo, tal y como se desprende de la nota siguiente:

Pues aquí yo he platicado mucho con el Ingeniero, y mi intención [...] es meterle a mis parcelas lo que es venado, tejón, chango [coloquialmente en México: distintos tipos de primates simiiformes]; porque esto ya es otra vez una selva. Ya también le soltamos iguanas. Pues entonces ese es mi anhelo, buscarle un proyecto para poder meter el venado, que le gusta la zona montañosa. Entonces estamos chambeando [trabajando], le seguimos echando muchas ganas y yo les agradezco a todos los que nos han apoyado a los ingenieros, a los promotores, a los técnicos, a los maestros y maestras, a los chavos y chavas de la UVI [“muchachos/as” jóvenes], y a todos los compañeros y compañeras del proyecto, porque la verdad que ellos fueron los que nos dieron la primera idea de cómo hacer esto (campesino indígena nahua).⁵

El enfoque intercultural colaborativo, integrado y sustentable de todos estos proyectos refleja la búsqueda de formas cooperativas e innovadoras de producción dirigidas a conservar los recursos naturales y a respetar los sistemas socioecológicos/ecosociales/ecoculturales (sustentabilidad ecológica). Aparte desarrollan estrategias socioterritoriales que garanticen una distribución más equitativa de los beneficios (sustentabilidad social), al tiempo que se asegura la rentabilidad económico-productiva (sustentabilidad económica). Así, la siguiente cita alude directamente a estos tres imprescindibles impactos que configuran la sustentabilidad integral: el ecológico, el económico-productivo y el social:

Hace tres años yo quería vender mi parcela porque que necesitaba lana [dinero]. Me daban 400.000 pesos por las 15 hectáreas. Yo consulté con mi esposa si era viable vender y ella me dijo: aguántate tantito [...], cuando llegó lo de la reforestación y la restauración ambiental. Ahorita le

5. Entrevista compartida con un campesino indígena nahua en la comunidad de Encino Amarillo (municipio de Mecayapan), en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

digo al ingeniero que una señora de Mina [Minatitlán] me ofrece 2 millones de pesos por mi parcela. [...] Es una ventaja para mí, porque los tres años que estoy con lo de la reforestación de mi salario compro el maíz para toda mi familia [...]. Por ello, yo les agradezco a todos los que nos han apoyado: a los ingenieros, a los licenciados y licenciadas, a los chavos y chavas de la UVI, a los compañeros y compañeras de la Sierra y a toda la gente de la comunidad, [...] quienes nos dieron la primera idea de todo, de cómo hacer los manantiales, porque para mí lo más importante son los manantiales (campesino indígena popoluca).⁶

En consecuencia, este testimonio se puede considerar como una evidencia bastante positiva, de entre otras muchas obtenidas, para contrastar si estas iniciativas se llevan a cabo de forma integral, sustentable e intercultural y generan diversos beneficios ecológicos, demográficos, económicos, sociales, culturales, etc., para las comunidades locales.

A continuación, se reseñan de forma breve los cinco proyectos no gubernamentales citados. Este análisis se fundamenta básicamente en escuchar y visibilizar a las propias voces y prácticas de los actores protagónicos de estas incipientes experiencias.

Los emergentes proyectos no gubernamentales alternativos

En esta subsección se registran y analizan cinco emergentes proyectos no gubernamentales alternativos en la gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos. Estos surgen a partir de la década de los 90 al amparo epistemológico, teórico-conceptual y metodológico de una experiencia pionera y nodriza en la región de la Sierra de Santa Marta y la RBLT como el PSSM A.C., y desde concepciones ideológicas próximas al ambientalismo social mexicano. Junto al PPSM, los cuatro proyectos seleccionados para el estudio son la UVI-Selvas, el DECOTUX A.C.-CICATH y los ENDESU A.C.

6. Entrevista compartida con un campesino indígena popoluca en el ejido de la comunidad de Mazumiapan Chico (municipio de Soteapan), en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

El PSSM A.C.: Ambientalismo social mexicano y sustentabilidad integral

Para el contexto del surgimiento del ambientalismo social mexicano y el desarrollo comunitario en la región de Los Tuxtlas, la constitución del PSSM tiene diversos significados:

1. La amplia representación en su seno del mundo académico. En estos proyectos participan investigadores/as procedentes de la antropología, la biología, la agronomía, la geografía, entre otras. Este enfoque multidisciplinario combina las ciencias sociales y las naturales, características sistemáticas del ambientalismo social mexicano.
2. El surgimiento, a partir del PSSM, de otras ONG y de actores de la sociedad civil, que tienen entre sus principales finalidades intervenir de forma directa y sistemática en las comunidades para impulsar procesos enfocados hacia la sustentabilidad integral.
3. En su conjunto, estas ONG comparten el objetivo principal de buscar, junto con las comunidades locales, alternativas agroecológicas para manejar los recursos naturales endógenos de manera que se puedan mejorar las condiciones de vida de las poblaciones locales en el corto plazo y, a la vez, propiciar la conservación socioecológica a mediano y largo plazo.
4. Entre las estrategias metodológicas planificadas por estas nuevas organizaciones se encuentran: implementar autodiagnósticos socioambientales y de planeación comunitaria participativos sobre el manejo de los recursos naturales. También realizar estudios para la zonificación socioterritorial, basados en las diferentes actividades productivas alternativas. Como refleja el siguiente testimonio, estas experiencias están directamente relacionadas con la puesta en valor de los recursos naturales endógenos locales:

Yo ahorita vendí como media tonelada de pimienta gorda [*Pimienta dioica*]. Ahorita hay muchos compradores que vienen a comprar desde Puebla, desde Orizaba, desde Xalapa, la pimienta la pelean mucho. Yo pue-

do vender 10, 20 o 30 kilos de semilla de pimienta y con ello ya tengo un recurso con lo que puedo comprar mi maíz y los víveres para mi familia para toda la temporada (campesino indígena popoluca). De este lado de la Sierra, [...] la plantación y producción de pimienta es un asunto incipiente, y lo que hacemos es ir rescatando especies que son útiles para la zona, útiles para el productor, con criterios de selección por consenso; porque de pronto nosotros no podemos traer cosas de fuera e imponerlas, porque hay cosas en la región que son muy valiosas y son las que debemos respetar, valorar e impulsar (ingeniero agrónomo indígena popoluca y técnico/promotor de los proyectos PSSM y ENDESU A.C.).⁷

5. Un staff técnico compartido que en frecuentes ocasiones circula entre las distintas iniciativas. En ocasiones por medio de colaboraciones puntuales, pero siempre al amparo de las concepciones ideológicas y metodológicas del PSSM y del ambientalismo social mexicano.
6. La colaboración desarrollada a partir del PSSM entre todas estas nuevas organizaciones para formar y participar en diversas redes y grupos que comparten un mismo enfoque y metodología de trabajo (véase, por ejemplo, la UVI-Selvas, etc.).

UVI-Selvas: Investigación intercultural comunitaria

Desde la UVI-Selvas, un programa académico de la Universidad Veracruzana (UV), se imparte la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (en adelante LGID) en las cuatro regiones con mayor presencia indígena del Estado de Veracruz. Su objetivo principal es implementar un proceso colectivo de investigación comunitaria vinculada y colaborativa con enfoque intercultural, para responder a la problemática de las comunidades campesinas locales en la gestión de los recursos naturales. Dentro de la LGID, orientación en Sustentabilidad, se forma a profe-

7. Entrevista compartida con un ingeniero agrónomo indígena popoluca y técnico/promotor de los proyectos PSSM y ENDESU A.C., en la comunidad de Ocotál Grande (municipio de Sotepán), en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

sionales –gestores/as interculturales para el desarrollo (imagen 2)– integrados/as en un proceso regional de fortalecimiento de las capacidades endógenas para responder a la problemática relacionada con la producción campesina sustentable y mejorar el bienestar de las comunidades. Esto es posible gracias a la generación intercultural de conocimientos, habilidades y actitudes que, como se puede apreciar en el siguiente fragmento de entrevista, implican un diálogo de saberes y una ecología de saberes en favor de la construcción de sociedades más justas, humanas, interculturales y sustentables:

Durante mi vinculación con los actores de la comunidad hemos intercambiado muchas cosas. Yo al señor le he enseñado a manejar internet, el GPS [Global Positioning System], a fotografiar, [...] un poco de todos los conocimientos y herramientas técnicas que nos enseñan aquí en la UVI. Pues hemos intercambiado nuestros conocimientos. Desde que abonos orgánicos utiliza él. Él me ha platicado y enseñado sobre plantas medicinales y el porqué del policultivo que maneja dentro del cafetal y que es totalmente diferente al científico [...]. Y otros muchos conocimientos, no (estudiante nahua de la LGID, orientación en Sustentabilidad)⁸ (imagen 2).

Todo este conjunto heterogéneo de actores sociales académicos, están vinculados activamente a dos experiencias alternati-

Imagen 2. 2a. Primeras aulas de la UVI-Selvas en la comunidad de Huazuntlán (Mecayapan). 2b. Acto de graduación de la primera generación de egresados/as de la LGID de la UVI-Selvas. 2c. Proceso colectivo de investigación comunitaria vinculada y colaborativa con enfoque intercultural



Fuente: Imágenes facilitadas por cortesía de Hernández Luis 2013, 77.
Elaboración: Propia.

8. Entrevista compartida con un estudiante nahua de la LGID, orientación en Sustentabilidad, en la comunidad de Tolapa (municipio de Tequila), Sede UVI-Grandes Montañas, en la Sierra de Zongolica (Veracruz, México), 11 de septiembre de 2012.

vas que al unísono se exponen a continuación, DECOTUX A.C y el CICATH. Estos dos proyectos se encuentran estrechamente asociados, razón por la que se presentan conjuntamente.

DECOTUX/CICATH: Movimientos de re-existencia indígena

Estos proyectos surgen dentro de un marco de territorialidad regional de conflictiva relación entre el campo y las ciudades del sur veracruzano, en torno a la extracción de agua de las partes altas de la Sierra de Santa Marta, para el abastecimiento humano e industrial de las grandes aglomeraciones urbanas petroquímicas del sur de Veracruz. Así, por medio de la constitución del CICATH, con el asesoramiento legal y técnico de DECOTUX A.C., las comunidades serranas unen esfuerzos y sinergias para iniciar una gestión integral (ambiental, productiva y social) y sustentable de sus recursos naturales. Esto se desarrolla mediante las propuestas presentadas a las distintas instancias de las administraciones –estatales y federales– y a los organismos operadores del agua. Estas propuestas todavía hoy están en proceso de negociación.

El campesinado indígena es consciente de la acuciante necesidad de integrarse dentro de organizaciones de territorialidad sociopolítica real de ámbito local. Este es el caso del CICATH, una forma de re-existir y presionar ante las distintas instancias gubernamentales y para luchar por conseguir mejoras inmediatas en sus condiciones de vida y proteger y valorizar sus recursos naturales (pago por servicios ambientales, etc.). Para alcanzar estos objetivos es necesario que las comunidades locales participen en la gobernanza socioambiental regional. En este marco, la siguiente declaración resulta bastante ilustrativa:

Me parece muy importante como la gente acá trata de pensar en el bien común de toda la Sierra. [...]. La gente ya no tiene partido ni religión, [...] todos pensamos en la restauración del medio ambiente. Cuando vienen las elecciones decimos: compañeros vamos a ir a la reunión,

Imagen 3. Asamblea de los proyectos DECOTUX y CICATH



Fuente: Material fotográfico producido por el autor de este capítulo durante el trabajo de campo.
Elaboración: Propia.

pero ahí nadie piensa ni dice yo soy rojo, tú verde, tú el azul, porque eso no existe [...]. Entonces aquí la política y la religión se quedan fuera de las puertas de nuestras organizaciones. A veces si tenemos que discutir tercamente con algunos compañeros, pero, finalmente llegamos a un acuerdo [...], y siempre, pues hasta ahorita, la organización permanece y así hemos logrado bastantes cosas (representante y técnico/promotor indígena nahua del CICATH)⁹ (imagen 3).

La imagen 3 muestra el salón ejidal de la comunidad de Tonalapan (municipio de Mecayapan), uno de los lugares de reunión más habituales para las diversas asambleas conjuntas de dos organizaciones socioterritoriales no gubernamentales en la Sierra de Santa Marta como DECOTUX y el CICATH. Así, desde la fuerte concepción de territorialidad regional real que se desprende de la cita precedente, los primeros resultados del plan de trabajo del CICATH, con el asesoramiento y apoyo técnico y legal de DECOTUX, se han traducido en: 750 ha. reforestadas (imagen 1), 600 manantiales restaurados, 300 derrumbes restituidos, 250 km. de áreas riparias reforestadas, 250 ha. de café con

9. Entrevista compartida con un representante y técnico/promotor indígena nahua del CICATH en la comunidad de Ocotál Grande (municipio de Soteyapan), en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 29 de agosto de 2012.

mantenimiento. Aparte, la producción de semillas autóctonas, la creación de un vivero forestal comunitario, entre otros logros. Además, desde la perspectiva de que no puede haber restauración ambiental sin restauración social, el CICATH ha logrado impulsar distintas alianzas estratégicas para incluir en sus proyectos este aspecto de desarrollo integral y sustentable, mediante la construcción de centros de salud y educativos, viviendas sociales, etcétera.

Ahora bien, como expresa un representante y técnico/promotor indígena popoluca del CICATH, estas iniciativas no han estado exentas de conflictos y limitaciones de diversa índole, fundamentalmente de tipo financiero:

A veces hemos pasado por muchos problemas, pero, al final, la organización ha ido creciendo y sobrevive. Ahorita ya hemos construido más de 150 viviendas sociales. Para el próximo año habrá otras más y así seguimos. Entonces, ahí estamos viendo cosas, lo ecológico, lo social, y otras cositas. [...] De acuerdo a que no tenemos muchas posibilidades económicas, [...] y que siempre topamos con la burocracia, [...], pero hay vamos caminando. Pero, entonces yo creo que este proyecto va creciendo y aquí estamos, porque hay cosas que merecen muy mucho la pena (representante y técnico/promotor indígena popoluca del CICATH).¹⁰

Estas reflexiones corroboran la gran identificación de las poblaciones locales con la defensa y mejora integral y sustentable de la tierra/el territorio local y regional que han habitado ancestralmente y con las nuevas formas de territorialización y territorialidad. En esta línea, el geógrafo brasileiro Porto-Gonçalves (2002, 230) ha establecido su distinción entre territorio, territorialización y territorialidad, como se expondrá más adelante en este texto.

Al respecto, hay que destacar que DECOTUX A.C., es una ONG que nace en 1994. Ligada fundamentalmente a la trayecto-

10. Entrevista compartida con un representante y técnico/promotor indígena popoluca del CICATH en la comunidad de Tonalapan (municipio de Mecayapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 18 de octubre de 2012.

ria de algunos/as de los/as principales académicos/as, intelectuales, investigadores/as y técnicos/as-promotores/as campesinos/as vinculados/as a distintas iniciativas del PSSM A.C., en los últimos años ha buscado abordar proyectos con un enfoque socioterritorial y holístico de cuenca hidrográfica. Esta unidad territorial es considerada como la unidad geográfica más funcional para administrar un recurso natural tan estratégico como es el agua.¹¹

No en vano, como ha señalado Eduardo Martínez de Pisón (2004), la cuenca hidrográfica, aparte de un excepcional soporte físico para la regionalización territorial a distintas escalas geográficas, puede ser un interesante ámbito espacial para la gestión integral del medio, organizándola en torno al elemento integrador del agua. Así, como afirma el geógrafo español (2004, 45), los ríos tienen, en primer lugar, una evidente entidad como ejes de culturas, de civilizaciones y de caminos; segundo, son soportes de células de [unidades territoriales] funcionales; tercero, por la misma posibilidad del básico uso del agua y; cuarto, por la adaptación del sistema territorial humano a los sistemas múltiples interconectados como canales terrestres de sus redes de valles en cada cuenca hidrográfica, lo que da lugar a entidades históricas asociadas a regiones físicas, como ocurre en el caso la Sierra de Santa Marta y las cuencas de los ríos Texizapa-Huazuntlán.

Se trata de un enfoque alternativo de territorialidad real, en torno al recurso endógeno local del agua, entendida esta como defensa de lo propio –acción sobre/en el territorio y sus recursos naturales–; aparte, rechaza los intentos de apropiación, y sobre la cual existe a su vez una hipoteca dialéctica como posibilidad

11. Para los fines de formulación y ejecución de las políticas públicas relacionadas con el agua y de participación en la gestión integral del recurso, esta organización trabaja con tres niveles o escalas socioterritoriales de cuenca: las macrocuencas (río Coatzacoalcos), que corresponden a grandes sistemas hidrológicos; las subcuencas o cuencas de segundo orden (ríos Texizapa-Huazuntlán); y las microcuencas (ríos Texizapa y Huazuntlán, entre otros). El ecosistema de trabajo de la propuesta de DECOTUX se concentra fundamentalmente en la sustentabilidad integral de la subcuenca Texizapa-Huazuntlán.

constante para la transformación y el cambio. Este vital y por tantopreciado recurso natural representa al territorio en el presente como “un ‘elemento estratégico’ para gobiernos, empresas, organizaciones sociales y no gubernamentales” (Colectivo Geografía Crítica 2016, 4). Además, a partir del valioso recurso hídrico, unas veces integrador y otras desintegrador, se deriva la inversión socioeconómica para la sustentabilidad integral, como un esquema de apoyo, para un desarrollo territorial desde una perspectiva de sustentabilidad y participación social. Estos objetivos específicos toman como ejes a la restauración y conservación ambiental de los ecosistemas y agroecosistemas rurales locales de las cuencas hidrográficas de las partes alta de la Sierra de Santa Marta.

Para este fin, desde las comunidades locales se ha buscado facilitar acuerdos de territorialidad real a escala regional, para la cooperación entre los pobladores de áreas urbanas, usuarias del agua y de otros recursos ambientales, y los habitantes de las zonas rurales, propietarios o usuarios productivos de los ecosistemas. Sin embargo, en un primer momento, no todo resultó positivo desde el punto de vista socioambiental como se esperaba para el territorio local de la Sierra de Santa Marta:

Las diferentes percepciones sobre los territorios y los derechos sobre el agua han generado una relación de “sobreentendidos”, basada en esquemas de relación política que han perdido su vigencia, que no ha mejorado las relaciones entre los actores principales, y no ha evitado ni contenido el deterioro ambiental y la pérdida de calidad y cantidad de agua (representante legal y técnico/promotor campesino de los proyectos DECOTUX y CICATH).¹²

No obstante, a partir de los diagnósticos comunitarios, y convergiendo en sus planteamientos teóricos y prácticos con los postulados del enfoque participativo (Rahnema y Bawtree, 1996), desde DECOTUX y el CICATH se fueron elaborando las grandes

12. Entrevista compartida con un representante legal y técnico/promotor campesino de los proyectos DECOTUX y CICATH en la comunidad de Huazuntlán (municipio de Mecayapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 27 de agosto de 2012.

líneas estratégicas para recuperar la funcionalidad de los cuerpos de agua de la microcuenca del arroyo Texizapa-Huazuntlán.¹³ Estos pequeños ríos abastecen a las grandes urbes del eje petroquímico del sur de Veracruz, configurado por el corredor Acayucan-Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos.

Por medio de las asambleas, la población de las comunidades indígenas campesinas locales participó en el diagnóstico, en la elaboración social de mapas parcelarios, en las entrevistas y en los recorridos sobre el territorio. El trabajo de campo sirvió, además, como una forma de territorialización y territorialidad para explicar y divulgar el proceso de una gestión que intenta valorizar los recursos naturales del territorio ancestral. Esto conduce a nuevas maneras de concebir ecológica y socioeconómicamente a las distintas escalas de las nuevas territorialidades, como se desprende de la declaración de uno de los actores locales:

¿Por qué nos metimos a esto de la reforestación? Porque veíamos que el campo sin árboles está perdido. Y luego le comenté a ellos que estaban en la Cuenca [DECOTUX y CICATH], y ellos sí me apoyaron con los arbolitos. Ahora yo le digo ¡qué chulada, como está todo!... En tiempos pasados era zacate, ahorita es árboles y café. Al café este año empezamos a cosecharlo. Entonces yo pienso que lo que estamos haciendo todos aquí en la Sierra es muy importante, no solo para nuestra propia tierra, las comunidades de la Sierra, sino también para otros territorios como el de las ciudades y en general para toda la región del sur del Estado, (campesino popoluca beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX y CICATH).¹⁴

Este caso se inscribe en el marco de la construcción de un saber ambiental afín con una ecología política y una política de la diferencia; con una geografía enraizada en el territorio, arraigada en la cultura. Asimismo, movilizadora por sujetos sociales que,

13. Coatzacoalcos y Minatitlán son municipios estratégicos que constituyen una región portuaria petroquímica de importancia nacional en la economía de México, y usan el agua de la cuenca del arroyo Texizapa-Huazuntlán.
14. Entrevista compartida con un campesino indígena popoluca beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX y CICATH en la comunidad de Encino Amarillo (municipio de Mecayapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

como sucede con las culturas locales del Seringal que recoge y analiza Porto Gonçalves (2001), están deconstruyendo el “magma de significaciones [imaginarias sociales]” de la modernidad globalizada y labrando el terreno para el estudio del espacio desde la construcción de nuevas categorías: territorio cultural y comunidad política.

Por tanto, el territorio debe ser pensado como la manifestación espacial ecuánime de una determinada configuración social no exenta de conflictos, que involucra a una diversidad de actores que comparten el espacio. Si pasamos de considerar las diferentes escalas geográficas como mera expresión de una dimensión de análisis al estudio concreto de las formas de territorialidad, producto de la dinámica de las relaciones sociales en la etapa actual; nos encontramos con que existe una desigualdad manifiesta en la capacidad de definir la escala sobre la que se fundamenta la construcción del territorio. Ello se observa en el siguiente testimonio de un campesino local de la Sierra de Santa Marta, sociopolíticamente muy activo:

Yo estoy muy inconforme con la situación actual porque el Gobierno ya no apoya al pueblo indígena, quien estamos manteniendo aquí lo que son los bosques y los manantiales. Si Usted se va de aquí rumbo al ejido de Mazumiapan, toda esa serranía. Mire usted y verá como hay aguas [corrientes impetuosas de agua], pero ¿por quién?, por nosotros, que ya no lo estamos destruyendo, somos quienes lo estamos manteniendo y dejándolo que crezca. Pero ¿con qué nos pagan?, con nada. Y ¿quién se gana el dinero?, el Gobierno que cobra la luz. Entonces nosotros tenemos también ese derecho de que nos den porque mantenemos el agua (campesino popoluca beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX-CICATH y ENDESU A.C.).¹⁵

En este punto, Porto-Gonçalves (2002, 30) introduce su distinción entre territorio, territorialización y territorialidad:

15. Entrevista compartida con un campesino indígena popoluca en el ejido de la comunidad de San Pedro de Soteapan (municipio de Soteapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 22 de octubre de 2012.

El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación –territorialización– crea las condiciones para las identidades –territorialidades– las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social.

En este orden, se retoma el rol que juegan los mitos y leyendas, los cuales siempre co-construyen las territorialidades y, por ende, los territorios y la territorialización, como plantean en la introducción los coordinadores de esta obra colectiva. Así, se advierte que, como en cualquier otro, en el legado intelectual latinoamericano existe una tendencia a considerar el pasado como fuente de crítica, de rechazo y de transformación. De este modo, en América Latina existe una vinculación entre la impugnación del Estado colonial y la concepción otra del territorio. Esta relación es alimentada por los pueblos originarios de la región y sus legítimas y seculares luchas para ser integralmente reconocidos como pueblos indígenas, desde una triple perspectiva: epistémica, cultural y territorial.

El territorio es por tanto material y simbólico, al mismo tiempo, biofísico y epistémico. Pero más que todo, es un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su cosmovisión u ontología. Para una teoría social crítica recuperar el espacio geográfico, por medio de este conjunto de conceptos, supone un paso de la geografía –como ciencia positivista dentro del sistema-mundo moderno/colonial– a la geo-grafía; es decir, a la comprensión de “las nuevas grafías de la tierra” (229) y de la geograficidad de la historia.

Justamente, aquellas concepciones y prácticas son las que desafían los conceptos creados por y al servicio del mundo capitalista moderno/colonial, donde se insertan estas nuevas formas de “geo-grafiar” el territorio, de construir las territorialidades alternativas posibles, situadas en los márgenes. De ellas nos habla el estudio de caso de los proyectos DECOTUX y CICATH. De acuerdo con Escobar (2014, 91-2), en la actualidad estamos fren-

te a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades reales y realizables, y esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados. “Más que ante una geografía” –concluye Porto-Gonçalves (2002, 47)– “estamos frente a las geo-grafías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades” (247).

En este marco, entendido como la dinámica de movilización y organización socio-cultural [es decir, de apropiación], los ríos y sus cuencas hidrográficas son unidades concretas de creación cultural y organización sociopolítica de las nuevas territorialidades reales. De aquí emana la constitución del CICATH en la Sierra Santa Marta. Estas unidades micro-históricas han sido culturalmente el escenario donde se potencializa, con perspectiva étnico-territorial, la construcción del territorio-región desde las nuevas organizaciones sociales. Esto ha involucrado a los pequeños territorios como elementos cohesionadores del gran territorio, de la nueva territorialidad aceptable. Este es el ejemplo, entre otros, tanto de las comunidades negras de la costa colombiana del Pacífico como de las comunidades indígenas campesinas de la Sierra de Santa Marta que defienden sus derechos territoriales, económicos, sociales, políticos y culturales como grupos étnicos. En el caso estudiado en este texto, incluso por encima de las ancestrales diferencias etnoculturales intrínsecas –nahuas y popucas– de las poblaciones que tradicionalmente han compartido/disputado el mismo espacio territorial serrano. Esto se entiende mejor conforme a las siguientes palabras de un campesino popoloca, anotadas durante la fase de trabajo de campo por el autor de esta investigación:

De la Sierra de Santa Marta y de la presa de Yuribia proceden todas las aguas que van a parar a Coatzacoalcos, Minatitlán, etc. Entonces yo hablé con el representante de DECOTUX y le dije organiza el resto de comunidades [nahuas] que yo organizó a Sotepan [principal comunidad popoloca]; solo falta que como la avispa nos den y entonces el gobierno va a soltar, verás cómo va a soltar. A nosotros nos toman como gente muy, como le diré, revoltosa (campesino popoloca beneficiario de los programas de los proyectos DECOTUX-CICATH y ENDESU A.C.).¹⁶

Como indica Escobar (2014, 82), la tarea inicial que hay que abordar es comprender mejor qué se entiende por territorio, territorialización y territorialidad. Para Porto-Gonçalves (2001), por medio de su vinculación con el movimiento de los *seringueiros*¹⁷ del caucho en la Amazonía, liderado por Chico Mendes, el interés por el territorio surge a finales de los 80 y comienzos de los 90, cuando en muchas partes de América Latina se enarbó el estandarte de “no queremos tierra, queremos territorio”.¹⁸ De ahí emanan las reivindicaciones de los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes en: Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil.

En estos países se introduce por primera vez el tema en los debates teórico-políticos, y se impone una gran re-significación en la discusión sobre tierras y territorio en el espacio geográfico iberoamericano. Para Escobar (2014, 83), fue durante el transcurso de estos decenios que estos grupos étnico-sociales empiezan a movilizarse masivamente para marchar hacia las capitales regionales y nacionales y también a formular las posturas más vanguardistas de la época sobre el Estado, el poder, la naturaleza y las identidades. No obstante,

[a]lgunos de estos temas, por supuesto, no habían sido producidos por, ni para estos grupos –ya estaban circulando en diversos discursos globales– pero fueron capaces de re-articularlos de la forma más efectiva; tal fue el caso de lo ambiental, que vio una radical resignificación de temas tales como la conservación, los bosques y los derechos de propie-

16. Entrevista compartida con un campesino indígena popoluca en el ejido de la comunidad de San Pedro de Soteapan (municipio de Soteapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 22 de octubre de 2012.
17. *Seringueiro*: dicese de quien extrae la *siringa* (látex) del árbol llamado comúnmente *seringueira* o **árbol del caucho** (*Hevea brasiliensis*).
18. “A los *seringueiros* no les interesa el título de propiedad; para ellos carece de valor. El valor de ellos es la *siringa*, porque es con la manutención de esta que ellos garantizan su supervivencia. Incluso con toda la dificultad que enfrenta, para ellos la tierra no es tan interesante. Lo que les interesa es la *siringa*” (Pedro Sebastião Rocha, *seringueiro* del *Seringal* Nuevo Porvenir, en Xapuri. En Duarte 1987, 113, citado en Porto-Gonçalves 2001, 250-1).

dad intelectual, todo esto desde perspectivas territoriales-culturales (Escobar 2014, 83).

Esta compleja concepción del territorio y sus diferentes temporalidades (ente histórico-mítico, relevancia en el presente y proyección del futuro) resuena con las discusiones académicas de la última década. Sobre el tema se aclara que, ante todo, el territorio no es equivalente a la noción de tierra del discurso campesinista de las décadas anteriores. Tampoco corresponde con la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del Estado-nación, sino que básicamente lo que hace es cuestionarla.

De este modo, en el discurso étnico-territorial no solo de los movimientos como el Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN), sino de muchas otras organizaciones afrodescendientes e indígenas, -entre las que se pueden englobar organizaciones como el CICATH en la Sierra de Santa Marta- el territorio no se percibe tanto en términos de “propiedad” (aunque se reconoce la propiedad colectiva), sino de apropiación efectiva mediante las prácticas socioculturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etcétera. Estas prácticas permiten construir territorialidades, como las que aquí se analizan, desde las distintas proyecciones tanto del desarrollo moderno y neo/poscolonial como de sus alternativas; es decir, de las “territorialidades otras” (Escobar 2010b, 2010c; Porto-Gonçalves 2009; Svampa 2012).

Dentro de esta perspectiva, estos procesos de resistencia se convierten en movimientos para la re-existencia. Estos grupos no solo resisten el despojo y la des-territorialización, “ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinención de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento” (Porto y Leff 2015, 73) para concebir y crear territorialidades otras. En resumen, estas poblaciones no solamente han perseverado, sino que se han reafirmado por medio de reinventar su existencia cultural. Por lo tanto, estos movimientos son:

Un llamado para la re-existencia, a construir sus mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos, un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes –pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes– sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política. (86).

Esta encomiable aspiración concuerda con la noción de sustentabilidad integral adoptada y asumida en este trabajo de investigación, y que ha sido definida por un autor como Jiménez Herrero (2000, 109) de la siguiente forma:

Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueva el desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta [...] como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etcétera.).

En este sentido, frente a la crisis de la territorialidad estatal, ahora se habla de territorialidades diversas. Como señala Porto-Gonçalves (2001, 17, 46-7) se trata de pensar en términos de “tensión de territorialidades”. En referencia a todos aquellos procesos marcados por unas dinámicas ambiguas y por conflictos que se instalan en torno a la producción del espacio en las nuevas geografías del capitalismo contemporáneo. Es decir, “si la diferencia siempre fue un atributo esencial del espacio, lo que tenemos actualmente, dentro del proceso de reorganización social en curso, es una lucha por su instrumentalización mercantilizada” (53).

Para estas organizaciones locales, la construcción de un sujeto social, –como encarna la nueva territorialidad real y realizable, capaz de orientar las acciones que pueden proporcionarles un mayor bienestar (sustentabilidad integral)–, implica su capa-

cidad de encauzar las aportaciones de los agentes externos o de dialogar con sus propuestas (participación). Todo con el objetivo de impulsar un proceso de desarrollo regional desde adentro. Como se ha tratado de ilustrar en el caso del CICATH-DECOTUX, estas ONG han construido un espacio independiente desde el cual la sociedad civil local denuncia, negocia, reclama, protesta y propone alternativas (empoderamiento). Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia y se mueven; es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada territorialidad, y buscan ampliar los espacios de expresión. Como sintetizó Michel Foucault (1979) tienen fuertes implicaciones de orden político al menos de otro orden al que hasta ahora predominaba.

ENDESU A.C.: Modelos agrosilvopastoriles para el empoderamiento

Los sistemas agrosilvopastoriles son formas alternativas de manejo integrado de los recursos naturales con asociaciones deliberadas de cultivos, árboles y ganado dentro del mismo terreno (imagen 4) y con la plena participación de los campesinos y las campesinas locales. Con su implementación, ENDESU ha logrado, junto a la reducción de la pobreza campesina, reforestar y/o disminuir la vulnerabilidad de las explotaciones agrarias, un empoderamiento integral del campesinado local de la Sierra de Santa Marta en general, y una considerable mejora en el empoderamiento de las mujeres indígenas campesinas en particular. Asimismo, frente a los devastadores efectos producidos por el maldesarrollo/subdesarrollo sostenido, y además del simple crecimiento económico; estas buenas prácticas integrales, sostenibles e interculturales que suponen los sistemas agrosilvopastoriles, hasta cierto punto coadyuvan a generar un auténtico desarrollo, entendido este como una notable mejora en la calidad de vida y el bienestar integral de las personas. Como ejemplo, este emotivo testimonio de una campesina popoluca local:

El año pasado se me murieron todas mis reses, onces animales, por la sequía y la falta de pasto, porque yo no estaba en los proyectos agrosilvopastoriles. [...]. Yo me quedé sin nada. Entonces él [el ingeniero] me invitó a entrar en el programa y a mí me gustó la idea. [...] A mí me gusta trabajar nada más que lo que me falta son los medios, la ayuda, el dinero, todo eso no tengo. Entonces pues yo soy sola, mi esposo ya falleció, entonces yo trabajo sola, solamente me acompaña al campo mi papá de 92 años. Pero ahora en mis predios yo cuento con un terreno de 9 hectáreas. Entonces tengo 7 hectáreas de empastado donde andan 11 animalitos y en 2 hectáreas yo tengo sembrado café. Primero reforesté. Tengo un manantial. Sembré plantas y todo y ahora le metí café y otras plantas muy productivas que me dio el ingeniero. Ahora en mi parcela hay agua, madera, leña, proteínas y mis animales (ganado de ahorro). Sí, tengo todo lo que necesito para mi sustento y el de mis hijos que han tenido que marcharse lejos, pero que regresarán para trabajar conmigo estos predios. Entonces puedo decir que gracias al proyecto del ingeniero mi parcela y mi vida ha mejorado mucho. ¡Demasiado! (campesina indígena popoluca) (imagen 4).¹⁹

Tanto en la cita precedente como en la imagen 4 se ilustran algunos de los principales efectos socioterritoriales/socioecológicos/ecosociales/ecoculturales positivos en los terrenos de una beneficiaria local de los modelos de ENDESU A.C., a partir de la implementación de los sistemas agrosilvopastoriles integrados y sustentables. Además, estos modelos agroecológicos son un ejemplo de cómo una correcta gestión de los recursos naturales endógenos de las selvas tropicales ha permitido a los campesinos y campesinas indígenas, en unas condiciones estructurales globales bastante adversas para las producciones agropecuarias locales, evitar emprender el arduo camino de la emigración. Asimismo, contribuyen a eludir, en parte, la grave problemática para los y las migrantes y sus familias, tanto en los lugares de partida como en los de llegada, incluso se están produciendo casos de retorno de emigrantes, como confirma el siguiente pasaje:

19. Entrevista compartida con una campesina indígena popoluca en la comunidad de San Pedro de Soteapan (municipio de Soteapan), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 18 de octubre de 2012.

Imagen 4. Predios de los/as campesinos/as beneficiarios/as del apoyo de ENDESU A.C.



Fuente: Material fotográfico producido por el autor del capítulo durante el trabajo de campo.
Elaboración: Propia.

En la comunidad de Venustiano Carranza llevamos dos años trabajando con los modelos agrosilvopastoriles y, afortunadamente, ya hasta empleo se generó. Por ejemplo, un cuate [camarada, amigo] que andaba trabajando como emigrante en los campos de plástico Sinaloa, en la frontera con los Estados Unidos, ahora anda por acá en la Sierra de Santa Marta ordeñando. Y si antes ordeñaba como 30 litros de leche, ahora, con el nuevo manejo agrosilvopastoril en sus predios ordeña diariamente como 80 litros, y se gana bien el sustento para toda su familia (ingeniero agrónomo popoluca y técnico/promotor de los proyectos PSSM y ENDESU A.C.).²⁰

20. Entrevista compartida con un ingeniero agrónomo popoluca y técnico/promotor de los proyectos PSSM y ENDESU A.C. en la comunidad de Ocotál Grande (municipio de Sotepán), Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), 28 de agosto de 2012.

Sin embargo, para concluir la reseña de estos cinco emergentes proyectos no gubernamentales y alternativos en la gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta, es necesario subrayar que estas experiencias tampoco representan modelos de funcionamiento exentos de conflictos, contradicciones e incoherencias con sus lógicas fundacionales, tanto de orden interno como externo.

A continuación, se describe someramente la problemática vivida por el PSSM para conseguir la financiación requerida para la supervivencia a lo largo del tiempo de implementación de este emblemático proyecto no gubernamental en la región. También, se reseñan los intentos de cooptación política por parte de instancias gubernamentales de las iniciativas de DECOTUX A.C. y del CICATH, por medio de proyectos paralelos desde concepciones y lógicas capitalistas neoliberales y posneoliberales hegemónicas.

Según Léonard y Foyer (2012, 286) el PSSM A.C. se impuso en el contexto regional como la institución de referencia en materia de desarrollo sustentable y conservación de los recursos naturales, debido a su experiencia de 25 años, competencias técnicas y nivel de pericia. Este reconocimiento, junto con cierto pragmatismo para captar financiamiento nacional e internacional, ha posibilitado que el PSSM obtenga fondos significativos y de manera suficientemente regular para mantener su trabajo durante más de 15 años. Empero, esta forma de institucionalización no está exenta de conflictos y a menudo se ha llevado a cabo en detrimento de la coherencia, la continuidad y la independencia del trabajo de la organización. La inestabilidad de los financiamientos plantea, por un lado, dificultades para continuar con los proyectos y; por otro, causa tensiones internas. Desde la coordinación del PSSM se habla sin tapujos y con cierta amargura de la dependencia financiera de su organización y de las consecuencias que esta supone en su trabajo:

El PSSM ha reducido su dispositivo; solo cuatro trabajamos directamente en el proyecto [año 2012]. Este es el resultado de la situación nacional y del repliegue de los donantes internacionales. Hemos tenido que

sobrevivir respondiendo a licitaciones como la del proyecto MIE-GEF [Global Environmental Fund] que, a pesar de todas sus limitaciones, nos permite obtener recursos para las comunidades, pero casi ningún donante nos da acceso a recursos para salarios, y mucho menos para cubrir el costo de nuestras oficinas o cuestiones administrativas. Ese es el apoyo a la sociedad civil; es la política nacional. Esta nos ahoga y controla cada vez más (coordinador y miembro fundador del PSSM. En Léonard y Foyer 2012, 287).

Por otro lado, debido a los considerables logros conseguidos por estas organizaciones no gubernamentales, en el caso de DECOTUX A.C. y el CICATH, el intento de cooptación por parte de distintas instancias de gobierno es permanente. En ocasiones, mediante la imitación de estas iniciativas desde proyectos paralelos, pero desde la lógica desarrollista neoliberal, como es el caso del proyecto Dos Volcanes. Sus actuaciones en la Sierra de Santa Marta son prácticamente idénticas a las ya desarrolladas por DECOTUX y el CICATH (reforestaciones, restauraciones ambientales, creación de un vivero comunitario con plantas autóctonas, etc.). Dos Volcanes dispuso inicialmente de un presupuesto de 12 millones de pesos mexicanos. Por su parte, la Comisión Municipal de Agua Potable y Saneamiento de Coatzacoalcos (CMAS) se ha comprometido a aportar 7 millones de pesos a un Fondo Ambiental que financiará los programas de reforestación de Dos Volcanes. La potencial disponibilidad de recursos y de generación de empleo constituyen un mecanismo eficiente para atraer las voluntades de los campesinos y técnicos locales hacia sí.

Como se ha podido constatar durante el trabajo de campo de esta investigación, los miembros que conforman estas iniciativas no gubernamentales hacen gala de una persistencia y una tenacidad digna de elogio. Esta firmeza se deriva en gran medida del activismo y de la metodología de trabajo de investigación-acción, la cual les ha permitido resistir hasta hoy día. Sin embargo, es incierto cuánto tiempo más podrán hacerlo, ante el empuje de la hegemonía de la nueva fantasía utópica de los gobiernos de turno de índole neoliberal y posneoliberal, cuyas pretensio-

nes no corresponden de ningún modo con las necesidades y la precaria realidad de las poblaciones afectadas. Es decir, una vez más se impondría el sistema nomotético de apropiación forzada del territorio serrano por intereses económicos.

Las territorialidades reales y alternativas desde los márgenes

En contextos como el ilustrado aquí, la construcción de determinados espacios de acción en torno a los modelos teóricos emergentes, facilitan proyectos diversos de intervención a partir de iniciativas autodenominadas alternativas. Ahora bien, siguiendo a Gudynas (2012a, 270-1), se puede confirmar que resulta imperativo identificar la orientación de esas alternativas.

En este trabajo, se defiende que deben estar encaminadas a las alternativas al desarrollo; es decir, abandonar las ideas convencionales para acoger a otras concepciones y estrategias radicalmente distintas. Esto implica entender que las alternativas que se mantienen por las posturas contemporáneas del desarrollo son insuficientes, particularmente contra el extractivismo y el neoextractivismo. Ambas modalidades de organización socioeconómica de un país, basadas en una fuerte dependencia de la extracción intensiva y en grandes volúmenes de recursos naturales, con muy bajo procesamiento –valor agregado– y destinados a la exportación, se encuentran íntimamente ligadas tanto a la concepción global y convencional de desarrollo actual como a uno de los cimientos y amarres de cualquier modelo de desarrollo, el territorio; y, por tanto, también a las territorialidades. Es decir, al modo de referirse al territorio y de construir un conjunto particular de relaciones en torno a él, o lo que es lo mismo, de las territorializaciones.

A su vez, como resultado de los cuestionamientos posdesarrollistas a la lógica del desarrollo convencional, así como los evidentes y marcados fracasos de sus intervenciones en diversos lugares del planeta, resulta necesario encontrar alternativas

a la idea de desarrollo, por lo tanto, decididamente se apunta hacia estas. Así, hay que indicar, como se anticipó en la sección introductoria, que hasta ahora en general han prevalecido los llamados desarrollos alternativos, entendidos como ajustes instrumentales y parciales dentro de las ideas convencionales del desarrollo. Pero estos siempre son incompletos y no ofrecen salidas sustanciales a la problemática actual, como en el caso de la precaria y complicada realidad ecológica, demográfica y socioeconómica de las comunidades indígenas nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, que acuciantemente necesitan desarrollar alternativas a las políticas públicas/gubernamentales -federales y estatales- de índole asistencialista y paternalista.

Es por lo que la consideración de “transiciones postextractivistas” (Gudynas 2012b) debe defender la validez y necesidad de las alternativas posibles u otras, como las registradas en la Sierra de Santa Marta, porque no basta con elaborar planes alternos, sino que urge defender y promover la validez de buscar futuros distintos.

En consecuencia, y definitivamente, se puede afirmar que por la vía del “desarrollismo senil” (Martínez Alier 2008); es decir, manteniendo y, peor aún, profundizando el extractivismo no se encontrará la salida a este complejo dilema de sociedades ricas en recursos naturales, pero a la vez empobrecidas. Además, hay que recordar que, tal y como se señala en la introducción de este libro, en el actual marco latinoamericano resulta primordial localizar su territorialidad -es decir la manera predominante de referirse a los territorios-, puesto que, dentro de la aún colonial economía global; la región se identifica básicamente como proveedora de recursos primarios, con todas las consecuencias de tipo político, legal e institucional que ello implica. Esta singular territorialidad neocolonial subsume el territorio constantemente a la categoría de “una ‘canasta de recursos’ que deben ser extraídos y utilizados” (Gudynas 2004, 14).

Así, para Gudynas (2011, 390-94), una aproximación crítica frente al extractivismo pecuario y forestal, como el llevado a cabo

en la Sierra de Santa Marta, en la segunda mitad del siglo XX y que ha sido denominado como “subdesarrollo sostenido” (Chevalier y Buckles 1995, 126), implica revisar las bases conceptuales definitorias del desarrollo contemporáneo. Por lo tanto, el camino hacia una era posextractivista requiere discutir diversos aspectos sobre el desarrollo actual, como lo hacen en la teoría y en la práctica los proyectos no gubernamentales de gestión de recursos naturales en el territorio serrano y tuxteco a partir de la década de los 90 del pasado siglo XX.

Del mismo modo, tiene una enorme importancia ofrecer ejemplos de alternativas otras construidas desde los márgenes, que son viables y que funcionan en alguna medida, como las de la Sierra de Santa Marta aquí expuestas, para animar a otros actores sociales a sumarse a estos esfuerzos. Todo ello sin dejar de tener siempre presente que para alcanzar un futuro enmarcado en un “desarrollo otro”, existe un amplio camino por recorrer.

En suma, para el contexto de este trabajo, quizá lo relevante sea entender el grado de autonomía real de estas economías alternativas en contextos de pluralidad, su capacidad de mejorar hasta cierto punto la existencia de la gente, de generar proyectos personales fuera de la lógica del consumo ampliado de mercancías y de transformar la hegemonía capitalista. Estos objetivos no tienen por qué ser congruentes; sin embargo, y ciertamente, “el proyecto de economías alternativas es gradualista, una revolución tranquila” (Narotzky 2010, 163).

Por consiguiente, tanto el posdesarrollo como las alternativas al desarrollo continuarán siendo una hipótesis de trabajo por perfeccionar y una declaración de posibilidad. Así es como se plantea en este texto, con ánimo de reflexionar, a partir de la revisión, el análisis y la difusión de las experiencias derivadas de los proyectos alternativos no gubernamentales de gestión y manejo de recursos naturales, como los implementados en la Sierra de Santa Marta. Estas iniciativas alternativas articulan una potencialidad de cómo podría ser el mundo en otro contexto.

Considerando el marco andino, particularmente, y latinoamericano en general, se propicia el debate secular territorial entre las “utopías fantásticas” (Žižek 1989) del *nomos* colonial primigenio o del actual sistema global neoliberal y las otras utopías más “reales” propuestas desde abajo, desde los márgenes. En este trabajo se ha mostrado cómo a partir de la emergencia de estas últimas es posible construir territorialidades alternativas y viables. Estas nuevas territorialidades, más realistas y legitimadas por su relación geográfica, histórica y sociocultural con la tierra y el territorio. En consecuencia, afrontan la actual crisis económica y socioambiental/ecosocial/ecocutural mediante la proposición de soluciones alternativas locales endógenas, integrales, sustentables e interculturales; más imaginativas y con base en la sustentabilidad integral. Es decir, utilizando las palabras que apropiadamente emplean los coordinadores de este libro, “manifestaciones creativas de las territorialidades otras reales” (Waldmüller y Altmann, véase el capítulo introductorio de este libro).

Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2012. “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición”. En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 83-120. Quito: Abya-Yala.
- Amin, Samir. 1990. *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*. Londres: Zed Books.
- Blanco, José Luis. 2006. “Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los zoque popolucas de Soteapan Xutuchincon y Aktevet”. Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana.
- Blom, Frans, y Oliver Lafarge. 1986. *Tribus y templos*. México DF: Instituto Nacional Indigenista.
- Chevalier, Jacques, y Daniel Buckles. 1995. *Land without Gods: Process Theory, Maldevelopment, and the Mexican Nahuas*. Londres: Zed Books.
- Colectivo Geografía Crítica. 2016. *Geografiando para la resistencia: Cartilla para la defensa del territorio*. Quito: Colectivo Geografía Crítica / Fundación Rosa Luxemburg.

- Duarte, Élio García. 1987. *Conflitos pela Terra no Acre: A Resistência dos Seringueiros de Xapuri*. Rio Branco: Casa da Amazônia.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and the Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010a. "América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?". En *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 33-86. Barcelona: Icaria.
- . 2010b. "Latin America at a Crossroads". *Cultural Studies* 24 (1): 1-65.
- . 2010c. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán (Colombia): Envión.
- . 2014. *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Río de Janeiro: Graal.
- Gudynas, Eduardo. 2004. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba.
- . 2011. "Más allá del nuevo extractivismo: Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". En *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina*, coordinado por Fernanda Wanderley, 379-410. La Paz: Ciencias del Desarrollo / Universidad Mayor de San Andrés.
- . 2012a. "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa". En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 21-54. Quito: Abya-Yala.
- . 2012b. "Los sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo". En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 265-98. Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo, y Alberto Acosta. 2011. "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71-83.
- Guevara, Sergio, Javier Laborde, y Graciela Sánchez-Ríos. 2004. *Los Tuxtles: El paisaje de la Sierra*. Xalapa (Veracruz): Instituto de Ecología / Unión Europea.
- Hernández Luis, René. 2013. "La formación del gestor intercultural para el desarrollo: El caso de los alumnos de la orientación en sosten-

- tabilidad UVI Las Selvas". Tesis de Maestría, Universidad Veracruzana.
- Jiménez Herrero, Luis Manuel. 2000. *Desarrollo sostenible: Transición hacia la coevolución global*. Madrid: Pirámide.
- Léonard, Eric, y Jean Foyer. 2012. *De la integración nacional al desarrollo sustentable: Trayectoria nacional y producción local de la política rural en México*. México DF: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
- Martínez Alier, Joan. 2010. "No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil" *The Anarchist*. 14 de febrero. <<http://anarchistherald.blogspot.com/2010/02/entrevista-con-joan-martinez-allier.html>>.
- Martínez de Pisón, Eduardo. 2004. "Las cuencas hidrográficas: Revisión histórica de su uso como soporte físico de la regionalización". *Ambienta: La Revista de Medio Ambiente* 44 (36): 44-9.
- Narotzky, Susana. 2010. "Reciprocidad y capital social: Modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica". En *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, coordinado por Víctor Bretón, 127-74. Barcelona: Icaria.
- Ostrom, Elinor. 2011. *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México DF: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, Beatriz. 2012. "Antropología y desarrollo: Discurso, práctica y actores". En *Antropología y desarrollo: Discurso, prácticas y actores*, editado por Beatriz Pérez, 11-36. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2001. *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México DF: Siglo XXI.
- . 2002. "Da geografia ás geografías: Um mundo em busca de novas territorialidades". En *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial*, compilado por Ana Esther Ceceña y Emir Sader, 217-56. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano Ciencias Sociales.
- . 2009. "Del desarrollo a la autonomía: La reinención de los territorios". *ALAI* 445: 10-3.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Leff, Enrique. 2015. "Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality". *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35: 65-88.

- Rahnema, Majid, y Victoria Bawtree. 1996. *The post-development reader*. Londres: Zed Books.
- Schmitt, Carl. 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nueva York: Telos Press.
- Slim, Hugo. 1998. "¿Qué es el desarrollo?". En *Desarrollo y diversidad social*, coordinado por Mary B. Anderson, 65-70. Barcelona: Icaria.
- Svampa, Maristella. 2012. "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?". En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 185-219. Quito: Abya-Yala.
- Tortosa, José María. 2001. *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*. Barcelona: Icaria.
- Velázquez, Emilia. 2000. "Ganadería y poder político en la Sierra de Santa Marta". En *El sotavento veracruzano: Procesos sociales y dinámicas territoriales*, coordinado por Eric Léonard y Emilia Velázquez, 111-27. México DF: Centro Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Institut de Recherche pour le Développement.
- Zimmer, Zac. 2015. "The Enclosure of the Nomos: Appropriation and Conquest in the New World". En *The Anomie of the Earth*, editado por Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser, 137-55. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

Capítulo 5

Territorialidad, indigeneidad y diálogo intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional

Rickard Lalander, Magnus Lembke

Introducción

El estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos. Es reconocer no solamente el aporte de los pueblos y nacionalidades indígenas al patrimonio de la diversidad cultural, política y civilizatoria del Ecuador, sino que buscar superar el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas. Los pueblos y nacionalidades por sus peculiaridades socioculturales, políticas e históricas reclaman derechos específicos y que son aportes como valores simbólicos, formas de ejercicio de la autoridad y sistemas de administración social de enorme mérito y valor político (CONAIE 2007, 6).

A partir del lunes 20 de octubre de 2008, Ecuador es formalmente un Estado plurinacional e intercultural, resultado de décadas de reivindicaciones de los pueblos indígenas.¹ El carácter plurinacional del Estado es íntimamente relacionado con las reivindicaciones por los derechos étnico-territoriales y se refiere al reconocimiento de las tradiciones indígenas en su forma de organización e identificación como pueblos, naciones y nacionalidades, aunque todavía dentro de los límites del Estado nacional. La

1. Al mismo tiempo, es importante mencionar que la Constitución del Ecuador (2008) y la de Bolivia (2009) están fuertemente inspiradas en el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (1989) y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

citación introductoria arriba es un fragmento del aporte al proceso constituyente de 2007-2008 de un protagonista de este proceso contencioso hacia el Estado Plurinacional, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

No obstante, el reconocimiento constitucional fue simplemente un paso imprescindible para el funcionamiento práctico del Estado y la sociedad según los criterios asociados a la visión culturalmente más incluyente de la plurinacionalidad, reconociendo la *unidad en la diversidad*. Uno de los desafíos analíticos y prácticos del presente estudio es precisamente la implementación de los valores y principios de la plurinacionalidad. Empero, varían las opiniones sobre quién o quiénes deberían ser los agentes impulsores (el Estado o la sociedad) para establecer profunda y ampliamente estos valores y prácticas. Entre los que argumentan que es la ciudadanía la que debería profundizar y ampliar la plurinacionalidad. Asimismo deberíamos enfatizar la distinción de esta responsabilidad en forma de un proyecto orquestado por los pueblos indígenas o un proyecto que avance mediante encuentros y diálogos entre diferentes grupos socioculturales.

Desde hace varias décadas intelectuales y activistas indígenas, mediante la CONAIE, han sido actores centrales del discurso de la plurinacionalidad. Esta posición se debe a la fortaleza organizativa histórica en las comunidades. Esta base organizativa ha producido un movimiento indígena que ha sido declarado el más fuerte del continente latinoamericano (p. ej. Becker 2011a). Valga destacar, no obstante, que las luchas históricas del movimiento indígena, desde el inicio de la década de los 90, han incluido un alto grado de diálogos interculturales con representantes de sectores no-indígenas.

En la nueva fase post-2008 de esta lucha reivindicativa de las organizaciones indígenas, uno de los retos específicos trata de la implementación práctica e institucional del Estado Plurinacional y cómo diferentes posturas hacia la plurinacionalidad y la interculturalidad se reflejan en los discursos e interpretaciones por parte de los actores. No solo tiene que ver con la manera

de cómo se expresan esas posiciones *hacia adentro*; es decir, dentro de la organización, sino que igualmente nos interesa examinar cómo se expresan *hacia fuera*.

En este ensayo, nos referimos a este segundo proceso *hacia fuera* como el diálogo intercultural. El concepto de interculturalidad se entiende como la visión orientada a generar armonía social en una sociedad compuesta por poblaciones étnicamente diferentes que vencen las estructuras racistas y excluyentes, desde la consideración de que la diversidad cultural es un factor que fortalece a la sociedad (por ejemplo: Walsh, 2009, 14-5; Lalander, 2010, 49-52).

El objetivo principal del presente texto es problematizar analíticamente los desafíos y dilemas asociados al proyecto de Estado Plurinacional desde las perspectivas de los voceros de los pueblos indígenas. Adicionalmente, el estudio ofrece un argumento teórico para analizar las expectativas relativas de las organizaciones indígenas para promover sus demandas políticas a partir de sus posturas hacia el encargo de poner en práctica los principios de la plurinacionalidad.

La pregunta investigativa principal es: ¿Cómo se reflejan las complejidades del proceso de implementación del Estado Plurinacional e Intercultural en los discursos de los actores involucrados?

Reconocemos que este proyecto se ha insertado contextualmente en la relación compleja entre la territorialidad y la autoidentificación étnica. Debemos enfatizar la relevancia de la territorialidad en la indigeneidad y como estrategia en los procesos organizativos y discursivos de las organizaciones indígenas. En estas disputas discursivas sobre la territorialidad, diferentes grupos indígenas se posicionan según su relación histórica con la sociedad blanco-mestiza. De tal manera, se construyen temporalidades diferentes desde la territorialidad. Para ello, considerando esta complejidad contextual, abordaremos teóricamente el difícil proceso del diálogo intercultural por parte de las organizaciones indígenas. Debe clarificarse que esta dimensión de la plurinacio-

alidad constituye el fundamento de nuestro marco teórico, particularmente considerando la relación entre el proyecto de reforma estatal y su inherente ambición de incentivar el diálogo intercultural más equitativo en la sociedad.

La presente investigación tiene como base el trabajo etnográfico en Ecuador mediante el cual se han realizado centenares de entrevistas entre 2001 y 2016 con políticos, intelectuales y voceras y voceros de las organizaciones indígenas. Valga enfatizar que se analizarán estas complejidades sobre todo desde las perspectivas de intelectuales, investigadores, políticos y activistas indígenas, para la aplicación analítica de los desafíos y dilemas de la implementación de la plurinacionalidad y la interculturalidad en diferentes niveles del Estado y la sociedad. Igualmente, hay que destacar que la plurinacionalidad se incorporó en un contexto constitucional y reivindicativo muy especial y, paralelamente, al reconocer la plurinacionalidad se incluyeron los principios y valores de la conceptualización ético-filosófica indígena del *Sumak Kawsay/Buen-vivir* como el marco fundamental de la nueva Constitución.²

A continuación, la disposición del texto es la siguiente: primero, se presentan algunas ideas teóricas de procesos y modelos de la democracia deliberativa con el enfoque en los diálogos interculturales. Luego, se ofrece un recuento histórico y analítico sobre la plurinacionalidad desde la perspectiva de la lucha reivindicativa del movimiento indígena ecuatoriano hacia el Estado Plurinacional, seguido por una sección concentrada alrededor de la nueva Constitución de 2008. En seguida, considerando asimismo las complejidades sobre la indigeneidad en la territorialidad y viceversa, se presentan diferentes perspectivas retrospectivas

2. Véase, por ejemplo, Hidalgo-Capitán et al. 2014; Schavelzon 2015; Lalander y Cuestas-Caza 2017. Por limitación de espacio y por el enfoque temáticamente específico, en este ensayo no se profundizará detalladamente en el debate sobre las relaciones entre el proyecto de Estado Plurinacional, además de los desafíos y lógicas asociados a la implementación del *Sumak Kawsay-Buen-vivir*. Sin embargo, sí enfatizamos que estos conceptos, visiones y políticas están interrelacionados e igualmente conectados con el objetivo político superior de la descolonización.

acerca de la plurinacionalidad-interculturalidad. Finalmente, el capítulo cierra con algunas conclusiones y reflexiones finales.

Enclaves deliberativos y diálogos interculturales

Desde la década de los 90 se ha prestado cada vez más atención a los componentes democráticos derivados desde abajo en las tradiciones y prácticas políticas locales de las comunidades indígenas en los debates politológicos sobre la democracia participativa y deliberativa a escala subnacional. Estas prácticas pueden formar parte, luego, en otros niveles político-administrativos y en los procesos de diálogo intercultural. Es decir, se destaca la experiencia de los pueblos indígenas en cuanto a la deliberación política (p. ej. Van Cott 2008).³

Nosotros adoptamos una perspectiva constructivista según la cual la pertenencia étnica así como los clivajes étnicos están socialmente construidos, fluidos, contestados y constantemente reproducidos, a menudo mediante diálogos e interacciones inter-étnicos (Benhabib 2002, 184). Pero, ni siquiera con tales percepciones se puede ignorar el hecho de que los conflictos inter-étnicos a menudo están altamente politizados y son difíciles de resolver, en especial si se considera que sus raíces habitualmente se basan en prejuicios, odio, desinformación y la recíproca desconfianza (Valadez 2001; Van Cott 2008, 21).

A diferencia de otras agrupaciones involucradas en disputas de intereses, las que luchan por el reconocimiento en términos étnico-culturales no estarán fácilmente dispuestas a cambiar su posición. En consecuencia, la deliberación funciona relativamente

3. En kichwa (tanto en Ecuador y en Bolivia/quechua) se refiere a este modelo de democracia participativa local incluyente en asambleas comunitarias - con la participación de mujeres, hombres, jóvenes y ancianos - como Tantanakuy. Es solo un ejemplo de cómo se integran y actualizan (más o menos conscientemente) elementos de las tradiciones originarias en los procesos político-participativos (observaciones de Lalander en Bolivia y Ecuador, 2001-2017).

bien dentro del grupo homogéneo, pero no tanto en contextos en los cuales los individuos no comparten percepciones del bien común o en sociedades caracterizadas por una débil identidad nacional. En el caso de partir del supuesto de las identidades étnicas como construcciones formadas en el diálogo, debemos reconocer que el diálogo intercultural deliberativo es un ejercicio que podría combatir prejuicios y contribuir a perspectivas menos polarizadas de diferencias étnicas. Además abriría la posibilidad de unir a diferentes grupos, para juntos confrontar la resolución de los problemas en común (Valadez 2001, 6, 37; Benhabib 2002, 24-5, 184).

En cuanto a la esfera pública esta típicamente se considera como un espacio incluyente de interacción entre los individuos y asociaciones politizados. Como argumenta Benhabib, actuar en público significa participar en “una conversación anónima pública [abierta] en democracia” (1996, 76). Pero ¿cuál es el debate correspondiente en los movimientos (étnico-)sociales y las comunidades indígenas? ¿Podríamos referirnos a estos diálogos internos, realizados en ambientes relativamente cerrados y en grupos más o menos etno-culturalmente homogéneos, como procesos deliberativos? Algunos investigadores arguyen que la deliberación funciona mejor en tales grupos (Bohman 1996, 23) y otros consideran que la deliberación debe incluir algún tipo de discordia (Sunstein 2003, 90-1).

El politólogo Cass Sunstein ha publicado ampliamente sobre la democracia deliberativa en relación con grupos homogéneos y heterogéneos. Según sus investigaciones, la deliberación entre grupos etnoculturalmente homogéneos puede producir consenso e igualmente protección contra los intentos exteriores de silenciar los argumentos del grupo. Estos espacios, llamados “enclaves deliberativos” por Sunstein (2003), sirven como arenas de concientización y se forman como el efecto de la exclusión social y política e, igualmente, la resistencia popular.

No obstante, dentro de tales enclaves –sean de movimientos sociales, organizaciones/intereses particulares o sean de comunidades indígenas, etcétera– los participantes podrían termi-

nar defendiendo posturas más radicales que las que inicialmente apoyaban. Por consiguiente, mientras que la interacción en enclave produciría consenso entre [etnoculturalmente] iguales, asimismo puede causar una polarización incrementada en cuanto a la relación con los actores externos (*outsiders*) de preferencias y argumentos divergentes.

El riesgo es que tal radicalización aumenta cuando un grupo se reúne regularmente sin los desafíos de perspectivas diferentes (Sunstein 2003, 81, 91). Una gran cantidad de enclaves desconectados de tal manera pueden causar lo que muchos críticos de la plurinacionalidad interpretan como una “particularización” de la sociedad; es decir, una situación en la cual la gente defiende obstinadamente su identidad específica y desarrolla panoramas comprensibles solo para sí, y por ende, falla en la conexión al sistema político general y otros grupos sociales (Mansbridge 1996, 58). El resultado podría ser inestabilidad social y fragmentación, violencia –y en contextos multiculturales y/o plurinacionales– la ausencia de diálogo inter-étnico fructífero. Si bien los diálogos entre “diferentes/desiguales” pueden ser difíciles de establecer, por las sospechas y la desconfianza entre los actores, etcétera (Young 2001), especialmente en sociedades étnicamente divididas; Sunstein mantiene que la democracia deliberativa tiene que incluir encuentros entre grupos de opiniones opuestas (Sunstein 2003, 89-91).

Un argumento nuestro es que la noción de enclaves deliberativos podría aplicarse exitosamente en sociedades divididas mediante estratificaciones socioeconómicas y étnicas. Desde las teorías de enclaves deliberativos queremos subrayar la estipulación sobre la necesidad de grupos étnicamente diferentes de entrar en las arenas deliberativas dentro de las instituciones del Estado, e igualmente en las esferas públicas pero, de manera similar, reconocer que deben desenvolver sus perspectivas en ambientes relativamente protegidos.

En cuanto a Ecuador y la ejecución del proyecto plurinacional desde arriba o desde abajo, muchos intelectuales y activistas

indígenas enfatizan que este proyecto requiere una serie de mecanismos institucionales para impulsar la autonomía territorial. Pero ¿hasta que grado puede este proyecto incentivar la democracia deliberativa? Partiendo de las teorías de democracia deliberativa, consideraremos tanto aquellas voces que arguyen que el proyecto plurinacional produce una fragmentación de la unidad del Estado nacional, como aquellas que enfatizan que la plurinacionalidad –acompañada por diálogos interculturales– es un ingrediente necesario para una verdadera democracia. Con estas ideas teóricas ya planteadas sobre dos lógicas deliberativas (hacia adentro y hacia fuera) y dos razonamientos de la implementación (desde arriba o desde abajo) entraremos al contexto histórico ecuatoriano.

El camino hacia el Estado Plurinacional

No solo en Latinoamérica se está debatiendo sobre la plurinacionalidad, sino que en Europa se destacan los casos de España y Bélgica, sobre todo enfocándose en los aspectos de construcciones estatales federales o unitarias (Resina de la Fuente 2012). En Asia, África y América Latina la plurinacionalidad emergió como una demanda desde abajo. Según Boaventura de Sousa Santos, estos procesos se asocian a la afirmación de la imposibilidad de alcanzar igualdad sin reconocer la diversidad (de Sousa Santos 2009, 43, 50).

Intelectuales como Pablo Dávalos perciben a la plurinacionalidad como un proyecto político, un proceso histórico-organizativo y político en constante reformulación desde las bases y de las propias estructuras organizativas del movimiento (Dávalos 2003; 2005; Altmann 2013). A pesar de esa constante redefinición conceptual, algunos elementos se han mantenido a través del tiempo, como el rechazo al Estado tradicional, vertical, asimilista, republicano, monocultural y uni-nacional. El movimiento indígena ecuatoriano argumentaba que la uni-nacionalidad no funcionaba para comprender las complejidades, realidades y necesidades de

Ecuador como un país conformado por diferentes culturas, pueblos y nacionalidades. Asimismo, destacaba que la uni-nacionalidad no era compatible con los requisitos de una verdadera democracia (CONAIE 1994 citado en Altmann 2015, 175).

Para Luis Macas, líder histórico de la CONAIE, la creación del Estado Plurinacional implica la necesidad de repensar la democracia hacia un modelo más fundamentado en la participación, el diálogo y el consenso (Macas 2005, 38, véase también Acosta 2009, 17). Aparte, Boaventura de Sousa Santos coincidió y agregó que este modelo democrático debe ser descentralizado, y clarificó que esto no necesariamente conllevaría a un Estado débil, sino que tendría que estar fuerte para manejar los diferentes niveles político-administrativos (2009, 54). Aún más, la plurinacionalidad igualmente requiere una sociedad que cumpla con los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas y las diferentes formas de autonomía territorial (Simbaña, 2005, 205; Schavelzon 2015, 85). Consecuentemente, el proyecto del Estado Plurinacional es íntimamente relacionado con las reivindicaciones por los derechos étnico-territoriales, como por ejemplo, el discurso reivindicativo de la legalización de territorios.

Es importante subrayar, de manera firme, que la idea del Estado Plurinacional es fundamentalmente un proyecto descolonizador, o en palabras de Altmann: “una refundación postcolonial del Estado moderno” (Altmann 2013, 49). Por lo tanto, la construcción del Estado Plurinacional se formula como una alternativa frente a los valores liberales dominantes basados en el individualismo, como los derechos de propiedad privada y la reducción del papel del Estado. Asimismo, se puede interpretar en términos de un rechazo general al neoliberalismo (p. ej. Schavelzon 2015, 56). En este contexto, debe agregarse el rechazo creciente a los modelos de multiculturalismo frecuentemente incentivados por organismos transnacionales dentro de los esquemas neoliberales (p. ej. Gustafson 2002; Hale 2004; Cruz Rodríguez 2013b).

Ahora bien, la plurinacionalidad ha figurado en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano desde los años 70, pero a

partir de los mediados de los años 80 –con la formación de la CONAIE– comenzó a establecerse formalmente en su agenda (Altmann 2015, 173-74). La CONAIE se fundó en 1986 y desde su creación se amplió el debate sobre la plurinacionalidad entre los diferentes grupos de activistas indígenas. La definición conceptual de la plurinacionalidad estaba todavía en progreso. En los años 90 a veces se usaba a la pluri o multiculturalidad o a la pluriétnicidad como sinónimos, inclusive hasta la actualidad las definiciones varían incluso entre los voceros de la CONAIE.

Durante los años 80 comenzaron a intensificarse las presiones por reformas políticas, sociales, culturales, económicas y jurídicas desde el movimiento indígena, parcialmente como el resultado de procesos de capacitación, concientización y formación de líderes propios y la disgregación de las asociaciones que antes auspiciaba a las organizaciones, especialmente de la Iglesia Católica. La Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (en adelante OPIP), afiliada a la CONAIE) de la Amazonía, fue un actor principal en este proceso e incluía en su liderazgo, entre otros, a los hermanos Alfredo, Leonardo, Carlos y Froilán Viteri Gualinga de Sarayaku. Como enfatiza el sociólogo e historiador Pablo Ortiz, fue en 1989 que emergieron las demandas más públicas por una reforma constitucional del Ecuador, incluso con el reconocimiento de “Ecuador como un país plurinacional, multilingüe e intercultural”. En consecuencia, lograron incorporar estas demandas en el ‘Acuerdo de Sarayaku’, firmado entre el Gobierno neoliberal de la época y las organizaciones indígenas (Ortiz T. 2015, 65).

La politóloga Deborah Yashar ilustra cómo los pueblos amazónicos fueron particularmente exitosos en la negociación sobre la autonomía territorial en los años 90, y en este caso se destacó la OPIP que consiguió legalizar amplias áreas territoriales para las comunidades étnicas (Yashar 2005); es decir, sin la existencia de una plataforma judicial en forma de una Constitución “progresista” (como la de 2008), en cuanto a los derechos étnico-territoriales. Uno de los líderes histórico de los kichwa-amazónicos, Leonardo Viteri Gualinga, recuerda este logro:

De hecho, anterior al año 92, hubo procesos de legalización de territorios, pero así por partes, por pedazos así a las nacionalidades, o sea, no en términos de territorio... En el 92 es la primera vez que se logra reconocer y titular de manera masiva territorios de varias nacionalidades [indígenas]... Todavía fue bastante difícil, claro, la marcha del año 90. Fue un evento muy importante que permitió ablandar, podemos decir que permitió generar también cierta conciencia en el pueblo ecuatoriano y apoyos políticos, lo cual permitió que la marcha del 92 tuviera bastante sensibilidad y bastante impacto. Entonces, no fue fácil, obviamente todavía había la mentalidad colonial también de sectores sociales, de sectores empresariales que tenían muchos intereses en los territorios amazónicos por el recurso de la madera, por el petróleo, por la minería, por los recursos de las biodiversidades.⁴

Los años 90 se destacaron por la inestabilidad política y los levantamientos indígenas, liderados por la CONAIE. En 1995 la CONAIE en alianza con otras organizaciones indígenas y no-indígenas fundaron el movimiento político-electoral Pachakutik. A partir de estos años, el reconocimiento de la CONAIE como sujeto político, los triunfos electorales subnacionales de Pachakutik a partir de 1996 hasta el aporte indígena en el proceso constituyente de 1997-1998, ha contribuido a un creciente reconocimiento político-socio-cultural de la población indígena (p. ej. Becker 2011a; Lembke 2006).

Con la Constitución de 1998 los indígenas llegaron a ser considerados como ciudadanos reconocidos también por su nacionalidad indígena, por lo menos formalmente en cuanto a sus derechos colectivos. Sin embargo, todavía no se reconocía la plurinacionalidad sino el carácter pluricultural y multiétnico del Estado ecuatoriano. Aún así, se alcanzó un cierto grado de reconocimiento e inclusión, pero sin los cambios sustanciales necesarios para fundamentalmente transformar la estructura uni-nacional, monoculturalista y hegemónica del Estado (Walsh 2009, 69). Por ejemplo, se institucionalizó un artículo (224) sobre las circunscripciones territoriales indígenas (y afroecuatorianas), pero sin

4. Entrevista con Leonardo Viteri Gualinga, Puyo, 30 de noviembre, 2015.

ninguna lógica territorial organizativa indígena, más bien se copiaron los modelos administrativos de límites parroquiales y cantonales (Cruz Rodríguez 2013a, 59-64).

Luego de algunos años de crisis interna de la CONAIE,⁵ la situación cambió con la llegada del proyecto político alrededor de Rafael Correa. Una vez electo en 2006, el entonces presidente Correa y su alianza Movimiento PAIS (Patria Altiva I Soberana) inició un proceso constituyente en 2007, mediante un referéndum y la elección de assembleístas que redactaron la nueva Carta Constitucional. En septiembre de 2008, se aprobó la nueva Constitución en un referéndum popular en el cual participó la población ampliamente. Por su parte, la CONAIE apoyó el nuevo texto constitucional, pero con un *Sí crítico*.

Este proceso constituyente de 2007-2008 y la nueva Constitución dieron un giro a los planteamientos indígenas. Mientras que la Constitución de 1998 reconocía al Estado ecuatoriano como pluricultural y multiétnico, la nueva Carta Magna de 2008 declara que Ecuador es un Estado plurinacional e intercultural; es decir, reconoce y valida las reivindicaciones indígenas.

Plurinacionalidad e interculturalidad en la Constitución de 2008

Desde el establecimiento de la Constitución de 2008, las organizaciones indígenas—particularmente la CONAIE— han convocado a las acciones públicas y directas intensificadas para alcanzar la protección del territorio, el ambiente y sus formas autónomas organizativas, mediante diferentes estrategias para for-

5. A partir de la alianza pasajera con el presidente Lucio Gutiérrez y su Partido Sociedad Patriótica (PSP) en 2002, el movimiento indígena experimentó una crisis política, social y de representación política, sobre todo en el ámbito organizativo nacional. La politización (y partidización) de la CONAIE igualmente contribuyó a acentuar las contradicciones y conflictos internos por la creación de estructuras y relaciones organizativas complejas entre el movimiento social y el político-electoral (p. ej. Lalander, 2010; Becker, 2011a).

talecer sus reivindicaciones en el debate público. En sus perspectivas, frecuentemente se expresa la sensación de un “vacío de implementación”; una discrepancia entre la *realpolitik* y los principios constitucionales. Algunos culpan al Gobierno, primero, porque identifican una falta de voluntad de actuar más allá de la retórica y del discurso; y segundo, porque sospechan que los conceptos y las demandas de más de dos décadas de lucha fueron secuestrados por agentes del Estado que carecen de la convicción para avanzar con estos procesos. Desde este ángulo, la nueva Constitución significa hasta la fecha una victoria simbólica. Algunos representantes de esta línea argumentativa abogan por un proceso reforzado de implementación desde arriba, es decir, desde el Estado.

Otros críticos arguyen que la responsabilidad de poner en práctica los procesos de plurinacionalización e interculturalización corresponde a las comunidades indígenas. Promueven el fortalecimiento de la autoconciencia en el ámbito local, lo que implica que la implementación se considere como un proceso desde abajo; si bien es cierto que requieren cierta asistencia por parte del Estado. En todo caso, la nueva Constitución no resolvió el asunto de las autonomías indígenas. No obstante, varios intelectuales, como Pablo Ospina, argumentan que la autonomía indígena ya está funcionando en cierto grado a escala de las comunidades, por ejemplo, en cuanto a la tenencia territorial y a la justicia indígena (citado en Schavelzon 2015, 141-5).

Muchos intelectuales, voceros del movimiento indígena y el mismo texto constitucional enfatizan la íntima relación entre la plurinacionalidad y la interculturalidad. Una definición histórica de la CONAIE sobre la interculturalidad es la siguiente:

El principio de interculturalidad respeta la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas tanto ecuatorianos como de otros sectores sociales. Pero, al mismo tiempo, demanda la unidad de ellos en los niveles económico, social, económico y político, con la mirada vuelta hacia la transformación de las estructuras presentes [...]. (CONAIE 1997, citado en Walsh 2007, 49).

En términos de implementación, los dos conceptos están interconectados, pero hay diferencias en algunos de sus rasgos específicos. Mónica Chuji, indígena kichwa-amazónica, fue diputada en la Asamblea Constituyente durante los debates sobre la interculturalidad, apuntó lo siguiente:

La única forma por la cual la interculturalidad puede cambiar al Estado, es transformándolo en Estado Plurinacional. El Estado puede reconocer la interculturalidad, y declararse como Estado Intercultural, pero esa declaración no tiene fuerza normativa y capacidad vinculante para transformar a las instituciones y al derecho. La experiencia ecuatoriana ha demostrado que para que el Estado Intercultural tenga fuerza normativa es necesario que se declare como Estado Plurinacional, solo de esta manera la interculturalidad deja de ser un enunciado, como lo fue en la coyuntura de 1998, y se convierte en un proceso político (Chuji Gualinga 2008).⁶

Hay cantidades de interpretaciones sobre el tema de la Constitución de 2008 y del Estado Plurinacional e Intercultural, debido a que durante el proceso de la Asamblea Constituyente hubo rupturas entre los actores que promovían el Estado Plurinacional.⁷ Algunas voces criticaban el discurso de la plurinacionalidad por ser una invención indígena (de la CONAIE); mientras que otras lo consideraban un concepto utópico, irrealista o sin contenido, lo que para ellos explicaría el hecho de no haberse implementado. Marc Becker resalta que los delegados de PAIS-Correa en la Asamblea Constituyente conscientemente definieron de manera muy abstracta el concepto de la plurinacionalidad para establecerse en la nueva Constitución, es decir, enfatizaron la plurinacionalidad de forma retórica, pero sin sustancia práctica para su implementación (Becker 2011b, 54).

6. En una entrevista posterior con Lalander, Chuji criticó el hecho de que el reconocimiento de la plurinacionalidad en el primer artículo de la Constitución no esté reflejado en el contenido de las demás secciones de la Constitución (entrevista, Quito, 30 de junio 2009).
7. Alberto Acosta, quien inicialmente fue el presidente de la Asamblea, y Mónica Chuji fueron claves en establecer las demandas indígenas en la agenda constitucional y el programa político de PAIS-Correa. Ambos fueron representantes de PAIS e importantes en las alianzas con las organizaciones indígenas y ecológicas, pero salieron del movimiento oficialista luego de discrepar con el presidente Correa durante la redacción del borrador constitucional.

La razón detrás de este posible vacío sustancial podría tener relación con el choque entre los diferentes objetivos políticos, concretamente entre la llamada Revolución Ciudadana con su enfoque descorporativista y modernista del Gobierno de Correa, y el proyecto colectivista plurinacional y poscolonial. La Revolución Ciudadana ha sido bandera principal del programa político de PAIS-Correa e incluye el componente de una *dessectorización* social; es decir, la ambiciosa meta de abolir las estratificaciones sociales configuradas en clivajes étnicos, religiosos, de género etc., para valorar a todos como ciudadanos (una *ciudadanización*).

En opinión de un segmento relevante del movimiento indígena, esta meta de ciudadanización de la Revolución Ciudadana colisiona drásticamente con el primer artículo de la nueva Constitución, en el que se define a Ecuador como un Estado intercultural y plurinacional. La dessectorización es, no obstante, una espada de doble filo, puesto que políticamente el Movimiento PAIS necesita de la representación indígena para alimentar una imagen de unidad intercultural y de "legitimidad étnica". Cabe resaltar el hecho de que una gran cantidad de dirigentes y militantes, que anteriormente simpatizaban con Pachakutik, han participado en diferentes niveles y posiciones de PAIS, incluso dirigentes históricos de la CONAIE.⁸

Otro argumento común en contra del Estado Plurinacional tiene que ver con la unidad nacional y el riesgo de fragmentarla con la plurinacionalidad. Sin embargo, algunos de estos críticos sí promueven la interculturalidad como visión fundamental para fortalecer la unidad nacional. Catherine Walsh ofrece una observación interesante al proponer que mientras, por un lado, la plurinacionalidad trata de un fenómeno de facto ya existente que debe reconocerse, la interculturalidad; por otro lado, es algo que tiene que construirse (Walsh 2009, 165).

8. En tiempos de la administración de Correa, las relaciones entre CONAIE-Pachakutik y el Gobierno se han caracterizado por conflictos, desconfianza y distanciamiento, a pesar de haber compartido algunos objetivos políticos en común. Véase, por ejemplo: Ospina Peralta y Lalander 2012.

Para repetir, dentro del movimiento indígena más ampliamente hablando, un debate trata la cuestión acerca de si los diferentes aspectos sobre la plurinacionalidad y la interculturalidad de su agenda política se esfuerzan o si se obstruyen mutuamente. Uno de esos es la relación entre plurinacionalidad e interculturalidad. A continuación, examinaremos concisamente los argumentos a favor y en contra de la implementación desde arriba y abajo, respectivamente, por un lado y; por otro lado, la coexistencia armoniosa o no-armoniosa de la plurinacionalidad y la interculturalidad. Un argumento central en este debate es que las diferentes posiciones están fuertemente conectadas con las demarcaciones históricas del movimiento indígena, por un lado, entre tendencias agraristas/campesinistas y culturalistas y; por otro lado, entre las tradiciones organizativas y culturales de la Sierra y la Amazonía, asimismo podríamos agregar el clivaje urbano-rural. Para comprender mejor las diferentes interpretaciones sobre plurinacionalidad e interculturalidad dentro del movimiento indígena, debemos destacar que muchas de estas discrepancias proceden de las diferencias histórico-culturales y territoriales, como se ilustrará a continuación.

¿La territorialidad en la indigeneidad o la indigeneidad en la territorialidad?

Yo me siento orgulloso por ser indígena y de vivir en la comunidad rural. Yo donde quiera me siento orgulloso de ser campesino, porque yo amo la tierra, vivo en la tierra, practico la tierra, pero lo otro solo es discurso, y el discurso tiene que ser acompañado por la práctica.⁹

Estas palabras de Pedro de La Cruz, líder histórico de los campesinos de nacionalidad kichwa-otavalo de Cotacachi en la Sierra Norte, son ilustrativas y aclaratorias desde varios ángulos. Primero que todo, ilustran la tensión y la coexistencia identita-

9. Entrevista con Pedro de la Cruz, Comunidad de Turucu, Cotacachi, 31 de diciembre, 2007.

rias entre etnicidad, clase y la territorialidad en la indigeneidad. Asimismo, De La Cruz es un dirigente histórico de la organización indígena-campesina socialista FENOCIN (Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras). Desde 2006 ha sido un aliado en la administración de Correa y ha ocupado varios cargos importantes, incluso como diputado en la Asamblea que reescribió la Constitución. En una comparación simplificada con la CONAIE, la FENOCIN generalmente se destaca por su perfil más clasista y campesinista que la imagen más étnica de la CONAIE. Si bien es cierto que la FENOCIN incluye “indígena” en sus siglas y que en el ámbito local, en Cotacachi, la identificación étnica es muy fuerte entre los miembros campesinos asociados a la confederación (p. ej. Lalander 2010).

Blanca Chancoso, cofundadora del movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana es también de Cotacachi, en sus palabras afirma que:

La FENOCIN siempre fue campesinista y clasista. No estoy hablando en los términos de querer desprestigiar, no, no. Es que su política, su carácter, era de campesinos y clasista y, en el caso nuestro [la CONAIE], nuestra postura también es de clase, pero con una identidad de pueblo, como indígenas. Y desde esa identidad hemos abierto la visión de alianza [para estar] junto con otros sectores que no son indígenas, porque no queremos autorepresentar a los afros que deberían fortalecerse dentro de los afros como tal, o están desconocidos, los campesinos que se identifican como tal. Bueno, van asumiendo también su postura, fortaleciendo su identidad.

Lo de pueblos nos identifica de manera más amplia todavía; como Kichwas, como Shuar, como pueblo con identidad. Nos ha permitido ponernos en igualdad de condiciones, incluso, para gritar nuevas propuestas. En cambio, la visión campesina es únicamente y más alrededor de lo económico, y un poco a nivel de trabajo. Entonces, son distintas esas posiciones. Nosotros no tenemos problema en decir que la CONAIE está abierta y, por eso, desde la visión de pueblos, se plantea el carácter de la plurinacionalidad y se plantea también una propuesta política, pero no una política exclusiva para indígenas, sino es una propuesta política desde los indígenas para el cambio del país. Por eso, hemos tenido iniciativa para plantear por los territorios, por la tierra, en políticas de Estado, la constitución etcétera.¹⁰

Los estudiosos frecuentemente tienden a separar las lógicas identitarias de etnicidad y clase, y no a analizarlas como variables complejamente integradas en un mismo movimiento político y en un mismo actor. El discurso oficial de las organizaciones no siempre corresponde con los sentimientos de identificación en cada actor a escala local, como se reflejó en las dos declaraciones de Chancoso y de la Cruz arriba. Aunque las relaciones e incongruencias entre la identificación en términos de clase y/o la identificación étnica no constituyen; el enfoque principal de análisis en el presente estudio sí forman parte del punto de partida, estos aspectos liosamente integrados en los actores individuales y colectivos.

Debe destacarse que el debate en torno a la territorialidad – componente central en la construcción del Estado Plurinacional– debe incluir múltiples visiones e interpretaciones. Además debe considerar, entre otras, tanto la movilidad histórica de los pueblos étnicamente definidos y las diferencias en cuanto a su inserción en el proyecto de Estado-nación –históricamente monoculturalista, elitista y hegemónico– como las recientes expresiones de los procesos de construcción de la plurinacionalidad.

Con respecto al argumento de las tensiones interculturalidad-plurinacionalidad entre las organizaciones, por lo general se asocia a la FENOCIN con la interculturalidad y la CONAIE con la plurinacionalidad; aunque ambas reconocen la importancia de los dos como componentes que se refuerzan mutuamente en el proceso de establecer el Estado Plurinacional. No obstante, las diferencias principales desde el ángulo teórico de los diálogos deliberativos hacia adentro y hacia fuera, frecuentemente tienen que ver con las distinciones alrededor del eje clasista-culturalista; mientras que la diferencia de posturas hacia la implementación desde arriba o desde abajo *a veces* se manifiesta contrastando a la Amazonía con la Sierra.

En una comparación simplificada, mientras que las poblaciones indígenas serranas históricamente han vivido más inte-

gradas –aunque en relación asimétrica– con los blanco-mestizos y cerca al Estado (contrastándolos con el relativo aislamiento de muchos de los pueblos amazónicos). Para estos grupos andinos, esta convivencia con el Estado y la sociedad blanco-mestiza dominante podría fortalecer, en algunas situaciones, las prácticas interculturales a escala local. En el caso ideal, considerando el alto grado de integración, podría ser un inicio positivo para el diálogo deliberativo nacional. En la Amazonía es más complicado porque históricamente los pueblos indígenas no han vivido tan integrados inter-étnicamente, lo que podría significar un mayor “riesgo” de (re-)formación de (una estructura de) enclaves.

Sobre estas complejidades, es importante enfatizar que históricamente las identidades étnico-territoriales han sido móviles y fluidas, en especial los diferentes pueblos indígenas amazónicos. Por diversas razones contextuales e históricas, por ejemplo, conflictos, cambios climáticos, colonización, búsqueda de terrenos más fértiles, etcétera han modificado o cambiado su base cultural e identificación territorial.

Asimismo, en cuanto a la colonización hacia nuevas fronteras agrícolas durante las reformas agrarias de los años 60 y 70, sobre todo en la segunda fase desde 1973, grandes extensiones territoriales amazónicas experimentaron modificaciones socio-culturales. Estos procesos se desarrollaron tanto en forma organizada y orquestada por el Estado como, a veces, de manera más espontánea. Las realidades son mucho más complejas y variadas en cada lugar y contexto histórico y no queremos, de ninguna manera, desestimar las múltiples variaciones organizativas e individuales de cada localidad, manifestadas más que todo en épocas electorales.

En relación con la problematización teórica del diálogo deliberativo, debemos re-enfatizar que por un lado, el modelo deliberativo que algunos estudiosos han detectado en las localidades indígenas, para otros no lo calificarían como deliberación, o aún menos, como un diálogo intercultural. Por otro lado, un desafío y *dilema intercultural* puede identificarse en las tensiones de

la interacción política que ocasiona la coexistencia étnica diversa. El dilema intercultural es una expresión polifacética de la interacción étnico-social que incide conflictivamente en el movimiento indígena. Para ofrecer un ejemplo, este dilema se vuelve más notorio cuando un dirigente político indígena, elegido alcalde de una ciudad con una población indígena numerosa, provee bienestar social para todos los sectores sociales, incluyendo los no indígenas. Sin priorizar las reivindicaciones indígenas puede profundizarse el desencanto de los ciudadanos y organizaciones indígenas que perciben la situación como una forma de perpetuar de la exclusión que han soportado por siglos y ven frustradas sus esperanzas, posiblemente acumuladas por siglos.

El dilema intercultural es particularmente delicado en los cantones con una población minoritaria o de escasa mayoría indígena, pues el alcalde o la alcaldesa, bajo tales circunstancias, estará más presionado a considerar también las demandas de los grupos sociales no indígenas, además de establecer alianzas sociopolíticas aparte de la definición y autoidentificación étnica (Lalander 2010, 49-52). En consecuencia, es precisamente en los lugares donde el diálogo deliberativo equitativo es más urgente que resulta más problemático iniciarlo. Además, la misma lógica se aplica para la plurinacionalidad. Galo Ramón subraya que la interculturalidad requiere la creación de arenas permanentes para la negociación entre grupos diferentes (Ramón 2009, 135).

La implementación práctica de la plurinacionalidad en Ecuador ha sido un proceso muy lento y complejo, debido a que muchos territorios son étnicamente heterogéneos. Una plurinacionalidad basada en la autonomía territorial solo puede hacerse realidad en áreas de mayoría indígena (p. ej. Ramón 2009).¹¹ Por ende, toda la problemática de la plurinacionalidad-intercultu-

11. Hay que considerar, sin embargo, que es muy difícil establecer la proporción más exacta sobre las composiciones étnicas en diferentes lugares producto de, por ejemplo, la estigmatización de la indigeneidad que previene a la autodeterminación, así como la ideología del "mestizaje" y la asimilación y como muchos ecuatorianos mestizos dicen: "todos tenemos una abuela indígena en casa que ocultamos la gran parte de tiempo..."

ralidad debe desmontarse analíticamente desde la noción de la territorialidad y su composición socioeconómica y etnodemográfica urbana o rural. Luis Maldonado, otro líder histórico del movimiento indígena, sugiere que aún no se ha estudiado suficientemente las posibles implicaciones de la interculturalidad, y al mismo tiempo lamenta que las estructuras colonialistas internas siguen vigentes, incluso en el comportamiento de muchos indígenas en las comunidades:

A mí lo que me parece interesante es tener un enfoque cómo podrían ser las propuestas de interculturalidad y la vigencia de la colonialidad del poder. Porque a la final –digamos– la idea de un centralismo o de un etnocentrismo sigue vigente, porque el Estado, la visión del Estado, todo sigue siendo igual, no hay una diferencia. El cambio que existe ahora es que dentro de ese Estado hay indígenas. Pero, el poder no solamente se expresa por la ocupación de diferentes espacios, sino que es un problema cultural. Es un problema de la vigencia colonialista todavía, no solamente en los mestizos, sino en los indígenas mismos. Entonces, estudiar eso me parece a mí muy novedoso, porque podría aportar mucho. A veces decimos: “bueno, en las comunidades los dirigentes mantienen esa pureza de la tradición indígena” y no es así. O sea, los dirigentes comunitarios están funcionando desde una lógica también colonial, están subordinados a esa visión colonial que todavía no se ha superado. Entonces una reflexión sobre eso para que los mismos indígenas piensen hasta qué punto esa visión colonial la hemos superado nosotros mismos, me parece que puede ser un aporte muy importante.¹²

Sobre la responsabilidad de establecer el Estado Plurinacional según su reconocimiento constitucional, desde la Amazonía, Alfredo Viteri Gualinga, cofundador histórico del movimiento indígena ecuatoriano, reflexiona retrospectivamente sobre este desafío:

Yo pienso ahora de que si vemos por etapas la lucha de los pueblos indígenas aquí desde los años 60, porque nos organizamos en la Amazonía, acá en la Sierra. Como luchamos por la tierra, por la educación, por la cultura, fundamentalmente por la tierra, como hemos logrado legali-

11. Entrevista con Luis Maldonado, Quito, 11 de enero 2009.

zar eso, y como luchamos luego por los derechos, por el autogobierno, por el libre servicio. Está ahí en la Constitución. No está todo reconocido, no está todo, pero lo más importante está [en la Constitución]. Hay un camino entonces, desde mi punto de vista. Es que los pueblos indios tenemos que comenzar a construir aquello que hemos conquistado. Entonces, este es el ejercicio de derecho, es la época de ejercicio de derechos y eso implica la construcción de un Estado Plurinacional[...] No podemos dejar en enunciados los derechos reconocidos en la Constitución. Tenemos que aplicarlos, de lo contrario no podemos cimentar las bases para la construcción de un Estado Plurinacional. Porque eso es, es práctica del ejercicio. Ejercicio de derechos significa crear institucionalidad, crear alternativas económicas, crear visiones de interculturalidad, crear capacidades políticas, técnicas y desarrollar desde el conocimiento, gestionar esos recursos, tener visión de país.¹³

Viteri Gualinga consecuentemente subraya que la responsabilidad de implementar el Estado Plurinacional corresponde a los pueblos indígenas a escala local, pero asimismo en permanente diálogo intercultural con otros sectores. El líder kitukara y directivo de la CONAIE, Floresmilo Simbaña, presenta otra interpretación parcialmente diferente, aunque también expresa su desilusión y desconfianza hacia el Gobierno de Correa:

Pese a las broncas estas desde la Constitución, no solo por el contenido de la Constitución, porque nosotros ya teníamos claro, por ejemplo, que la forma como fue puesta la plurinacionalidad en la Constitución era inaplicable, era inviable. Una de las bases de la plurinacionalidad es el Gobierno propio, no solo de los pueblos indígenas, sino el de la sociedad en su conjunto, es decir el control, los mecanismos de control que puede tener la sociedad sobre el Estado. Si, ese es el centro de la plurinacionalidad para nosotros. Entonces, nosotros teníamos una propuesta que hablaba de los gobiernos comunitarios, que es distinto al gobierno de la comuna, que es otra cosa. Nosotros decíamos: los gobiernos comunitarios son la base para la plurinacionalidad. Entonces ahí el Gobierno no quiso, Alianza PAIS no quiso reconocer eso y solo puso lo que ahora tenemos en el artículo 1 y artículo 11, nada más, sobre la plurinacionalidad.¹⁴

12. Entrevista con Alfredo Viteri Gualinga, Quito, 12 de marzo 2015.

13. Entrevista con Floresmilo Simbaña, Quito, diciembre de 2014.

Las citas de las entrevistas reflejan las diferentes posiciones de los voceros indígenas. Debemos reenfatizar la importancia de la territorialidad como estrategia en los procesos organizativos y discursivos, no exclusivamente para las organizaciones indígenas. En estas disputas discursivas sobre la territorialidad, diferentes grupos indígenas se posicionan según su relación histórica con la sociedad no-indígena. Algunas agrupaciones se han integrado sin haber establecido un discurso propio fuerte. Para estos grupos podría presentarse la necesidad de un tipo de des-integración (desasimiladora), para, posteriormente, volver a integrarse con su propio discurso de unidad étnico-cultural, ejemplificado por la oportunidad que surgió con la formación de la CONAIE en 1986. El discurso más culturalista de esta organización abrió la oportunidad de participar en diálogos interculturales con expectativas más favorables, puesto que el discurso y el diálogo hacia adentro ya se habían fortalecido y, en consecuencia, pudieron influir en los procesos de redefiniciones del bien-común y la implementación del Estado Plurinacional.

Existen grupos caracterizados más bien por un discurso campesinista y que optan por el fortalecer su posición relativa mediante su identidad como campesinos indígenas dentro de un discurso existente izquierdista (como el caso de la FENOCIN en esta comparación muy simplificada). Retomando a la lógica de enclaves, podemos referirnos también a los grupos que sí tienen un discurso muy fuerte. En algunos casos, esta fortaleza discursiva del enclave podría convertirse en un obstáculo en los diálogos de integración intercultural. En un cuarto escenario, repensando los argumentos desde las teorías de movimientos sociales sobre la dualidad estratégica entre autonomía étnico-cultural e integración intercultural (p. ej. Van Cott 2008; Lalander 2010), podemos destacar las agrupaciones que reflejan un balance relativo en este respecto. Las diferentes posiciones presentadas arriba construyen temporalidades diferentes desde la territorialidad y su centralidad histórica, actual y futura, por parte de cada actor/colectividad; es decir, la territorialidad entendida como el “con-

junto de conocimientos, prácticas, discursos, imaginarios, identidades y materialidades” (Waldmüller y Altmann, véase el capítulo introductorio de este libro).

Resumiendo, a diferencia del mandato de Rafael Correa, quien terminó su período en mayo de 2017, una característica del nuevo Gobierno de Lenín Moreno, también de Alianza PAIS, ha sido dialogar y reconocer los diferentes sectores como el movimiento indígena. Una de las primeras reuniones de diálogo que el nuevo presidente realizó fue con el movimiento indígena; además, el expresidente de la CONAIE, Humberto Cholango, fue designado secretario del Agua en el gabinete de Moreno. Así, después de unos meses de la nueva administración se perciben expectativas para un diálogo más constructivo sobre los temas políticos, económicos, sociales y ambientales en el país.

Al escribir estas líneas, a mediados de septiembre de 2017, todo indica que la ejecución del Estado Plurinacional será un tema clave en la administración de Moreno. Seguramente variará la forma de avanzar en esta implementación sea desde arriba, desde abajo o una combinación. Es importante subrayar que este proyecto para tener probabilidad de lograrse será facilitado por diálogos deliberativos interculturales. Como hemos argumentado, en algunos lugares esta deliberación hacia afuera es históricamente más complicada, debido a aspectos territoriales y socio-culturales. Durante la reunión más reciente entre el Gobierno y la CONAIE, Moreno mostró comprensión sobre la importancia tanto del diálogo deliberativo como del papel clave del movimiento indígena para hacer realidad el proyecto de Estado Plurinacional (El Telégrafo 2017).

Conclusiones y reflexiones finales

En estas reflexiones se ha problematizado analíticamente diferentes aspectos del proceso de construcción del Estado Plurinacional. Si bien es cierto que la Constitución de 2008 –que decla-

ra a Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural- fue un reconocimiento y avance sumamente importante en las luchas reivindicativas de los pueblos indígenas. Sin embargo, falta aún mucho camino para cimentar los principios y valores de este proyecto. Considerando especialmente cómo se reflejan en los discursos de los actores involucrados en estas luchas, hemos analizado algunas de las complejidades del proceso de implementación del Estado Plurinacional e Intercultural.

Para vislumbrar mejor las diversas interpretaciones sobre plurinacionalidad e interculturalidad y preferencias en cuanto a su implementación dentro del movimiento indígena, debemos resaltar que muchas de estas diferencias proceden de las distinciones en relación con el contexto histórico, cultural, territorial, político-organizativo, etcétera, de cada actor, colectivo o momento. Estas diferencias interpretativas se reflejaron en varios de los testimonios de los protagonistas presentados en el ensayo y desde diferentes ángulos, como las tensiones clase-etnicidad, Sierra-Amazonía, localidades étnicamente homogéneas o heterogéneas, por ejemplo, por medio de la lógica del dilema intercultural.

Como reflexiones finales, un poco aparte del objetivo del estudio, queremos asimismo retomar el argumento teórico deliberativo que propone que la deliberación tiende a funcionar mejor hacia adentro, es decir, en grupos homogéneos. Asimismo, se argumentó sobre la tesis de la discordia como un componente necesario para alcanzar la deliberación, particularmente relevante en países etno-culturalmente diversos como Ecuador. Segundo, hemos destacado que el diálogo intercultural necesita una fase inicial formativa de enclaves (deliberativos), para el fortalecer las identidades, los discursos y las estrategias del grupo, en otras palabras, para construir una alternativa contrahegemónica.

Hay que considerar, sin embargo, la situación cuando se mantienen aislados con una orientación hacia adentro en estos enclaves. Ese posible "aislamiento" no es necesariamente una prueba de un proceso de fragmentación nacional, como argu-

mentan algunos críticos del concepto de la plurinacionalidad; al contrario, esta orientación temporal hacia adentro puede verse sencillamente como una fase auto-constituyente del proceso intercultural-plurinacional. Por ende, la fase relativa en la cual se encuentra un grupo en cierto momento histórico está conectada a las particularidades en términos de autoidentificación, relaciones históricas territoriales y grado relativo de integración política-institucional. Tercero, basándonos en el material examinado, se puede aclarar que el diálogo intercultural deliberativo es un modelo preferible en escenarios de (re-)construcción desde abajo de la identidad nacional, con un nuevo contrato social y redefiniciones del bien común.

El proceso polifacético hacia el Estado Plurinacional continuará tanto en el ámbito discursivo como en los esfuerzos para establecer sus principios, derechos y valores como práctica política, institucional, legal y cultural en el contexto tan complejo y socioculturalmente diverso como Ecuador.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2009. "El Estado plurinacional: Puerta para una sociedad democrática" En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 15-20. Quito: Abya-Yala.
- Altmann, Philipp. 2013. "Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts". *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 43 (1-2): 47-66.
- . 2015. "Studying Discourse Innovations: The Case of the Indigenous Movement in Ecuador". *Historical Social Research* 40 (3): 161-84.
- Becker, Marc. 2011a. *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- . 2011b. "Correa, Indigenous Movements, and the Writing of a New Constitution in Ecuador", *Latin American Perspectives* 38 (1): 47-62.

- Benhabib, Seyla. 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy". En *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, editado por Seyla Benhabib, 67-94. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Chuji Gualinga, Mónica. 2008. "Diez conceptos básicos sobre plurinacionalidad e interculturalidad". 9 de abril. ALAI <<https://www.alainet.org/es/active/23366>>.
- CONAIE. 2007. "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico". <<https://www.yachana.org/earchivo/conaie/ConaiePropuestaAsamblea.pdf>>. Acceso: marzo de 2016.
- Cruz Rodríguez, Edwin. 2013a. "Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador". *Revista VIA IURIS* (14) (enero-junio): 55-71.
- . 2013b. *Pensar la interculturalidad: Una invitación desde Abya-Yala/ América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Dávalos, Pablo. 2003. "Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano". *Revista Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, Año 3 (9): 43-50.
- Dávalos, Pablo (ed.). 2005. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano Ciencias Sociales (CLACSO).
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad". En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 21-62. Quito: Abya-Yala.
- EC. 2008. *Constitución Política del Ecuador*. Registro Oficial, No. 449, 20 de octubre.
- El Telégrafo. 2017. "Presidente ve a la CONAIE como pilar del nuevo Ecuador", *El Telégrafo*. 12 de septiembre. <<http://www.eltelgrafo.com.ec/noticias/politica/2/presidente-considero-a-la-conaie-como-pilar-para-el-nuevo-ecuador>>.
- Gustafson, Bret. 2002. "Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia". En *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American*

- States*, editado por D. Maybury-Lewis, 1-28. Cambridge: Harvard University Press.
- Hale, Charles. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-21.
- Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén García, y Nancy Deleg Guazha, eds. 2014. *Sumak kawsay yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak kawsay*. Huelva: Centro de Investigación en Migraciones / Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sostenible.
- Lalander, Rickard. 2010. *Retorno de los runakuna: Cotacachi y Otavalo*. Quito: Abya-Yala.
- Lalander, Rickard, y Javier Cuestas-Caza. 2017. "Sumak kawsay y buen vivir en Ecuador" En *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo: Nacionalidades indígenas del Ecuador*, editado por Ana D. Verdú Delgado y Norman A. González Tamayo, 30-64. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.
- Lembke, Magnus. 2006. *In the Lands of Oligarchs: Ethno-Politics and the Struggle for Social Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador*. Estocolmo: Stockholm University.
- Macas, Luis. 2005. "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 35-43. Buenos Aires: CLACSO.
- Mansbridge, Jane. 1996. "Using Power/Fighting Power: The Polity". En *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, editado por Seyla Benhabib, 46-66. Princeton: Princeton University Press.
- Ortiz-T. Pablo. 2015. "El laberinto de la autonomía indígena en el Ecuador: Las circunscripciones territoriales indígenas en la Amazonía Central, 2010-2012". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10 (1): 60-86.
- Ospina Peralta, Pablo, y Lalander, Rickard. 2012. "Razones de un distanciamiento político: El movimiento indígena ecuatoriano y la Revolución Ciudadana". *Revista OSAL* Año 13 (32): 117-34.
- Ramón, Galo. 2009. "Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución". En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 125-60. Quito: Abya-Yala.

- Resina de la Fuente, Jorge. 2012. *La plurinacionalidad en disputa. El pulso entre Correa y la CONAIE: Dinámica y marcos discursivos de la contienda de lo plurinacional*. Quito: Abya-Yala.
- Schavelzon, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala.
- Simbaña, Floresmilo. 2005. "Plurinacionalidad y derechos colectivos: El caso ecuatoriano". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 197-217. Buenos Aires: CLACSO.
- Sunstein, Cass R. 2003. "The Law of Group Polarization". En *Debating Deliberative Democracy*, editado por James S. Fishkin y Peter Laslett, 80-101. Malden MA: Blackwell Publishing.
- Valadez, Jorge M. 2001. *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*. Boulder: Westview Press.
- Van Cott, Donna Lee. 2008. *Radical Democracy in the Andes*. Cambridge University Press.
- Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 47-63. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Walsh, Catherine. 2009. "Estado Plurinacional e intercultural: Complementariedad y complicidad hacia el 'buen vivir'". En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 161-84. Quito: Abya-Yala.
- Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Iris Marion. 2001. "Activist Challenges to Deliberative Democracy". *Political Theory* 29 (5): 670-90.

Capítulo 6

Tierra o territorio: La constitución de un actor político por el movimiento indígena

Philipp Altmann

Introducción

La mayoría de los movimientos indígenas alrededor del mundo, entre ellos, el movimiento indígena ecuatoriano se constituyen principalmente de actores en espacios agrarios.¹ Eso se traduce en determinados ciclos de movilización, generalmente sintonizados con los ciclos de producción agrarios –el *Inti Raymi*, fiesta de cosecha y momento histórico de varias movilizaciones grandes, siendo el ejemplo más claro–, en determinadas formas de organización –especialmente sindicales y comunitarias– y en demandas relacionadas con las necesidades del campo, por ejemplo, créditos, agua, tierra. Estas demandas concretas son problemáticas para cualquier movimiento social dado que facilitan estrategias de pacificación del Estado y de otros actores. Por lo tanto, los movimientos sociales exitosos –que son persistentes– se definen por ir más allá de las demandas concretas.

Un camino para esto es crear un discurso que dota a las demandas concretas de un sentido que traspasa y supera el ámbito de sectores específicos y que se deja presentar como una demanda de y para la sociedad como tal. La creación organizativa, práctica y discursiva del territorio, primero, como una parte integral de los pueblos y nacionalidades indígenas y, segundo, como actor político aparte por el movimiento indígena ecuatoriano,

1. No obstante, un número considerable y creciente de personas que se identifican como indígenas y que forman parte de estos movimientos viven en ciudades grandes.

es una manifestación clara de esta transcendencia. Mientras que este desarrollo estaba inserto en un proceso organizativo continental y global, fue exitosamente adaptado, y condujo a un cambio de la realidad local. El movimiento indígena ecuatoriano habla su propia lengua política que no depende de actores externos (Altmann 2014).

Este capítulo presenta un acercamiento al desarrollo de la concepción de territorio hoy día vigente en el movimiento indígena ecuatoriano y parecido a la de otros movimientos similares. Esta visión de territorio, definido por la apertura hacia lógicas más locales y reales, es contrapuesta con el proyecto de territorialidades fantásticas que el Estado y otros actores como las empresas transnacionales pretenden instalar.

Este texto parte de una revisión histórica del movimiento indígena y su relación con la tierra. Eso permite resaltar un momento de quiebre que introduce nuevas características de la tierra, ampliando su comprensión y rol político y convirtiéndola en territorio. A partir de eso, se desarrollarán las características del territorio en el discurso del movimiento indígena en la actualidad, articulado con el pensamiento académico contemporáneo sobre el territorio, la identidad y el poder.

El movimiento indígena como sindicatos agrarios

En Ecuador, el movimiento indígena moderno comenzó a organizarse a partir de una serie de huelgas de los trabajadores agrícolas en el año 1925, especialmente en las haciendas del cantón Cayambe, cercano a Quito (Lechón 1976, 91-2). Desde entonces, se crearon sindicatos en la región que se extendieron rápidamente y que encaminaron –después de algunos intentos frustrados o de poco alcance– a la formación de la primera organización indígena nacional en 1944, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), apoyada por el Partido Comunista y filial del sindicato comunista Confederación Ecuatoriana de Obreros (CTE).

Un intento del Estado ecuatoriano para frenar este proceso organizativo fue la Ley de Comunas, creada en 1937 y destinada a posibilitar formas de autoorganización en las tierras comunitarias fuera de organizaciones políticas (CONAIE 1989, 31). De hecho, la FEI no tenía permiso para organizar comunas en sus filas. Mientras que puede parecer progresista e innovador, la ley, vigente hasta hoy, contiene elementos que complicaban su aplicación. Un ejemplo sería el requisito “de que los miembros de la comunidad deben probar que son dueños de tierras, pero todos somos pobres. Nos organizamos justamente para conseguir las tierras, entonces este requisito es un terrible engaño para todos los comuneros (requisitos para constituir comunas jurídicas)” (Conterón y De Viteri 1984, 20). La extensión de las comunas a nivel cuantitativo estaba limitada, no obstante, se las puede considerar un primer paso para la extensión del concepto de tierra que tendría un impacto fuerte muchos años más tarde.

La FEI estaba concentrada en la Sierra del Ecuador, enfocada especialmente en las haciendas, y marcada por su forma de organización de sindicato de índole comunista. Para algunos, eso condujo a que “la FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, este es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos. [...] Aunque algunos indígenas ocuparon puestos directivos, siempre estuvieron bajo el control de agentes externos (Partido Socialista, Comunista, CTE)” (CONAIE 1989, 31-2).

Para otros, el Partido Comunista y la FEI compartieron miembros y líderes que se apoyaron mutuamente, puesto que “nacieron de la misma lucha” (Becker 2007, 139). Eso implica que la demanda por la conservación de “lo bueno de [los] costumbres e instituciones [de los indígenas]” (FEI 1945, en: Becker 2007, 141) era un elemento importante de la acción política de la FEI. Por lo tanto, Becker (141) percibe en la FEI una combinación de demandas étnicas con una visión de lucha de clase, una combinación que la mayoría de los investigadores y las organizaciones indígenas se percatan recién décadas más tarde.

La propuesta central de la FEI fue la lucha por la tierra y una reforma agraria. Y fueron los primeros intentos de cambiar la tenencia de la tierra desde el Estado que tuvo como consecuencia una crisis de la organización. La FEI perdió fuerza después de la reforma agraria del 1964 que terminó con las haciendas y el *huasipungaje*,² hasta este momento la base más importante de los sindicatos miembros de la FEI (CONAIE 1989, 33).

Fue otra organización la que aprovechó esta debilidad organizativa con una propuesta mucho menos conflictiva, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (en adelante FENOC), filial del sindicato de la CEDOC.³ Esta fue creada en 1965 y adaptó el nombre de FENOC en 1968. Tenía una dirección sindicalista y clasista (Andrango 1983, 50) sin tomar una postura radical como la FEI y la CTE. Eso le permitió establecerse como contraparte de las negociaciones en torno a las reformas agrarias de 1964 y 1973 y como prestadora de servicios en el campo (FENOCIN 2004, 7-8).

Tanto la FEI como la FENOC partían de una comprensión de los indígenas como campesinado rural, con diferentes grados de integración –pero siempre secundaria– de la etnicidad en las demandas. Por lo tanto, mantenían una visión materialista y productivista de la tierra. Compartían una posición “que plantea una reivindicación en términos clasistas, o sea que se subordina lo étnico y se lucha como campesinos dentro de un contexto sindical” (CONAIE 1989, 281). De eso se derivó la demanda por una reforma agraria para acceder a la tierra como medio de producción económica y no como medio de reproducción cultural.

Otras visiones de la tierra relacionadas con otras realidades no tuvieron mucho impacto en las propuestas y las políticas concretas de la FEI y la FENOC. Así se explica también la débil inte-

2. Un sistema semifeudal de producción y vida.

3. Los nombres de la CEDOC, hoy CEDOCUT, cambiaron mucho. Comenzó en 1938 como Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos y hoy se llama Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores. Algo semejante ocurre con la FENOC que hoy día se denomina Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).

gración de organizaciones de la Amazonía en ellas –por su tardía integración en la estructura económica del país, la región tiene un régimen de tenencia de tierra comunal y mucho más extenso que le permite encaminarse, fácilmente, a una visión de territorio (Gnerre y Bottasso 1985, 20; Büschges 2009).

De tierra a territorio: los años 1970 y 1980

A principios de los 70 cambia el panorama. Ya desde los 60 “se inició el apareamiento vigoroso de varias organizaciones indígenas locales” (CONAIE 1989, 277), fuera de las antiguas estructuras y apoyadas, sobre todo, por nuevos actores sin relación con los partidos socialista y comunista. Especialmente ciertos sectores de la Iglesia católica influyen en las nuevas organizaciones y los dirigen de una visión sobre todo clasista, presente en la FEI y la FENOC, a una visión más bien étnica e identitaria. Un resultado de esta nueva ola de organizaciones fue la creación de la ECUARUNARI⁴ en el año 1972, una organización inicialmente nacional y luego regional.

cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dominación terrateniente y oligárquica, reivindicando el principio básico del derecho a la tierra, base fundamental para el desarrollo de nuestra nacionalidad, de nuestra cultura, de nuestro idioma, el derecho a la organización fuera del tutelaje y manipulaciones de las clases dominantes, el derecho a tener autoridades propias, a fin de evitar el trato discriminatorio que se ejerce sobre el campesino y en especial sobre el indígena (ECUARUNARI 1984, 44-45).

La ECUARUNARI (1984) entendiendo al mismo tiempo las dos dimensiones de “nuestra realidad de nacionalidad y clase explotada” (47), partió, por lo tanto, de una visión diferente a la de la FENOC y la FEI, Así, la organización vio a los indígenas tanto como clase social como nacionalidades indígenas (45).

4. Ecuador Runacunapac Riccharimui, en español: Despertar del Indio Ecuatoriano.

Existe una división en las organizaciones indígenas de la época: la visión culturalista y holista de la tierra que predominaba en relación con “los territorios de las nacionalidades de la Costa y el Oriente” (48), y la visión de la tierra como medio de producción de las nacionalidades indígenas de la Sierra. No obstante, en la ECUARUNARI, y otras organizaciones de esta fase de renovación, ya estaba presente una visión de derechos colectivos y la importancia cultural del territorio, hoy día aún más fuerte: “A los indígenas no se nos reconocen los derechos nacionales ni culturales, se nos reconocen cuando más, como simples ciudadanos, sin idioma, sin costumbres, sin territorio” (46).

A principios de los 80 esta perspectiva política y cultural del territorio se articuló más claramente entre las organizaciones indígenas. La recién creada CONFENIAE⁵ articula sus demandas en términos de nacionalidad y autonomía (Viteri 1983, 46-7) e introduce un cambio en la demanda por la tierra: “Cuando pedimos la tierra, la tierra la pedimos fundamentalmente en forma comunal, entonces de hecho es una reivindicación propia, estamos reivindicando la tierra en sí y además una forma de tenencia, que es una tenencia comunal o comunitaria” (46).

La organización indígena nacional CONACNIE,⁶ fundada inmediatamente después de la CONFENIAE, amplía la visión renovada de la tierra, basándose en el concepto de nacionalidad con “nuestras propias formas de organización económica, social y política. Algunas de nuestras nacionalidades conservan un territorio común y otros luchamos y luchamos por el derecho a la tierra” (Conterón y De Viteri 1984, 7). La tierra es definida como “base material” (17) de los pueblos y culturas: “Para nosotros la tierra es la base para seguir viviendo, hablando nuestro idioma, con nuestras creencias, con nuestras formas de organización y de trabajo, de educar a nuestros hijos” (5).

5. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana fue creada en 1980.

6. Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Esta idea de tierra que se dirige progresivamente hacia una concepción más holista de territorio es insertada en la definición de los indígenas como nacionalidades con “formas de organización propia” (21) y definidas por “el surgimiento de elementos estatales” (Pacari 1984, 115-6). Para Nina Pacari, lideresa histórica del movimiento, las nacionalidades indígenas se definen por una relación entre *ayllu* (familia ampliada), *llacta ayllu* (comunidad) y *mama ayllu* (pueblo), correspondiente con las normas legales propias en cada nivel y llegando, al nivel de pueblo, a tener “una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos comunes” (115). Eso conlleva a demandar que este territorio tiene que ser registrado “debidamente en forma colectiva, inalienable y suficientemente extensa para asegurar su crecimiento demográfico y su desarrollo cultural” (122).

La consecuencia lógica de esta elaboración conceptual es la demanda de “la creación de un Estado verdaderamente multinacional y pluricultural en el cual cada nacionalidad tenga derecho a la autodeterminación y a la libre elección de alternativas sociales, políticas y culturales” (119). Por lo tanto, existe una estrecha vinculación entre la comprensión de los indígenas como nacionalidades con determinadas estructuras específicas vinculadas a un territorio donde estas nacionalidades se desarrollaron históricamente y la demanda de una reforma estatal que respete a las nacionalidades, además de un régimen autodeterminado en territorios autónomos.

Varios pensadores han remarcado que esta lógica corresponde con la política de nacionalidades de la Unión Soviética. Efectivamente, existen puntos de contacto claros, especialmente por medio del lingüista soviético Yuri Zubritski y la lingüista ecuatoriana Ileana Almeida, educada en Moscú, quienes apoyaron a la formación de esta visión con seminarios en Otavalo en el año 1977 y; en el caso de Almeida, con un acompañamiento largo del movimiento (Almeida 2016).⁷ No obstante, el uso de los concep-

7. Estos conceptos también se discutieron al mismo tiempo en los encuentros de Barbaños, aparentemente, sin conexión directa.

tos en cuestión por el movimiento indígena puede ser considerado más una apropiación y adaptación a las necesidades locales que una simple copia de un discurso de otro país.

El cambio en la concepción de la tierra permitió posteriormente una mayor elaboración de qué puede ser el territorio, especialmente relevante para las organizaciones de la Amazonía. Para estas organizaciones, “[l]as luchas indígenas [...] son luchas de defensa del territorio, de supervivencia del grupo; luchas por la independencia socio-cultural y organizativa; luchas por la libertad de un sistema de opresión colonial, por un pueblo libre” (UNAE⁸ s.f., 22). En esta parte del movimiento indígena prevalece la comprensión de los indígenas como nacionalidades con un régimen autónomo por el “que se reconocen territorios, sistemas de gobierno y procesos culturales autónomos, dentro de un estado multiétnico que los engloba” (UNAE s.f., 43). La propuesta de la UNAE es la primera que recoge aspectos propios de las culturas indígenas en la legitimación de la demanda por la tierra:

La tierra para el nativo no significa el lote que la ley le puede asignar, o el patrimonio familiar. [...] La tierra significa un lugar determinado donde vive y donde encuentra la razón de su existencia. Su concepto de tierra es el de un territorio, una patria extensa en la que se moviliza libremente en relación con los otros miembros del grupo. Un territorio cuyo concepto lo integra primordialmente el bosque (sacha pacha). En el sacha pacha (bosque) está todo, incluso, como un elemento más, la tierra (allpa). El sacha pacha (el bosque) es un territorio extenso que se ha mantenido, que se ha defendido para el grupo y en el que se encuentran libremente y vagando en toda su amplitud, más que las cenizas y huesos de sus antepasados, sus almas, las fuerzas y espíritus que rigen su vida y su destino (UNAE s.f., 34).

Hasta la FENOC, en ese momento socialista y clasista, reconocía esta visión sobre la tierra: “la reivindicación por la tierra es de los campesinos y de los indígenas. Para estos últimos, es cuestión básica en la preservación de su identidad étnico-cultural” (Andrango 1983, 50). Pero aún faltaba mucho tiempo para que la FENOC pueda abrir su organización y su visión política a esta idea de tierra.

8. Hoy se denomina Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (FCUNAE). Es una organización de la provincia de Napo.

Este desarrollo de una perspectiva más bien material de *la tierra como medio de producción para el trabajo campesino* y una visión holista y hasta espiritual del *territorio como espacio de reproducción de las nacionalidades y pueblos indígenas* se expresa en el debate que marcaba las organizaciones indígenas y campesinas en los 70 y 80. Mientras que todas demandaban una verdadera reforma agraria, la forma concreta de esta reforma estaba en debate. Las organizaciones socialistas y clasistas, en el centro el Partido Comunista y la FEI, planteaban una “reforma agraria democrática” (Ibarra Illánéz 1987, 117), que significa una distribución de tierras entre los pobres. Según el presidente de la FEI en esa época, se trataba de “la entrega de la tierra al que la trabaja, la ayuda técnica crediticia y el cooperativismo” (Lechón 1976, 91-2).

También la ECUARUNARI (1984, 47-8), la FENOC y otras organizaciones de la Sierra estaban alineadas con esta propuesta. La visión holista de territorio se expresaba en la demanda por la “reforma agraria integral” encaminada a recuperar territorios y sistemas sociales tradicionales” (Ibarra Illánéz 1987, 119). Esta perspectiva se encuentra muy fuerte en la Amazonía y sus organizaciones, especialmente la CONFENIAE (150). Por lo tanto, la doble perspectiva (de clase y étnica) seguía en desarrollo, y aún había una separación clara de las posiciones según la realidad local de las organizaciones en cuestión:

en las principales organizaciones de la sierra (ECUARUNARI, FENOC, FEI) la tierra es reivindicada como problema principal bajo una concepción clasista, como recurso económico básico, con énfasis en la realización de una auténtica reforma agraria, convirtiéndose en un objetivo político imbricado en un cambio estructural; en cambio, en la costa y fundamentalmente en el oriente, la tierra es reivindicada como territorio ancestral, como asentamiento de ‘nacionalidades indígenas’ y verdaderos sistemas socioculturales, esgrimida desde la óptica del ‘reconocimiento’ y ‘revalorización’ cultural sin que necesariamente se plantee como condición para tal revalorización el cambio estructural (159-62).

Esta división general se mantiene hasta hoy y vuelve a llamar la atención pública de manera regular, por ejemplo, en los

debates internos en el movimiento sobre cómo tratar la minería. Pero “una inflexión del discurso de clase y la moralización del discurso de etnicidad” (Fontaine 2001, 61-2) posibilitan que la CONAIE,⁹ creada en 1986, se mantenga y que actúe a menudo en alianza con las otras organizaciones indígenas y con actores fuera del movimiento. Ella se basa en la experiencia de la ECUARUNARI y el CONACNIE y entiende “que el problema indígena tiene una doble dimensión: la étnica y la de clase, que, por lo tanto, las soluciones deben ser enfocadas en esta perspectiva” (CONAIE 1989, 223). De esta forma, el concepto de nacionalidad indígena con su territorio en un sentido holista y la subsiguiente demanda por el Estado plurinacional se convirtió en un elemento aglutinador del movimiento.

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz (279).

Este discurso se expresó varias veces en las demandas concretas y propuestas de ley, pero en ningún caso discutido en el parlamento nacional. La primera propuesta fue el Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas de 1988. Este proyecto fue elaborado entre 1987 y 1988 por una amplia coalición de actores indígenas y no-indígenas y bajo el auspicio del Partido Socialista, con Enrique Ayala Mora, y la Iglesia católica, con Monseñor Leonidas Proaño (EC Congreso Nacional de la República 1988, 2). Más allá

9. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Es la organización indígena más grande del país.

de definir “al Ecuador como Estado plurinacional y multiétnico” (Comisión Especial de Asuntos Indígenas 1988, 8), esta propuesta de ley establece “que las tierras indígenas son indivisibles, inembargables e inafectables, preservando su lógica comunitaria” (12).

La propuesta preveía crear un Estatuto de Territorialidad para cada nacionalidad indígena que reconocía los regímenes de propiedad anteriores, ampliándolos “para el exclusivo goce de la tierra y recursos naturales” (12). La visión del territorio se aclara en art. 11: “Las nacionalidades indígenas del Ecuador tienen derecho a su territorio, no solamente como condición para su subsistencia, sino como el espacio de desarrollo de su cultura y garantía de la conservación de las riquezas naturales del Ecuador” (21).

Una propuesta de ley posterior, elaborada por la Coordinadora Agraria Nacional¹⁰ en 1994, amplía esta visión, e incluye la consulta previa y la participación económica obligatoria de las comunidades locales en los beneficios de explotación de recursos (CAN 1994, 34). Este Proyecto de Ley Agraria Integral entiende la propiedad comunitaria de la siguiente manera: “territorio definido, conjunto de miembros que acepten la propiedad comunitaria-familiar, ejerzan deberes y derechos comunitarios y se sujeten a una autoridad comunal” (35). Se incluye en este tipo de propiedad “el agua, bosques, pastos, minerales del suelo, infraestructura y servicios que se encuentran dentro del territorio comunitario y son de uso y beneficio comunitario” (36).

Estas y otras propuestas (por ejemplo, CONAIE 2004) son una consecuencia del desarrollo de la visión de territorio y nacionalidades y pueblos indígenas liderada por el movimiento indígena y sus aliados. La repetida omisión de estas propuestas por parte del Estado y los actores políticos no-indígenas podría ser un indicador de que se trata de una lógica que contradice a la del Estado-nación y de sus leyes. No necesariamente es una acción política en el sentido directo y consciente, más bien es im-

10. La CAN es una organización plataforma de las organizaciones del campo con fuerte influencia de la CONAIE que se revive en determinados momentos. No tiene trabajo o membresía constante.

posible para el Estado entender las demandas del movimiento indígena. Si fueran solo demandas contrapuestas a la lógica estatal, este reaccionaría de manera violenta o con rechazo abierto. En cambio, relegar sistemáticamente o malentender de las demandas podría ser el resultado del choque entre lógicas inconmensurables. Es aquí donde retomar importancia la propuesta de la plurinacionalidad.

La FENOC, en fuerte crisis durante los años 80, reaccionó a esta reconceptualización de la tierra y de los indígenas a mediados de los años 90, en un proceso de reorganización, además resaltó la participación de pueblos afros e indígenas. Así se convirtió la FENOCIN (2004) en “la única organización nacional que reconoce al mismo tiempo la diferencia de las identidades y la interculturalidad” (20). Con eso abrió su perspectiva clasista e incluyó una serie de demandas acerca de la etnicidad.

La FENOCIN (1999) rechazando a la plurinacionalidad y la concepción “fuerte” de autonomía territorial (153), se posicionó en relación con la CONAIE y su propuesta, pero aceptó “la idea de la autodeterminación como pueblo, su derecho al territorio y sus recursos naturales, el derecho a tener autoridades propias en cada territorio, el derecho a la autonomía, la administración y la aplicación de leyes propias, y el ejercicio de derechos colectivos como pueblos” (151). La FENOCIN acepta las bases de la demanda de la CONAIE y sus organizaciones, pero las dirige a otro marco conceptual, más cercano a una idea de Estado occidental multicultural. La idea central es la “flexibilización de la identidad indígena y negra” (156), mejor adaptada a la realidad de las personas. En lugar de la autonomía “fuerte” de la CONAIE, la FENOCIN propone

Definir e institucionalizar el territorio de las comunidades indígenas, negras y campesinas a través de una Ley, como circunscripciones territoriales, en las que deben respetarse los derechos colectivos: propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias; participación en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales; ser consultadas sobre los planes y programas de prospección y explotación de

sus recursos no renovables; conservar y promover las prácticas de manejo de biodiversidad; la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales [...] (146).

Estas circunscripciones territoriales –no es por nada que la figura constitucional actual¹¹ tienen el mismo nombre– son concebidas de una manera muy abierta y flexible, “pueden ser pluriétnicas y pueden juntarse con otras circunscripciones para formar una circunscripción mayor” (159). No solo contradicen a la concepción de territorio de la CONAIE, otra contradicción importante se forma en los años 90: la demanda de autonomía de algunas organizaciones se expande hacia el subsuelo.¹² A partir de la primera revisión de su proyecto político¹³ en 1997, la CONAIE define al territorio de esta manera: “Es aquel espacio físico determinado que comprende la totalidad del hábitat que los Pueblos y Nacionalidades Indígenas lo ocupamos. Es el espacio donde los Pueblos y Nacionalidades Indígenas desarrollamos nuestra cultura, leyes, formas de organización y economía propia, comprende la superficie de la tierra y el subsuelo” (CONAIE 1997, 50).¹⁴

También esta diferencia se repite en el ámbito legal después del año 2008, que condujo al menos parcialmente, a un régimen débil de territorialidad.¹⁵ De hecho, las últimas propuestas de la CONAIE se basan en la Constitución de 2008 y su terminología. El *Proyecto de Ley de Circunscripción Territorial* de la CONAIE de 2010 define a las circunscripciones territoriales indígenas como “los pueblos y nacionalidades indígenas con autogobiernos, regidos por sus propias costumbres y tradiciones, regulados por sus propias normas y su derecho consuetudinario” (CONAIE 2010, 19). Este lenguaje legalista y poco conflictivo no significa una renuncia a las demandas anteriores. Más bien consiste en

11. En el art. 60 y los art. 242 al 259 de la Constitución de 2008.

12. Esta contradicción es desarrollada con mayor detalle en Altmann y Waldmüller (2018).

13. El primer proyecto político es de 1994. Hay revisiones en 2001 y 2012.

14. Una visión parecida fue ya formulada en el “Proyecto de Ley Agraria Integral” (CAN 1994, 36).

15. Véase la contribución de Gallegos-Anda en este libro.

una división discursiva y estratégica: confrontado con una estatalidad fuerte, el movimiento indígena optó por separar sus demandas y luchar por ellas de maneras diferentes.

Así, la mayoría de luchas por el territorio volvieron al territorio y salieron del discurso nacional. Eso combinado con el panorama de la prensa poco profesional del Ecuador, condujo a una reducida visibilidad de estas luchas locales. En esta situación, las demandas nacionales se concentraron alrededor de los temas urgentes para el movimiento como el ataque sistemático a los derechos colectivos y los espacios libres ya alcanzados. El movimiento indígena opta cada vez más por la práctica local y muchas veces poco visible, en lugar del discurso que ya fue ocupado y vaciado por el Estado y otros actores políticos.

El territorio como actor político

El territorio se convierte en un actor político en este nivel. La atribución de características inseparables de los habitantes del territorio en cuestión –o sea, la vinculación del territorio con el pueblo como espacio de reproducción cultural de este– significa que el territorio tiene un significado especial, traducible en derechos, que va más allá de la voluntad de sus habitantes. Un pueblo no puede dejar su territorio sin dejar de ser el mismo pueblo.

Este resultado de la reivindicación de lo étnico o cultural (CONAIE 1989, 281) se conceptualiza en dos direcciones: por un lado, el territorio se convierte en un derecho inalienable del pueblo indígena en cuestión (Inman 2014). Este camino incluye convenios internacionales que tratan cuestiones de consulta previa, derecho de reproducción cultural, etc., y se enfoca en el pueblo indígena que habita el territorio. Por otro lado, son los derechos de la naturaleza que pueden ser utilizados para defender partes de esta de la intervención humana.¹⁶ Esta herramienta pue-

16. Este tema se discute con mayor detalle en Rühls y Jones (2016) y Humphreys (2017). Véase también la contribución de Gallegos-Anda en este volumen.

de estar al servicio de las comunidades indígenas, pero también en contra de ellas. Debido a que “la naturaleza” está ubicada generalmente en el campo, el lugar donde las comunidades con mayor probabilidad se definen como indígenas, estas pueden perder la libertad de relacionarse con su territorio según sus intereses. Por ejemplo, si deciden establecer actividades de minería artesanal, la montaña que siempre estaba allí puede convertirse en oponente de la comunidad, procesado típicamente por el Estado nacional. Así, el territorio se volvería en contra de los indígenas, y limitaría, otra vez y desde otro lado, su autonomía.

Pero la concepción del territorio como actor político que está presente en el discurso y las prácticas del movimiento indígena que superan esta reducción, según el derecho internacional. Esta concepción se vislumbra en algunos de los actuales textos del movimiento. *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, un manifiesto de 2003 de la organización local de la comunidad de Sarayaku en Pastaza, Amazonía ecuatoriana, puede dar una idea sobre cómo hay que entender el territorio:

Nuestras principales divinidades, Amasanga¹⁷ y Nunguli,¹⁸ nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del Ukupacha y el Kaypacha. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del Sumak Kawsay. Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. Mushuk Allpa, la

17. “Amasanga es el ser superior de los espíritus de la naturaleza, el protector y guía del mundo animal. Armoniza las fuerzas de la selva y sus vidas. Es el generador del ricsina (del conocer, del entender, del estar seguro), el cual permite al hombre de la selva, al sacharuna, convivir con otras vidas. Ante la alteración de la armonía, por acción ofensiva de los humanos, Amasanga establece un severo castigo que es ejecutado por sus guerreros míticos: serpientes, insectos y seres antropófagos” (Viteri 1993, 149).
18. “Nunguli supai huarmi es la mujer espíritu-superior de la fertilidad de la tierra, la cual es femenina” (Viteri 1993, 149).

tierra en permanente renovación ha sido una premisa fundamental del Sumak Kawsay. [...] Esta convivencia, y armonía nos enseñó a entender las múltiples dimensiones que componen la Sumak Allpa.¹⁹ El muskuy (conocimiento y comprensión) nos ha permitido adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva, y definir nuestra presencia en estos territorios, desde hace cientos de años, con nuestros antepasados Tayak Runa. A lo largo del tiempo esta ha sido nuestra nación. El territorio heredado de nuestros antepasados, donde gobernamos nuestra vida (Sarayaku 2003, 3-4).

Sarayaku retoma lo que planteó la UNAE y otras organizaciones indígenas en los años 80 y profundiza la vinculación de las demandas políticas con la cosmovisión y espiritualidad de la comunidad. Asimismo, alrededor del *sumak kawsay* como demanda política, desarrolla una propuesta holista y completa que abarca el territorio en todas sus dimensiones. Eso se aclara en el primer documento político que incluye el concepto, el Plan Amazanga de algunos dirigentes indígenas de la provincia amazónica de Pastaza en 1992:

El *Sumak Allpa* (Tierra sin Mal) es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales y constituye el fundamento de la descentralización de los asentamientos. El *Sumak Kawsay* (Vida límpida y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta de diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha Kawsai Riksina* es el arte de entender-comprender- conocer-convencerse-estar seguro-ver (Silva 2003, 86).

Este sistema espiritual y práctico está basado en el territorio donde se desarrolló el aprendizaje en relación con la naturaleza (86) y donde el conocimiento se define en la relación con los espíritus de la naturaleza, mediado por los sabios de la comunidad (Viteri 1993, 150). Por lo tanto, el *sumak kawsay* no es una idea general que se puede implementar sin traducción a cualquier con-

19. "tierra prodigiosa y sin mal" (Viteri 1993, 150).

texto, no es parte natural del discurso sobre decrecimiento o postextractivismo.

Hemos desarrollado la vida en el espacio que llamamos ñucanchi rucuguna huiñai causashca allpa, 'el territorio donde siempre vivieron nuestros mayores' y que hoy es ñucanchi huiñai causana allpa, 'el territorio donde viviremos siempre'. Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, 'tierra prodigiosa y sin mal', que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas. Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre runa y la dimensión espiritual de la naturaleza. Todo lo cual representa la esencia del *sumac causai* o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *sumac causai* sin *sumac allpa* (150).

La consecuencia para la organización local de Sarayaku fue desde el Plan Amazanga la demanda para crear diferentes zonas de protección: "1. área de amortiguamiento, correspondiente al bosque secundario; 2. zona de producción natural, correspondiente al bosque primario; y 3. zonas sagradas" (Silva 2003, 99). Estas últimas zonas son restringidas y manejadas por los chamanes (Plan Amazanga, 9, en Silva 2003, 99). Tal propuesta fue repetida varias veces (por ejemplo, en Sarayaku 2003, 26-7) sin que hasta la fecha sea tomada en cuenta por el Estado.

En cambio, la visión de "una tierra/territorio 'sin mal', con alta biodiversidad, seres espirituales (*supay*) y libre de contaminación e impactos" (CONAIE 2013, 40)²⁰ tuvo una fuerte repercusión sobre el discurso del movimiento indígena, y ayudó a definir más al territorio y a la comunidad como bases del movimiento y de su propuesta política. Eso significa que la visión amazónica sobre el territorio se expande dentro del movimiento

20. Gracias a Marcela Arce por conseguir este texto.

indígena. Así, en un primer paso, el territorio está vinculado al pueblo indígena que lo habita, una visión que parece que se está haciendo hegemónica dentro de la CONAIE y en otras organizaciones en los últimos años:

El territorio no solo implica el concepto de mercado, el concepto de desarrollo y el concepto de producción. Al contrario, el concepto de territorio es fundamentalmente espiritual en el mundo indígena, somos parte de la naturaleza, de la tierra, del territorio, de tal manera que, en este contexto, si no tenemos este elemento fundamental, no podemos hablar de educación, de salud, de la identidad, espiritualidad; por lo tanto, el territorio es un elemento fundamental para la existencia y la continuidad histórica de las naciones y pueblos originarios (43).

Eso corresponde con la importancia de la comunidad en el discurso y un renovado auge del comunitarismo en el movimiento indígena. Este ya fue parte de la reorientación hacia la etnicidad en los 70 y 80, pero en Ecuador no se constituyó en una propuesta independiente. Por eso no sorprende que el concepto de comunidad que constituye la base del neo-comunitarismo²¹ sea muy amplio: “Desde la visión de los Pueblos y Naciones Originarias lo comunitario está constituido por la comunidad humana y su entorno, o todos los elementos de la comunidad natural. Es decir, la comunidad humana y todas las formas de existencia, aquellos elementos vitales como parte esencial de la naturaleza” (28).

Esta estrecha relación de la comunidad humana con la naturaleza resalta la importancia del territorio donde ocurre esta comunión. Desde el neo-comunitarismo no es posible quitarle a una comunidad su territorio, el territorio forma parte de la comunidad y a diferentes niveles: es parte de la cosmovisión de la comunidad, de su saber, de su vida diaria, de sus prácticas e interactúa continuamente con ella. Esa es la base de las demandas políticas del neo-comunitarismo.

21. “Neo-” para diferenciarlo del comunitarismo indianista de los años 70 y 80 y para expresar la ampliación de contenido que tiene.

Las sociedades originarias de estas regiones se constituyen, evolucionan como toda sociedad humana, desde la Pachamama y con la Pachamama, con la diferencia de las demás sociedades, de que nuestras Naciones Originarias no provocaron ruptura alguna con la Pacha Mama, hasta que hoy, se concibe y se vive como parte de ella. En las sociedades Originarias su organización comunitaria, es el resultado de un proceso de experiencia y vivencias sociales milenarias desde la armonía con la Madre Naturaleza, históricamente determinados. [...] El comunitarismo tiene que ver con lo territorial, con lo político y en lo cultural, es un modelo económico y sistema de vida distinto, es el principio de vida de todas las Naciones y Pueblos originarios, basados en la reciprocidad, solidaridad, complementariedad, proporcionalidad, relacionalidad, integralidad, equidad y autogestión (28-9).

Así, las demandas actuales de una buena parte del movimiento indígena ecuatoriano adquieren un sentido diferente. El centro de ellas continúa siendo la autonomía territorial para las nacionalidades indígenas, pero el hecho de incluir un concepto holista del territorio radicaliza la propuesta de un Estado plurinacional. Ya no se trata simplemente de autonomías que podrían tener diferentes formas,

el reto de los Pueblos y Nacionalidades Originarias es la construcción del sistema de vida basado en los territorios, para lo cual es necesario recuperar y defender nuestros territorios ancestrales, aplicando leyes, u otros mecanismos; es administrar y conservar los recursos naturales existentes en dichos territorios garantizando la reproducción de la vida y la continuidad como Pueblos (30).

Se puede interpretar los impactos de este robustecimiento de la demanda por el territorio desde diferentes ángulos. Se podría percibir una estrategia política relacionada con la fuerza del Estado desde 2008, una renovación de un movimiento social nacional y transnacional o un cambio dentro del culturalismo como estrategia política ya existente (Appadurai 1996, 15). Para este texto son más relevantes dos interpretaciones específicas: 1. la tierra se convierte en un actor político a partir de estrategias de construcción de comunidad y eso conduce 2. a una ontología diferente.

El discurso del movimiento indígena y especialmente el concepto fuerte de territorio puede ser considerado una caja de herramientas para la (re-)creación de comunidad y la localización de contenidos globales. Se podría entender al territorio como la creación y el mantenimiento de localidad –entendida como relacional y no como espacial (178)– dentro de un mundo globalizado y atravesado por efectos del poder (18). En consecuencia, en el ámbito global y, en este caso, el nacional ofrece significados de etnicidad (41) que permiten a las comunidades enmarcar sus demandas de una manera entendible para el Estado y los actores de la sociedad civil. O sea, no se trata de las prácticas locales que siempre están presentes; siempre se produce localidad y comunidad, siempre se le asigna significado al espacio donde uno vive. Más problemática es la lucha de los diferentes proyectos de localización.²² Existe la constante producción de localidad, comunidad y sujetos locales por medio de los mecanismos sociales que pueden ser considerados “técnicas sociales complejas para la inscripción de localidad en los cuerpos” (179).²³

La capacidad de las comunidades de producir y mantener localidad es puesta en duda por una capacidad semejante de los actores sociales más grandes, especialmente por Estados-nación y empresas multinacionales (187). Debido a que los Estados-nación²⁴ basan su legitimidad un territorio estatal, a la vez que mantienen actividades y rituales de localidad, se convierten en “la bisagra normativa para la producción de actividades locales y translocales” (188). Esta tendencia se incrementa conforme los Estados-nación necesitan legitimarse, algo visible en los casos de violencia estatal. Mientras que la localidad comunal tiene mayor urgencia y profundidad (191) –es el mundo que vive la gen-

22. Una problemática que discuten con otros enfoques las contribuciones de Lalander y Lembke en relación con el movimiento indígena y Dupuits con relación a los procesos dentro de un movimiento social pluriétnico.

23. Todas las traducciones son del autor.

24. Para una breve historia de la difusión del Estado-nación europeo y cómo se constituyó en modelo global véase la contribución de Gallegos-Anda.

te a diario– siempre está en peligro por la creación de un contexto y significado diferente y por la inserción de la comunidad en una organización jerárquica como es el Estado (198).

El territorio es, por lo tanto, el esfuerzo de las comunidades indígenas de politizar la localización mediante el uso de conceptos super-locales como el concepto de territorio de la CONAIE. El territorio es una realidad local explicada por medio de conceptos super-locales para que actores fuera del territorio puedan entenderlo. Eso explica la razón por cual el Estado ecuatoriano ha luchado siempre contra este discurso y estas demandas; es decir, no puede aceptarlas, porque romperían con la lógica de poder que define al Estado-nación en general y, especialmente, el Estado-nación precario del Sur Global.

Mientras que se percibe alguna capacidad de compromiso en cuanto a las demás demandas, la demanda central del movimiento indígena por una autonomía territorial –visible en casi todos los movimientos indígenas a escala global– no puede ser cumplida sin que el Estado deje de ser lo que es. Eso explica la solución federal o de autonomías “especiales” que se reconoce en varios países. Así es posible cumplir algunas –y nunca todas– las demandas sin romper con la lógica general. El Estado no se puede concebir a sí como plural y al mismo tiempo incluyente, si esta pluralidad sobrepasa una cierta base compartida,²⁵ el ciudadano individual con iguales derechos y una relación directa con el Estado. Esa conciencia condujo al movimiento indígena a plantear un Estado plurinacional que sí admite autonomías territoriales amplias.

Detrás de este nivel se esconde una ontología diferente. Si el territorio no es solo algo material u objeto de dominación política, se necesita una perspectiva diferente para entenderlo. El territorio, en el sentido fuerte, se opone a la ontología dualista europea que se hizo dominante con la subordinación del mundo y la creación de la modernidad, como modernidad universal euro-

25. Para Lalander y Lembke (en este libro), la solución es la interculturalidad.

pea que invisibilizó otras maneras de entender el mundo (Escobar 2010, 9).

En lo que concierne a la visión presentada en este texto, Escobar (2010) la denomina “cosmovisión u ontología relacional”. Estas ontologías relacionales entienden el mundo como un conjunto amplio de sujetos en relación, inclusive sujetos no-humanos; por lo tanto, no existen individuos por fuera de las relaciones u objetos de la acción de algún sujeto superior (39). Los seres se determinan mutuamente y eso siempre tiene una base material y territorial, un lugar donde ocurre la relación.

La diferencia ontológica de las visiones sobre la tierra y el territorio puede explicar por qué los Estados y los intelectuales generalmente entienden a las demandas indígenas como creencias y no como demandas políticas (40). Simplemente no pueden comprender las demandas a partir de la perspectiva colonial y moderna. En consecuencia, la “plurinacionalidad e interculturalidad tienen que ser pensadas explícitamente como procesos espaciales que se mueven de lo local hacia lo global y de lo humano hacia lo no-humano” (42). Así se constituye una renovada materialidad del territorio como “resultado de procesos relacionales” (40-1).

Esta visión relacional puede desarrollar y mantenerse gracias a que sus actores viven “en los límites epistémicos del sistema mundial colonial moderno” (Escobar 2008, 12) donde pueden poner en relación diferentes mundos y visiones. Es allí donde se origina la creación de localidad y comunidad que analiza Appadurai, el lugar del desarrollo de identidad (30). Y, efectivamente, hay dos estrategias de localización y de creación de lugar opuestas: la del capital, del Estado y de la ciencia que, por su lógica global y universal, son inherentemente deslocalizantes y desterritorializantes y la subalterna de las comunidades y movimientos sociales (32). Escobar denomina a esta última estrategia “política del lugar” entendida como “un discurso del deseo y de la posibilidad que se basa en prácticas subalternas de diferencia para la construcción de mundos socio-naturales diferentes” (67).

Por lo tanto, la continua creación y recreación del lugar y de la comunidad, de la cual el renovado concepto de territorio es una parte fundamental, supera la demanda política concreta –sin dejar de ser demanda concreta, por cierto– y abre la posibilidad de repensar a la política, al Estado y a la sociedad desde una perspectiva otra. El territorio como actor político nos permite repensar a nosotros y nuestra relación con el mundo.

Conclusión

El territorio tiene fuerza por sí mismo. Pero aparte de la fuerza de lo fáctico, debido a las características concretas del territorio en cuestión, este puede tener una fuerza política. Esta fuerza política del territorio comienza en los actores sociales que lo convierten en un actor político por su propia cuenta, sea por medio de la vinculación con un pueblo o por la politización de la naturaleza o de aspectos espirituales. La fuerza política nunca se reduce a algo simplemente impuesto desde afuera, corresponde con el territorio concreto y es radicalmente local.

Esta visión es relativamente nueva, al menos en cuanto propuesta política presentada abiertamente. Su trasfondo es la renovación del movimiento indígena ecuatoriano y latinoamericano en los años 70. No obstante, los últimos años han causado un cambio en el significado del territorio, el cual se hizo más fuerte aún. El Estado ecuatoriano, basándose en las organizaciones rivales dentro del movimiento indígena, aprovechó la coyuntura para reconocer un concepto debilitado de territorio que corresponde con la lógica territorial de los Estados coloniales y modernos. Quizá, el concepto fuerte de territorio toma energía en contraposición de un reconocimiento del concepto débil que no contradice a la lógica de poder del Estado-nación.

La contradicción entre pueblos y movimientos indígenas y Estados-nación se basa en la visión diferente sobre el territorio. En los demás puntos, un acuerdo es posible, lo que sería el multiculturalismo, según el modelo del Norte Global, por ejemplo,

el canadiense (Altmann 2017). Pero el territorio, base fundamental de cualquier demanda, no puede ser considerado de manera adecuada por ningún Estado del modelo occidental. Desde la perspectiva estatal-nomotética, una autonomía territorial amplia propuesta por muchos movimientos indígenas pondría en peligro la existencia de esta forma de Estado. Por lo tanto, se vuelve urgente para los intelectuales, la academia y los actores políticos repensar el territorio para, finalmente, entender la propuesta de plurinacionalidad que sin haber sido escuchada o comprendida nunca, define a distintos movimientos indígenas en varios países desde los años 80.

Bibliografía

- Almeida, Ileana. 2016. "El Estado plurinacional en Ecuador: O la esperanza de supervivencia de los pueblos indígenas". *La Línea de Fuego*. 11 de octubre <<https://lalineadefuego.info/2016/10/11/el-estado-plurinacional-en-ecuador-o-la-esperanza-de-supervivencia-de-los-pueblos-indigenas-entrevista-a-ileana-almeida/>>.
- Altmann, Philipp. 2014. "Intercambios discursivos: Historia migratoria de los conceptos del movimiento indígena ecuatoriano". *Ecuador Debate* (92): 165-75.
- , 2017. "La interculturalidad entre concepto político y One Size Fits All: acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano". En *Repensar la Interculturalidad*, editado por Jorge Gómez Rendón, 13-36. Guayaquil: UArtes.
- Altmann, Philipp y Johannes Waldmüller. 2018. "¿El subsuelo como piedra de toque y límite real de la plurinacionalidad en Ecuador?". En *Descolonizar el derecho. Pueblos indígenas, derechos humanos y Estado plurinacional*, coordinado por Roger M. Acuña y Areli Valencia, 251-86. Lima: Palestra.
- Andrango, Alberto. 1983. "Contra la discriminación y la pobreza". *Cuadernos de Nueva* (7): 50-2.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Londres-Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Becker, Marc. 2007. "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indige-

- nista Ecuatoriano". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*. 1 (27) (enero): 135-44.
- Büschges, Christian. 2009. "Políticas de identidad entre integración y autonomía: Movimiento indígena, sociedad y Estado en Ecuador y Nepal desde una perspectiva comparada y transnacional". En *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, editado por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, 41-63. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Corporación Editora Nacional.
- CONAIE. 1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo*. Quito: Tincui / CONAIE / Abya-Yala.
- . 2004. *Propuesta de Ley de Biodiversidad*. Quito: CONAIE.
- . 2010. *Proyecto de Ley de Circunscripción Territorial*. Quito: CONAIE.
- . 2013. *Proyecto político para la construcción del Estado plurinacional e intercultural: Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*. Quito: CONAIE / Fundación Pachamama.
- Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). 1999. *Hacia el nuevo milenio: Porque en el campo está la fuerza del desarrollo de la identidad y la vida*. Quito: FENOCIN.
- Conterón, Lourdes, y Rosa de Viteri. 1984. *Causaimanta allpamanta quishpirincacaman Tantnacushunchic: Organizaciones indígenas del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura / Oficina Nacional de Alfabetización de Pichincha.
- Coordinadora Agraria Nacional. 1994. *Proyecto de Ley Agraria Integral*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.
- Ecuador Congreso Nacional de la República. *Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas* (Comisión Especial de Asuntos Indígenas). 1988. Quito: Congreso Nacional de la República del Ecuador.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Lives, Redes*. Londres: Duke University Press.
- . 2010. "Latin America at a Crossroads". *Cultural Studies* 24 (1): 1-65, <<http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208>>. Acceso: 26 de agosto de 2017.
- . 2004. Noveno Congreso, Ambato, 20-22 de mayo.
- Fontaine, Guillaume. 2001. "Discurso ético y praxis política: La institucionalización de la etnicidad en Colombia y Ecuador". *Indiana* 17 (18): 57-67.
- Gnerre, Mauricio, y Juan Bottasso. 1985. "Del indigenismo a las organizaciones indígenas". En *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, editado por AA.VV, 7-27. Quito: Abya-Yala.

- Humphreys, David. 2017. "Rights of Pachamama: The Emergence of an Earth Jurisprudence in the Americas". *Journal of International Relations and Development* 20 (3): 459-84.
- Ibarra Illáñez, Alicia. 1987. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Inman, Derek. 2014. "The Cross-Fertilization of Human Rights Norms and Indigenous Peoples in Africa: From Endorois and Beyond". *The International Indigenous Policy Journal* 5 (4). <<http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol5/iss4/5>>. Acceso: 26 de agosto de 2017.
- Lechón, Miguel. 1976. "Federación Ecuatoriana de Indios: Filial de la C.T.E". *Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales* (3): 85-93.
- Pacari, Nina. 1984. "Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano". *Cultura: Revista del Banco Central del Ecuador* 6 (18): 113-23.
- Rühs, Nathalie, y Aled Jones. 2016. "The Implementation of Earth Jurisprudence through Substantive Constitutional Rights of Nature". *Sustainability* 8 (2): 174.
- Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE). s. f. [ca. 1986]. *Problemática indígena y colonización en el oriente ecuatoriano: Reflexiones nacidas al interior de la U.N.A.E.* S/1: UNAE.
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku). 2003. Boletín de Prensa. "Sarayaku propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios/ "Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killa" / "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro". <<http://www.latautonomy.org/sarayaku.pdf>>. Acceso: 20 de noviembre de 2011.
- Silva, Erika. 2003. *Mushuk allpa: La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Quito: Comunidades y Desarrollo en el Ecuador / Instituto Amazanga.
- Viteri, Alfredo. 1983. "Los pueblos de la Amazonía se unen". *Cuadernos de Nueva* (7): 44-7.
- Viteri, Carlos. 1993. "Mundos Míticos: Runa". En *Mundos amazónicos: Pueblos y culturas de la Amazonía ecuatoriana*, editado por Noemi Paymal y Catalina Sosa, 148-50. Quito: Fundación Sinchi Sacha.

Los autores

Johannes M. Waldmüller. Doctor en Antropología y Sociología del Desarrollo por el Instituto de Altos Estudios Internacionales y del Desarrollo, Ginebra. Estudios de filosofía y desarrollo internacional en Viena. Docente-investigador de Ciencias Políticas de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de Las Américas, Quito. Docente invitado de la Facultad de Administración en la Escuela Politécnica Nacional. Campos de investigación: estudios de desastres, soberanía y seguridad alimentaria, transiciones urbanas-rurales, derechos humanos, cooperación Sur-Sur, estudios poscoloniales.
Correo electrónico: <johannes.waldmuller@udla.edu.ec>.

Philipp Altmann. Doctor en Sociología por la Universidad Libre de Berlín con un trabajo sobre discurso y movimiento indígena ecuatoriano. Estudios en sociología, antropología cultural y filología española en la Universidad de Tréveris y la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de Teoría Sociológica en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Campos de investigación: movimientos sociales, etnicidad, análisis del discurso, sociología cultural.
Correo electrónico: <philippaltmann@gmx.de>.

Emilie Dupuits. Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Ginebra con un trabajo sobre las transformaciones de las representaciones y prácticas de gobernanza comunitaria del agua y de los bosques en América Latina. Actualmente realiza un trabajo postdoctoral financiado por el Fondo Nacional Suizo en el Centro de Estudios y Documentación Latino-americano (CEDLA) en la Universidad de Ámsterdam. Sus intereses de investigación se centran en la gobernanza de los bienes comunes –agua y bosque– en América Latina y sobre las redes transnacionales de la sociedad civil.
Correo electrónico: <emilie.dupuits@unige.ch>.

Carlos E. Gallegos-Anda. Tutor académico y doctorando en Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Australia. Abogado por la Universidad de Salamanca-España; Magíster en Derecho Internacional por la Universidad Nacional de Australia y becario del Estado ecuatoriano. Su experiencia profesional incluye asesoría

jurídica para múltiples instituciones gubernamentales y organismos internacionales. Sus áreas de investigación se centran en derecho internacional, constitucionalismo latinoamericano, movimientos sociales, política ecuatoriana y economía política internacional.

Correo electrónico: <carlos.gallegosanda@anu.edu.au>.

Luis Herrera Montero. Licenciado en Antropología Aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana, Quito); Magíster en Nuevas Tecnologías Aplicadas a la Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona y doctor en Artes y Humanidades por la Universidad de Jaén). Actualmente es miembro del Grupo de Trabajo “Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales”. Docente investigador de la Facultad de Filosofía, Lenguas y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Ha participado en diversos eventos académicos de convocatoria internacional y ha publicado artículos indexados y textos en referencia a diversos temas sobre procesos culturales del Ecuador.

Correo electrónico: <lherreramontero@yahoo.com>.

François Houtart.[†] (Bruselas 1925-Quito 2017) sacerdote diocesano, comprometido con la lucha política de pueblos en diversas regiones. Formó parte del Comité Internacional del Foro Social Mundial. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Católica de Lovaina, diplomado en el Instituto Superior Internacional de Urbanismo Aplicado de Bruselas y doctor en Sociología por la Universidad Lovaniense. Publicó alrededor de 70 textos de importancia social. En Ecuador estuvo vinculado al Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). La Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador (UASB-E) le otorgó un Doctorado *honoris causa* en el año 2016.

Rickard Lalander. Sociólogo y politólogo. Es catedrático en Estudios de Desarrollo y Ambiente en la Universidad de Södertörn, Estocolmo. PhD y catedrático en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Helsinki. En Ecuador ha colaborado desde hace varios años con la UASB-E, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, la Universidad Técnica Particular de Loja y con varias organizaciones indígenas. En Bolivia colabora con la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Ha publicado un gran número de estudios sobre democracia, desarrollo, movimientos sociales y temas ambientales en los países andinos. Sus publicaciones se pueden descargar en: <https://www.researchgate.net/profile/Rickard_Lalander>.

Correo electrónico: <rickard.lalander@sh.se>.

Magnus Lembke. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Estocolmo, Suecia. Desde los años de 1990 ha trabajado como investigador y profesor en el Instituto de Estudios Latinoamericanos en la misma universidad. Es autor del libro *In the lands of Oligarchs: Ethnopolitics and the Struggle for Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador* (2006). Su investigación se ha concentrado en temas indígenas y territoriales. Su proyecto de investigación más reciente –“Deliberative Occupants: Rural Conflict and Dialogue in Post-War Guatemala”– fue apoyado por la Agencia Sueca de Cooperación para el Desarrollo Internacional/ASDI.

Correo electrónico: <magnus.lembke@lai.su.se>.

Jesús Moreno Arriba. Licenciado en Geografía por la Universidad de Salamanca (2001). Especialista universitario en Gestión y Conservación de Espacios Naturales por la Universidad de León (2010). Doctor en Geografía por la UNED (2010). Licenciado y doctor en Antropología Social y Cultural por la UNED (2011 y 2016). Máster en Formación del Profesorado para la Educación Superior en Competencias Docentes y de Investigación por la UNED (2013). Investigador posdoctoral en Geografía invitado en el Instituto de Investigaciones en Educación (IIE) de la Universidad Veracruzana (2011-2013). Acceso libre a sus publicaciones en <<https://uned-es.academia.edu/JesusMorenoArriba>>.

Correo electrónico: <jmorenoarriba@hotmail.com>.

Ediciones La Tierra

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

- ***Camilo Torres Restrepo y el amor eficaz***
Javier Giraldo Moreno, François Houtart, Gustavo Pérez Ramírez.
Prólogo: monseñor Pedro Casaldáliga.
- ***Ecuador: desafíos para el presente y el futuro.***
Coordinadores: Fernando Balseca Franco y César Montúfar.
Coedición con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- ***50 años de reforma agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas.***
Editores: Francisco Rhon Dávila y Carlos Pástor Pazmiño.
Coedición con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- ***Salud colectiva y ecología política. La basura en Ecuador.***
María Fernanda Solíz Torres.
Coedición con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- ***Nuevos tiempos, nuevos desafíos.***
Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Derechos Humanos.
Coordinación editorial: Elsie Monge, Silvia Bonilla Bolaños, Napoleón Salto.
Coedición con la Comisión Ecuatoria de Derechos Humanos, CEDHU.
- ***Lo que la mina se llevó. Estudio de impactos psicosociales y sociosistémicos.***
María Fernanda Solíz Torres.
Coedición con Clínica Ambiental.
- ***Los Grupos Económicos en el Ecuador.***
Carlos Pástor Pazmiño.
- ***¿Está agotado el periodo petrolero en Ecuador?***
Alternativas hacia una sociedad más sustentable y equitativa.
Un estudio multicriterio.
Coordinador: Carlos Larrea.
Coedición con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador,
Pachamama Alliance, TerraMater.
- ***El Macho sabio. Sexismo y racismo en el discurso sabatino del presidente Rafael Correa.***
María Paula Granda.
- ***Fruta del Norte. La manzana de la discordia***
María Fernanda Solíz Torres, Alía Yépez Fuentes, William Sacher Freslon
Coedición con Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; MiningWatch Canada
y Clínica Ambiental
- ***La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.***
Contribución a los postulados de Medellín
Monseñor Leonidas Proaño
Coedición con el Colegio de América, Sede Latinoamérica y Fundación Pueblo Indio
- ***La Reforma Luterana y su influencia en América Latina, del pasado al presente***
Enrique Ayala Mora, editor
Coedición con el Colegio de América, Sede Latinoamérica
- ***Territorialidades otras: Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador***
Johannes M. Waldmüller y Philipp Altmann, editores
Coedición con Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

La territorialidad tiene que ver con hechos legales y con referencias estatales; es decir, con apropiaciones históricas y actuales del llamado territorio, pero, al mismo tiempo, con la defensa de lo propio. En otras palabras, la territorialidad puede operar de acuerdo con una lógica de Estado-nación y/o en contra de esta. La territorialidad, por lo tanto, tiene como raíz del conflicto una doble cara, esto quiere decir que, a la vez, hay la posibilidad y esperanza de cambio.

Territorialidades otras busca captar esta relación compleja entre las varias modalidades de acción sobre y en el territorio: apropiación, rechazo a los intentos de apropiación mediante de la defensa, transformación y cambio. Mientras el territorio se refiere en el presente en una concepción reducida principalmente a un “elemento estratégico” para gobiernos, empresas, organizaciones sociales y no gubernamentales, la territorialidad, desde una concepción amplia y holística, se define como el conjunto de conocimientos, prácticas, discursos, imaginarios, identidades y materialidades que las personas o grupos de personas producen y reproducen, en vínculo con el territorio que los rodea o que buscan controlar. Estos conocimientos y prácticas toman formas diversas, por ejemplo: legal-jurídicas, políticas, discursivas, simbólicas, estratégicas y culturales. Las prácticas además, mediante el contacto con el medio, desarrollan un conjunto de saberes para desenvolverse de la mejor manera. Estos saberes incluyen, por tanto, a las leyendas, los mitos, los cuentos y a los seres no humanos que representan otras formas de conocimiento. La transmisión de leyendas y mitos implica la construcción y reconstrucción continua intergeneracional del territorio, la cual apunta a una característica fundamental, la temporalidad diferente, pero inherente de la territorialidad. Son precisamente las diferentes temporalidades del territorio (ente histórico-mítico, relevancia en el presente y proyección del futuro) que permiten construir territorialidades. Como tal, estas pueden seguir la lógica de la modernidad europea o constituirse como territorialidades otras que introducen otras lógicas.

Concebimos este libro a partir de una pregunta central: ¿Cómo referirse a uno de los temas más controvertidos de nuestros tiempos, fundamento y anclaje de cualquier paradigma del desarrollo, es decir, al territorio?



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569
Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 3228085, 2993600
Fax: (593 2) 3228426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec



EDICIONES
LA TIERRA

Avenida de los Shirys N36-152
Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 256 6036
www.ediciones_latierra@yahoo.com