

Crianza y sostenibilidad de la vida: economía comunitaria y economía feminista

Nurture and sustainability of life: Community Economy and Feminist Economics

César Carranza Barona*, Nicolás Villavicencio Salazar**

Recibido: 15/02/2023 - Aceptado: 28/04/2023

Resumen

En este artículo se exponen las potencialidades alternativas de dos saberes sometidos por la economía neoclásica: la economía feminista y la economía comunitaria andino-amazónica. En un primer momento, se presenta el régimen desarrollista de saber-poder. Luego, se describe el lugar que ocupa en este régimen la economía convencional y se presenta la economía comunitaria como otra economía. En tercer lugar, se introduce el concepto de sostenibilidad de la vida de la vertiente rupturista de la economía feminista. Después, se ahonda en los principios del buen vivir que dotan de sentido a la economía comunitaria andino-amazónica dando lugar al concepto de crianza de la vida. Se concluye exponiendo los nexos y tensiones que surgen de pensar una alternatividad económica que conjugue estas discursividades.

Palabras clave: buen vivir; crianza de la vida; economías alternativas; economía comunitaria; economía feminista; sostenibilidad de la vida.

Abstract

This article seeks to recover the alternative potentialities of two forms of knowledge subdued by neoclassical economics, Feminist Economics (FE) and Andean-Amazonian Community Economics (AACE). At first, the article exposes the developmental regime of knowledge-power. Then the place that conventional economics occupies in it is described and the Community Economy is presented as an other economy. Thirdly, the concept of sustainability of life is introduced, from the disruptive current of FE. Afterwards, it delves into the principles of Good Living that give meaning to the AACE, giving rise to the concept of nurturing life. It concludes by exposing the links and tensions that arise from thinking about an economic alternative that combines these discursivities.

Keywords: alternative economics; community economy; feminist economics; good living; nurturing of life; sustainability of life.

* Doctor en Economía del desarrollo Flacso-Ecuador, docente de la Universidad Central del Ecuador, miembro del Grupo de Investigación de ESS de la UCE. cvcarranza@uce.edu.ec

** Sociólogo Universidad Central del Ecuador, estudiante de la Maestría en Historia Flacso-Ecuador, investigador asociado del Grupo de Investigación de ESS de la UCE. ngvillavicenciof@flacso.edu.ec

Introducción: las vías de desarrollo, un callejón sin salida

Desde la matriz evolucionista del desarrollismo, asentada en el crecimiento económico, se clasifican las sociedades por el lugar que ocupan dentro de una sucesión única de fases en desarrolladas, subdesarrolladas y aquellas que se encuentran en vías de desarrollo. Los dos últimos grupos conforman el llamado tercer mundo, sobre el cual han recaído proyectos político-económicos agresivos con el pretexto de encauzarlo hacia el progreso. Los pueblos y nacionalidades indígenas latinoamericanos, cuyas formas de organización están profundamente basadas en sus territorios, se han catalogado como trabas para el progreso. Según esta racionalidad sus formas de vida deberían transformarse de acuerdo con principios que las conduzcan al desarrollo y a deslocalizar sus prácticas económicas, culturales y políticas, inscribiéndolas en flujos globales de poder.

Tanto desde los movimientos sociales como desde la academia se han dado esfuerzos por revalorizar los principios que rigen estas otras existencias como interpelaciones al discurso desarrollista y a la racionalidad civilizatoria hegemónica. La crítica al desarrollismo tiene múltiples vertientes. Entre ellas, las más referidas corresponden a las de desarrollo sostenible y de desarrollo humano. Estas parten del reconocimiento de que el centro del desarrollo es el ser humano, sus capacidades y potencialidades, así como de los efectos nocivos que el desmedido crecimiento económico tiene para el medio ambiente y para la reproducción social. Sin embargo, lo que se pone en cuestión desde estas perspectivas no es la lógica misma del desarrollo, sino sus consecuencias en tanto ponen en entredicho la sostenibilidad del modelo de desarrollo capitalista a largo plazo. Por ello se afirma que constituyen desarrollos alternativos y no alternativas al desarrollo (Gudynas 2017).

Otras corrientes más heterodoxas como el estructuralismo cepalino, la teoría de la dependencia y la teoría de los sistemas-mundo ahondaron en la crítica al desarrollismo con la introducción del concepto centro-periferia. Con él se incorporan las relaciones históricas estructurales a nivel global en la reflexión sobre el desarrollo, aduciendo que desarrollo y el subdesarrollo son dos condiciones de un mismo proceso histórico –dos caras de una misma moneda–, la consolidación del sistema capitalista global. No obstante, estas posturas no trascienden el marco epistemológico del desarrollismo debido a que asumen el bienestar como sinónimo de crecimiento económico y de industrialización. Lo principalmente cuestionado en ellas es la imposibilidad sistémica de que ciertos países puedan alcanzar el ideal desarrollista de progreso.

Svampa (2019) distingue tres momentos en la crítica latinoamericana al desarrollismo que apuntan de manera más directa a sus fundamentos. El primero tiene

lugar en los setenta con ciertos autores de la teoría de la dependencia, la Fundación Bariloche y el desarrollo a escala humana de Max-Neef. En un segundo momento, que data de los noventa, toma parte la postura del postdesarrollo que entiende al discurso desarrollista como un dispositivo de poder de corte civilizatorio. Finalmente, el tercer momento que corresponde a los inicios del siglo XXI, es el de la crítica al neoextractivismo impulsada por los Gobiernos latinoamericanos, indistintamente de su posición gubernamental y política, ante la revalorización de los precios de productos primarios y del auge de las materias primas en el mercado global.

Las extendidas luchas de los pueblos indígenas latinoamericanos han supuesto una importante ruptura con respecto al régimen desarrollista. La pugna por la visibilización de sus existencias y por la reivindicación de sus diferencias ha puesto en evidencia las consecuencias más perniciosas de este modelo. Profundamente atravesadas por la defensa de sus territorios y por sus formas de convivencia ante las permanentes intervenciones en nombre del progreso, estas luchas han dejado en claro que los pueblos que las llevan a cabo y sus cosmovisiones no constituyen formas menos acabadas de sociedad o modelos alternativos de desarrollo, sino alternativas al desarrollo. Además, el sentido que cobran sus dinámicas económicas comunitarias supone igualmente una ruptura y una alternativa al modelo económico y civilizatorio hegemónico.

La intención de este artículo es aportar, a partir del método genealógico foucaultiano, a la puesta en valor de los saberes sometidos por la economía convencional. Encontrar en sus apuestas teórico-políticas las posibilidades que abren para oponer al capitalismo desarrollista una organización económica que privilegie la vida, en sentido amplio, por sobre el crecimiento económico. Consideramos que, para reivindicar la actualidad de los saberes económicos de las cosmovisiones indígenas es necesario establecer vínculos entre ellos y otros discursos que interpelan la economía convencional. Particularmente para este artículo, se identificarán los nexos y disputas conceptuales con la economía feminista (EF) para expandir el sentido de alternatividad hacia terrenos muchas veces soslayados por la economía comunitaria (EC). Esto en aras de enfrentar, desde múltiples flancos, la posibilidad de emergencia de una gubernamentalidad distinta al régimen de saber-poder hegemónico.

En términos metodológicos la investigación desarrollada se asienta, principalmente, en la revisión de la literatura académica en torno a la EC, a la que aquí denominamos economía comunitaria andino-amazónica (ECAA), y a la EF. Sin embargo, el presente artículo no constituye una sistematización de la literatura, sino un análisis conceptual que busca poner en relación las descripciones de formas organizativas de las economías indígenas con las propuestas teóricas de la EF. El objetivo de este trabajo consiste en identificar las representaciones y prácticas de lo

económico que, en el marco de la ECAA, permitan un diálogo con las iniciativas conceptuales desarrolladas desde la EF. Para ello se describen la ECAA y la EF como campos no homogéneos de reflexión, práctica y politización de la economía que, a pesar de su diversidad interna y sus diferencias entre ellas, permiten un intercambio porque comparten una preocupación central, expresada en la necesidad de invertir la finalidad de lo económico hacia la sostenibilidad y crianza de la vida.

Los recursos que para el efecto provee la literatura, consisten en estudios de experiencias particulares de ECAA, los cuales se complementan con información proveniente de diversas fuentes externas a la literatura académica –como comunicaciones personales y documentos producidos por los propios actores–. La información sobre algunas de estas experiencias –Oyacachi y Sinchi Warmi– proviene de procesos previos de levantamiento de información en el marco del proyecto “Reconstrucción histórico-conceptual y sistematización de experiencias de Economía Comunitaria y Economía Solidaria en Ecuador”, financiado por el programa ARES-UCE.¹ Otros de los casos que ilustran los diferentes elementos anotados como característicos de la ECAA son tomados de literatura académica de diverso origen. Dado que la presente investigación no consiste en la comparación de estudios de caso, la referencia a estas experiencias se da mediante ejemplos particulares sobre los distintos puntos con los que se busca reconstruir, en su abstracción, los sentidos, representaciones y prácticas de la ECAA en general.

Dada la heterogeneidad propia de la ECAA no es posible sintetizar la totalidad de formas organizativas de lo económico en las comunidades andinas y amazónicas. Por este motivo se recurre a sentidos y prácticas tomadas como paradigmáticas, en función de su extensión, a fin de encontrar elementos de utilidad que permitan el diálogo con la EF. En este sentido con el artículo se pretende también inspirar futuros trabajos centrados en casos específicos de la ECAA cuyas experiencias puedan nutrirse de la generación de vínculos con la EF.

La economía comunitaria como otra economía

El campo discursivo de la economía dominante ha encontrado en el desarrollismo un asidero óptimo para su legitimación y expansión. La discursividad científica moderna, bajo la impronta de la objetividad, se ha asentado en la razón utilitaria. En este marco el cálculo racional entre medios y fines se ha convertido en un mecanismo de veridicción que atraviesa los distintos campos del saber, principalmente al económico, demarcando lo que puede considerarse conocimiento válido y lo que

1 Para conocer más sobre el grupo de investigación y sobre el proyecto referido ver (UCE 2023).

no. Para la economía convencional el fin último de la actividad económica es la maximización del beneficio a través del lucro y del consumo, que se manifiesta en las elecciones que hacen agentes racionales. La economía se entiende como la administración óptima de recursos escasos, susceptibles de usos alternativos, para satisfacer fines ilimitados (Robbins 1944).² Lo que no se corresponda con esto es tomado como irracional y, en conexión con el desarrollismo, como subdesarrollado. Es así como se han signado actividades y otras actitudes basadas en “la reciprocidad y redistribución como una forma arcaica del intercambio, y la economía de mercado como la forma más evolucionada del desarrollo económico” (Álvarez 2012, 168).

Esta delimitación racionalista de lo que concierne a la ciencia económica ha sido denominada por Polanyi (2012) como economía formal. La cual resta legitimidad a aquellas maneras de satisfacer necesidades que no operan bajo el cálculo entre medios y fines basado en la premisa de la escasez, lo que este autor llama economía sustantiva. La reflexión que introduce Polanyi (2012) conlleva a identificar que la economía de mercado no es ni la única ni la más acabada forma de organización de los procesos orientados a la satisfacción de necesidades. La legitimación del discurso económico dominante, que se corresponde con esta forma particular de organización económica, se debe a una disposición histórica de sentido según la cual la realidad social se presume escindida en esferas con operatividad y funcionalidad propias. La economía formal se clausura en el estudio de mecanismos autorreguladores sostenidos por la oferta y la demanda. Polanyi (2012) opone a esto la idea de una economía incrustada en las relaciones sociales. La economía y lo económico corresponden, para el sustantivismo, a un proceso institucionalizado que se manifiesta en distintas formas de relacionamiento económico-social: oikonomía, reciprocidad, redistribución e intercambio.

Asumiendo que los acontecimientos económicos no son exteriores a otros espacios de la sociedad, han emergido una serie de campos discursivos que hoy toman forma en las llamadas otras economías o economías alternativas. Discursos como los de la economía social y solidaria (ESS), la economía política ecológica (EPE), la EF, o la EC, aunque con contenidos distintos, comparten una central preocupación. Al ser tomada la maximización del beneficio como criterio definitorio de satisfacción, deviene la finalidad de la actividad económica. De allí, que las actividades económicas y necesidades humanas que no se miden crematísticamente o que no entran a la esfera del mercado autorregulado no interesan a la economía convencional. El fin compartido por estos saberes es la inversión de la relación hegemónica según la cual la vida se encuentra al servicio del mercado.

2 La manera en la que Robbins (1944) entiende el objeto de la ciencia económica se ha asentado como la definición más aceptada y extendida por la economía convencional.

La ortodoxia económica ha sufrido importantes cambios históricos, de los cuales, el que aquí nos concierne es la emergencia de la economía neoclásica y la forma de gubernamentalidad a que da lugar: el neoliberalismo. Foucault (2012) encuentra que, con el desarrollo de la teoría del capital humano a mediados del siglo XX, se pone en cuestión la naturalidad de la autorregulación del mercado y, con ello, al intercambio como mecanismo de veridicción en la economía, el cual es reemplazado por el principio de competencia. Con la aparición del neoliberalismo tiene lugar un ajuste del poder político a los principios de la economía de mercado. Así, el debate en torno a la intervención o no de fuerzas exógenas, sobre los procesos naturales de la economía, se reemplaza por el debate sobre dónde y cómo deben intervenir estas fuerzas, incluyendo al Estado. La respuesta es una intervención sobre el marco que posibilita la economía de mercado y sobre las condiciones que promueven la competencia. Una gubernamentalidad en la que la sociedad deviene en empresa.

Bajo la premisa de que los sujetos económicos actúan en libertad se vuelve necesario establecer parámetros de verdad, deseabilidad y racionalidad. Al estipular los términos según los cuales se define lo que es deseable, así como los criterios de cálculo que determinan los modos en que esos fines son asequibles, los sujetos económicos, en ejercicio de su libertad, optarán por los medios que les son más adecuados para alcanzar estos ideales. Y dado que los medios con los que se cuenta son tenidos como escasos la competencia por el acceso a ellos es el principio que da sentido al relacionamiento intersubjetivo dentro de la gubernamentalidad neoliberal.

El sujeto que deviene de esta racionalidad es un empresario de sí mismo (Foucault 2012). Ya no es el sujeto del intercambio de la economía clásica que pone en el mercado su fuerza de trabajo intercambiándola por un salario. Es uno que ve su fuerza de trabajo como un capital sobre el cual realiza constantes inversiones para volverlo más competitivo. Las decisiones que toma, hasta las más íntimas, entran en el juego del cálculo racional y tienen efectos sobre la competitividad de su capital humano.

Las otras economías consideran imperante la reformulación de los términos de satisfacción que plantea la economía convencional. Resaltar que el esquema de bienestar desde el que las necesidades se satisfacen por la maximización del lucro y el consumo no constituye una esencialidad humana, sino que es una producción histórica, permite concebir que puede ser transformado, como ha sucedido antes. Desde este precepto, la EC y, en particular la ECAA, proveen ciertos elementos que interrogan esta racionalidad.

La EC es un espacio de confluencia y debate entre varias posturas. Se tiene una vertiente europea basada, a grandes rasgos, en promover emprendimientos sociales con el fin de paliar las consecuencias de la economía de mercado sobre el desempleo, la cohesión social, la inequidad y la pobreza (Enciso, Gómez y Muga-

rra 2012). Estas iniciativas tienen dos características importantes. La primera está en que deben ser promovidas por organismos internacionales. Considerada una vertiente asentada en el contexto europeo el organismo desde el que se ha venido actuando en este sentido es, principalmente, la Comisión Europea. La segunda característica es que estas iniciativas están pensadas para que los emprendimientos comunitarios surjan desde abajo, por lo que los organismos internacionales y los Estados impulsan la configuración de un ecosistema propicio para su aparición y desenvolvimiento, “un marco financiero y un marco normativo adecuado para estas iniciativas” (Enciso, Gómez y Mugarra 2012, 60). Recordemos que esta forma de proceder guarda similitudes con la gubernamentalidad neoliberal: actuar desde el Estado y desde otras instancias político-sociales sobre el marco de posibilidad de la economía para garantizar su operatividad.

Por su parte, pensar la ECAA supone el reconocimiento y la recuperación de formas de organización económica que se desprenden de los principios de bienestar de las cosmovisiones indígenas andinas y amazónicas. No se trata de apostar por el retorno a un pasado idealizado ni de suponer que estas formas de organizar lo económico se mantienen prístinas o que son esencialmente superiores. Se trata de reconocer que, aunque han sido trastocados por la economía de mercado hegemónica, sus fundamentos permiten pensar una transformación radical de la economía y de los principios desarrollistas que la rigen. Se propone una resignificación de los criterios según los que es pensado el bienestar.

Para el régimen de verdad desarrollista y neoliberal estas formas de vivir y de organizar la economía constituyen trabas para el desarrollo y para el bienestar social. Las representaciones que el desarrollismo produce como verdaderas no yacen en lo discursivo, sino que colocan a estas otras formas económicas en un conjunto de relaciones sociales y políticas determinadas, dando forma a un régimen de saber-poder. El poder no solo reproduce y legitima ciertos saberes para extender sus superficies de incidencia, sino que se vale de ellos para asentar las bases racionales de su operación (Foucault 2013). Las técnicas de gubernamentalidad que se desprenden del saber dominante han colocado estas formas de vida y a los pueblos que las practican en el lugar funcional del subdesarrollo. Su lugar es el subdesarrollo debido a que forman parte de un todo marcado por el desarrollismo, por lo cual su carácter de alternatividad no solo recae en la afirmación de que sus formas de vida se rigen por principios que no se corresponden con la racionalidad hegemónica y que no pueden ser comprendidos desde ella. Sino en la necesidad de desplegar una nueva gubernamentalidad asentada en la oposición de saberes capaces de interpelar el conjunto de dispositivos que constituyen el régimen de saber-poder dominante.

Es este el objeto de la genealogía: abandonar la visión objetivista según la cual el enfrentamiento contra los saberes legítimos conlleva la defensa de la ignorancia y de la mentira, reconocer que en el proceso de formalización de una ciencia otras formas de producir conocimiento han sido sometidas, reconstruir ese terreno de lucha en su conjunto y devolver a esos saberes sometidos su calidad de disputantes, en una pugna que no es exclusivamente teórica sino también política (Foucault 2019).

Sostenibilidad de la vida desde la economía feminista

El concepto de sostenibilidad de la vida emerge de un largo proceso de delimitación teórica de la EF. Para comprenderlo de manera esquemática Pérez (2019) distingue dos vertientes: una integradora³ y otra rupturista. Ambas a su vez se distinguen de lo que la autora denomina economía del género. Esta última se basa en añadir la consideración del género como una variable situacional a los modelos hegemónicos ya consolidados. Es decir, agregar al análisis económico convencional la pregunta sobre qué ocurre con las mujeres, sin cuestionar sus fundamentos.

La EF integradora considera necesario ampliar los límites del concepto de lo económico que en la economía convencional yace estancado en la esfera mercantil. Esta vertiente encuentra que el trabajo de mercado, el asalariado, es sostenible gracias a actividades que ocurren fuera de la esfera monetaria, en lo doméstico. Es necesario para ello resignificar también el concepto de trabajo. No se trata de reconocer sin más que estas actividades son útiles para el sostenimiento de la fuerza de trabajo, sino de otorgar al trabajo doméstico considerado femenino un valor económico y de integrarlo al análisis económico en un nivel equivalente al masculino (Agenjo 2011). Esto obliga a entender la economía como un espacio amplio y a las actividades mercantiles como parte de procesos más grandes y complejos en los que tienen lugar las actividades tradicionalmente colocadas en la esfera privada. Aquí se establece un primer quiebre con la economía convencional que comprende lo doméstico como una exterioridad de lo económico. La EF integradora apuesta por la conciliación de los tiempos de participación en los espacios doméstico y mercantil para hombres y mujeres, a fin de mitigar la carga de trabajo doméstico generalmente atribuida a ellas y así facilitar su acceso al mercado.

Si bien este ha sido un importante avance a nivel teórico y político, la EF de la ruptura considera que la postura integradora no rompe con la racionalidad he-

3 Inicialmente Pérez (2005) denominaba a esta postura EF de la conciliación por la finalidad propositiva que plantea, sin embargo, en el texto referido adopta el concepto de Agenjo (2011), EF integradora, que remite a su enfoque analítico.

gemónica puesto que, quienes concilian sus tiempos para acceder al mercado terminan siendo las mujeres (Carrasco 2014). Para la vertiente de ruptura, sin una reconfiguración total de la racionalidad económica no es posible una transformación profunda de la realidad. Aquí toma centralidad el concepto de sostenibilidad de la vida como horizonte teórico-político. La EF rupturista parte de entender que las actividades históricamente atribuidas a la mujer facultan la existencia del sujeto de la economía convencional, el *homo economicus* (Carrasco 2014). Se reemplaza el concepto de trabajo doméstico por el de cuidados, contemplando actividades que trascienden las necesidades materiales para la reproducción de la fuerza de trabajo: los afectos, los cuales hacen posible su reproducción humana (Carrasco 2009). El concepto de cuidados permite visibilizar actividades que, aunque ocurran fuera del espacio doméstico y hasta en el mercado, son históricamente feminizadas. La sostenibilidad de la vida busca reemplazar a la sostenibilidad del mercado como objetivo de la economía (Carrasco 2014).

Mirar desde la sostenibilidad de la vida implica preguntarnos si al final todo ese complejo engranaje permite a la gente que lo conforma comer o no, bien o mal, con soberanía alimentaria o sin ella, con tiempo de calidad para sentarse en una mesa, con compañía impuesta o elegida. Y si la gente come mal, de poco nos vale que el saldo de la balanza de pagos sea positivo (Pérez 2019, 40-41).

La sostenibilidad de la vida, además de ofrecer una ruptura con los principios de la economía convencional, provee una base desde la cual es necesario reevaluar cualquier intento alternativo de reorganizar el análisis y la práctica económica. Una economía que se pretenda alternativa debe considerar la totalidad de poderes que la interceptan. Como la intención de este artículo es pensar la EC desde los principios del buen vivir andino-amazónico, sostenemos que es urgente introducir la noción de sostenibilidad de la vida en la reflexión sobre lo que ha de significar un buen vivir en un sentido mucho más amplio, con la capacidad de hacer frente a la complejidad que ha moldeado tanto la economía convencional como el desarrollismo.

Economía comunitaria andino-amazónica y buen vivir

Para comprender los principios de las cosmovisiones andino-amazónicas, que fundamentan la ECAA, es preciso comenzar con el análisis de los esquemas de inteligibilidad en que se inscriben y contrastarlos con la racionalidad neoliberal. Veremos así que en la ECAA no se tiene una separación de lo económico respecto con otras

relaciones sociales y espirituales (Andrade, Cáceres y Vásquez 2014). La forma de organización de la vida en estas economías está atravesada por el sentido de comunidad. Para comprender los sentidos de comunidad andino-amazónicos es oportuno partir de los principios de relacionalidad e integralidad. Mientras que en Occidente se atiende a una escisión de las relaciones entre sociedad y naturaleza, en estos pueblos se tiene una relacionalidad comunitaria en la que la naturaleza ocupa un lugar indisociable de la vida en su integralidad.

La historia de estas comunidades es, además de diversa, por mucho anterior al neoliberalismo y al capitalismo en general. Sin embargo, se debe evitar el ahistoricismo desde el que se supone su invariabilidad ante las contingencias históricas y se asumen sus demandas como orientadas al retorno hacia una esencialidad idealizada. Además, resulta fundamental evitar caer en posturas homogeneizantes y totalizadoras.

Los pueblos originarios latinoamericanos no conforman un común idéntico, sus historias, lenguas, territorios, formas sociales, económicas y políticas son por principio diversas, no solo en el conjunto de la región latinoamericana, sino incluso en los distintos Estados-nación en que se encuentran. Si bien es cierto que en varios momentos históricos muchas de sus luchas y demandas se han aunado, esto no puede usarse para obviar sus diferencias. Estas convergencias hablan menos de una identidad general y más de la respuesta a una dinámica de poder que se asienta en la homogeneización de estos grupos y de sus territorios bajo las categorías de lo subdesarrollado, de lo prescindible y de lo intervenible.

Resulta importante reconocer los límites del presente trabajo. Los principios, conceptos y descripciones empleados en el artículo en general remiten particularmente a los pueblos aymaras –sobre todo de los Andes bolivianos– y kichwas –principalmente de los Andes y de la Amazonía ecuatoriana–. Lo que no significa que varios de los elementos que se exponen a continuación no sean compartidos por otros pueblos de la región, sino que se debe tomar en consideración que las formas económicas, políticas y sociales de las que aquí se habla, a pesar de ser empleadas de modo paradigmático, no representan a todas las poblaciones indígenas latinoamericanas.

Estos pueblos han caracterizado su pervivencia como una sostenida lucha por visibilizar su existencia a pesar de los embates de la dominación histórica. Esta existencia está marcada por el *tinkuy* –la confrontación– (Inuca 2017). Sus horizontes políticos y sus lógicas de supervivencia toman forma por un *yachay tinkuy* –confrontación de saberes–, que en tanto proceso cíclico presenta cuatro componentes: “*rikcharimui* –despertarse–, *jatarishun* –levantémonos–, *kawsaypura* –entre culturas o interculturalidad y plurinacionalidad– y *sumak kawsay* –vida hermosa y plena–” (Inuca 2017, 5). El despertar conlleva un aprendizaje del pasado, de la memoria

histórica, pero también del presente, una toma de consciencia sobre la necesidad de rebelarse contra la opresión y de las formas en que es posible hacerlo. El *yachay tinkuy* consiste en un enfrentamiento a las condiciones actuales a que han sido relegados estos pueblos y culturas a través de un reconocimiento histórico que faculte el *pachakutik* —una nueva realidad— bajo una orientación esperanzadora.

Hemos adelantado que este trabajo busca aportar, desde la genealogía foucaultiana, a la reconstrucción de un terreno de lucha del que han sido invisibilizados los saberes sometidos durante el proceso de formalización de la economía convencional. Se rechaza asumir el conocimiento científico como desprovisto de cargas políticas. Su legitimación no se debe a la iluminación de lo que permanecía oscuro, lo que llevaría a concluir que todo saber que se le enfrenta no puede provenir sino de la oscuridad y de la ignorancia. La genealogía permite reconocer el dispositivo a través del cual a un enfoque o tradición de pensamiento en particular se le confiere dominio y superioridad sobre los otros, asignándole el estatuto de ciencia.

La genealogía de los saberes sometidos por la economía convencional facilita el ejercicio del *yachay tinkuy*. Posibilitando también comprender el curso hacia el *pachakutik* basado en el *sumak kawsay*, como la posibilidad de emergencia de una nueva gubernamentalidad. Una que no solo se manifieste contra el poder dominante, sino también contra otras relaciones discriminatorias que tienen lugar todavía dentro de las comunidades, que permita encontrar soluciones a problemas de diferentes órdenes: políticos, sexuales, etc., vengan de donde vengan (Inuca 2017).

El *sumak kawsay* en kichwa o *suma qamaña* en aymara comporta en sí mismo una multiplicidad de horizontes y apuestas políticas. Inuca (2017) identifica dos grandes vertientes del *sumak kawsay* pero heterogéneas en sí mismas: una amazónica y otra andina. Ambas comparten principios de pertenencia vital a sus territorios y horizontes similares, pero los bagajes históricos de sus luchas, de sus entornos sagrados y de sus territorios definen abstracciones no idénticas de lo que supone el camino hacia una vida plena.

Para dar cuenta de la heterogeneidad en la manera de representar el mundo y de generar expectativas y lógicas de organización de la vida, Acosta (2017) sugiere utilizar el concepto buenos convivires. El concepto, además, trae a colación la necesidad de velar por que la idealización de un horizonte alternativo no se decante por aspiraciones homogeneizantes y normalizadoras. La noción de buenos convivires plantea la existencia de sensibilidades diversas y cambiantes bajo una plataforma compartida de principios entre los que sobresalen la crítica a la modernidad y al desarrollismo como proyecto superior de vida (Gudynas 2014).

En el marco de la crítica al desarrollismo el *sumak kawsay* se posicionó como concepto político explícito. Lo que quiere decir que, si bien sus principios eran

parte constitutiva de la cosmovisión indígena, no tenía lugar dentro de las reivindicaciones políticas de los movimientos indígenas en tanto concepto. No es sino hasta finales del siglo XX que emerge como tal en el contexto de la lucha indígena contra el neoextractivismo, principalmente petrolero, en territorios amazónicos (Altmann 2013). Gobiernos llamados “progresistas”, como los de Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia, incorporaron a sus agendas los conceptos de buen vivir –*sumak kawsay*– en Ecuador y vivir bien –*suma qamaña*– en Bolivia, llegando a formar parte de las Constituciones de ambos países.

No obstante, se dio un uso estratégico a estos conceptos legitimando prácticas invasivas, extractivas y contradictorias que no están concebidas dentro del buen vivir como la explotación petrolera y minera a gran escala en territorios indígenas (Gudynas 2014). Por lo que se gestó una disputa conceptual que buscaba recuperar el sentido del *sumak kawsay* y el *suma qamaña* en relación con los principios indígenas, diferenciándolos de sus traducciones al español las cuales son entendidas como versiones estatales que han sido tergiversadas y que son perniciosas para estos pueblos (Gudynas 2014).

Viteri (2002) indica cómo el *sumak kawsay* se corresponde con conceptos más específicos de la cosmovisión indígena, como los de *sumaq allpa* –tierra sin mal–, que lleva implícitos principios espirituales sobre el territorio comunitario y *muskuy* –el conocimiento que permite situarse hacia el futuro–. Viteri encuentra también un concepto antitético al de *sumak kawsay*: el *llaki kawsay* –mal vivir–, “resultante del alejamiento de las cualidades personales y los valores sociales que deben regir la vida de los indígenas, en la mayoría de los casos como resultado de un proceso de aculturación en valores occidentales” (Viteri 2003 citada en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014, 44). Este concepto no remite a una forma social específica pues no se puede decir que al hablar de *llaki kawsay* se hace referencia inequívoca al capitalismo. De lo que da cuenta es de situaciones sociales que impedirían la vida en plenitud de los pueblos indígenas, algo que puede suceder en escenarios no capitalistas. La apuesta por una economía alternativa debe considerar que, si bien históricamente el *llaki kawsay* se ha cristalizado en el capitalismo desarrollista, otras formas de gubernamentalidad también pueden atentar contra el *sumak kawsay*.

Anticipamos ya que en la ética andino-amazónica no existe una separación entre lo económico y otros aspectos de la vida en comunidad. Explicaremos mejor las razones valiéndonos del concepto indígena de comunidad. Andrade, Cáceres y Vásquez (2014, 177) afirman que “el núcleo de la economía comunitaria andina es el *ayllu*, que es la idea de familia ampliada, es decir: la comunidad”. La figura del *ayllu* no es estrictamente andina, existe también en varios pueblos amazónicos, particularmente kichwas como sarayaku, pakayaku, entre otros.

En el sentido territorial el *ayllu* es una determinante clave a la hora de pensar la estructuración de las relaciones que ocurren en él, principalmente en el mundo kichwa. La familia tradicional occidental se constituye principalmente por lazos de consanguinidad unilateral, mientras que en el *ayllu* —particularmente en los pueblos andinos— las relaciones de parentesco tienen un sentido colateral pues los grupos de parentesco no se conforman de manera ascendente, sino por vínculos horizontales de tipo hermano-hermana (Fernández 2017). Lo que moldea una relacionalidad basada en la complementariedad donde el aporte del trabajo de hombres y mujeres constituye una unidad armónica e indisociable (Silverblatt 1990).

Para estos pueblos la complementariedad dual es un principio fundamental en sus cosmovisiones, el cual permea la comprensión del equilibrio armónico del mundo, las relaciones y las prácticas sociales. En buena medida la organización de la vida de los pueblos, sobre todo de los andinos, se asienta en la complementariedad sexual dual: el hombre y la mujer constituyen una unidad interdependiente expresada en el *yanantin* (Prieto et al. 2005), la complementariedad de los dos elementos esencialmente opuestos que constituyen una unidad.

La distribución territorial en el *ayllu* no se acerca en absoluto a la propiedad privada occidental. En esta, quien se apropia de un terreno puede destinarlo a casi cualquier fin, decisión que será tomada según un cálculo racional de las cualidades del terreno, de las externalidades y de las motivaciones del adquirente. Quien posee la propiedad sobre ese terreno goza de ciertas atribuciones sobre él, puede venderlo, rentarlo, transformarlo y legarlo.

En el *ayllu*, por otra parte, al establecerse una nueva casa se le asigna una porción de territorio —*chakra*—, de ella la casa puede obtener sus recursos de subsistencia, pero el goce de ese terreno está determinado por su pertenencia a la comunidad. Si dicha casa decidiera separarse de ella perdería su relación con la *chakra*. De esta forma las unidades familiares pueden hacer uso de las áreas comunitarias —*purina*— para actividades agrícolas, de pastoreo y de caza (García, Ramírez y Santillán 2017). La noción de asignación, en contraposición con la de apropiación, sugiere que lo que se otorga no es la propiedad privada del terreno sino la participación vital en él (Muñoz y Chiroque 2009). Esto, en relación con la forma de parentesco descrita, suprime la posibilidad de prácticas como la acumulación desequilibrada de tierras y la subsunción laboral por desposesión.

La organización productiva del *ayllu* también encuentra una base en la distribución territorial comunitaria. Mientras que en la economía convencional lo que determina qué se ha de producir es el cálculo de la rentabilidad, donde entran variables como las condiciones mínimas requeridas para ingresar como ofertante en un sector del mercado, y la forma y variabilidad de la demanda que proporcionan un

estimado del nivel de competitividad que se ha de tener en el ingreso a cierto mercado como ofertante. La decisión respecto a qué se produce y en qué medida, dentro del *ayllu*, no está mediada por la rentabilidad sino por la necesidad y por la complementariedad. No es un individuo propietario quien toma esa decisión, lo hace la misma comunidad –*ayllupura*–, considerando las condiciones de los distintos sectores geográficos dentro del territorio, los lapsos de tiempo que se requieren para obtener diferentes productos, las posibilidades humanas con que se cuenta para la producción de los distintos bienes, las relaciones que se tienen con otras comunidades aledañas –*llaktapura*– y las necesidades que requiere satisfacer la comunidad.

La identificación de necesidades no responde al precepto utilitarista de la maximización crematística del consumo. Las necesidades de la comunidad no se reducen a los requerimientos inmediatos del individuo, se definen por lo que van Kessel y Condori (1992) denominan crianza de la vida. Ella se basa en un proceso dialógico en que, según los principios de reciprocidad y correspondencia, el aprovechamiento de los productos que brinda la tierra debe ser devuelto ritualmente como un pago a la tierra. Aquí cobra importancia también el *musku* como principio de conocimiento, que combina lo técnico con lo simbólico en una relación de respeto a la naturaleza. “El agricultor que es prudente y que ‘sabe criar la vida’, escapa al daño. El que es torpe, bruto, imprudente, sentirá las consecuencias y recibirá su merecido castigo” (Kessel y Condori 1992, 67).

Si bien la diversidad de formas de organización económica andinas y amazónicas es extensa, es posible nombrar ciertos principios comunes que permiten distinguir la ECAA de la economía convencional. En esta, las nociones de escasez y costo de oportunidad definen qué tipo de actividad es más rentable, lo que hace competir a empresas e individuos que buscan situarse estratégicamente como ofertantes con capacidad de incidencia en el mercado intentando restringir otros a productores, principalmente a los pequeños, y promoviendo comportamientos oligopólicos.

En la ECAA, la organización productiva se subordina a una administración de las actividades en función de lo que la comunidad requiere y es capaz de producir; es decir, corresponde a un proceso institucionalizado y permeado por otros factores del sistema social, cultural y ambiental de los cuales no puede desprenderse. En este balance se consideran tanto las capacidades humanas como los ciclos de la naturaleza, buscando sostener una relación armónica entre ellas. Se da pie a prácticas cooperativas en lugar de competitivas, una lógica en la que el todo de la comunidad no puede prosperar sin el trabajo y el bienestar de cada una de sus partes, incluida la naturaleza. Entre los aymaras, por ejemplo, las dinámicas de intercambio están atravesadas por el principio de subsistencia recíproca, el *ayni*, que remite a la devolución futura de la ayuda que se pide en el presente (Muñoz y Chiroque 2009).

Al ser la comunidad, y no el individuo, la titular del territorio, es ella en conjunto quien regula las actividades que se despliegan en su interior. Se difumina la distinción entre productores, consumidores y trabajadores dado que la comunidad produce y trabaja para su propio consumo. Aunque existen excedentes que se destinan al mercado, no constituyen la prioridad ni la finalidad de la producción. La forma de administración comunitaria “es fundamentalmente una relación de decisiones sobre el uso del suelo, la justicia comunitaria, las relaciones con el exterior” (Vega 2019, 53).

La toma de decisiones es realizada de manera colectiva y participativa y se tiene una rotación obligatoria de la autoridad, entendiéndola no como mérito sino como un servicio que los miembros deben a su comunidad (Muñoz y Chiroque 2009). Para la elección de autoridades entra en juego la competencia por el prestigio, que se gana por las prestaciones de ayuda brindadas a la comunidad. En los pueblos andinos y amazónicos subsisten las asambleas comunitarias en las que mediante el prestigio se eligen las autoridades de los *ayllus* que conforman un pueblo.

Las relaciones con el exterior son manejadas frecuentemente por entidades jurídicas locales reconocidas por los Estados. Este es el caso del pueblo de Sarayaku, en la Amazonía ecuatoriana, el cual está legalmente representado por el Consejo de Gobierno de Tayjasaruta, cuyas autoridades se eligen por el *Sarayaku runa tantanakui* (Asamblea del Pueblo Kichwa de Sarayaku), que es el máximo órgano de decisión. Los *kurakas* fungen como vínculos entre el Tayjasaruta y los *ayllus* que conforman el pueblo, informándoles sobre las decisiones que allí se toman y fortaleciendo la coherencia entre lo decidido en las asambleas en que participan los miembros de los *ayllus* y el actuar de los representantes del Tayjasaruta (Chávez, Lara y Moreno 2005).

Estos niveles de participación no permean en todos los lugares, ni en todos los niveles. Segato (2016) –con miras al escenario brasileño– indica que en ciertos pueblos amazónicos existen niveles sexualmente diferenciados de participación política. En algunos se tienen dos momentos de debate: primero, los hombres participan de asambleas en que se discuten los temas urgentes, pero antes de dar por tomada una decisión llevan las ideas al espacio doméstico donde se consulta la opinión de las mujeres al respecto. Segundo, las mujeres participan de las asambleas, ya sea acompañando a los varones o agrupadas por su sexo fuera del lugar en el que sucede el debate, manifestando su aprobación o desaprobación sobre la discusión en curso.

En la actualidad varios pueblos indígenas latinoamericanos permiten a la mujer ocupar puestos importantes de representación política. Uno de esos casos lo encontramos en el referido pueblo *sarayaku*, pues al momento de escribirse este artículo Maricela Gualinga se desempeñaba como *yanapak apu* –vicepresidenta– del Tayja-

saruta. Además, no se trata de un suceso aislado puesto que en la directiva precedente Myriam Cisneros ejerció como *tayak apu* –presidenta– (entrevista a Akángau Viteri, Quito, 28 de marzo de 2022). Ahora bien, como deja claro Segato (2016), esto no sucede en todos los pueblos indígenas pues los casos de dirección femenina en las comunidades y organizaciones indígenas constituyen todavía una minoría. Da Silva Araujo (2021) encuentra que para 2015, en la parroquia de Cayambe, en Ecuador, de un total de 54 organizaciones solo el 6 % eran dirigidas por mujeres.

Incluso los casos en los que la participación política de mujeres es creciente no deberían quedar exentos de cuestionamiento. El creciente acceso femenino a cargos públicos es también actual en las sociedades occidentales y no deja de estar atravesado por poderes sexistas más profundos. El análisis de los poderes sobre la sexualidad entre las comunidades indígenas debe contemplar la capacidad de agencia femenina en la relación entre distintas comunidades que no comparten las mismas dinámicas de participación pública, así como la organización sexuada en otros niveles como el doméstico y el sagrado. Esto particularmente en lo relativo a la complementariedad de los pueblos indígenas, según la cual existen actividades propiamente masculinas y otras femeninas.

Es imperativo hacer dialogar la ECAA con otras economías alternativas, como la EF, para pensar un buen convivir en el que se considere la heterogeneidad entre los pueblos y los sujetos que los conforman. Avances de este tipo se han gestado en varias comunidades, por ejemplo, la de Oyacachi en Ecuador, que ha introducido la ESS a través de la creación de una caja de ahorros comunitaria basada en las finanzas solidarias y en la constitución de circuitos económicos solidarios interculturales para su sostenibilidad y autonomía económica (Mejía, Olmedo y Benítez 2020).

En este accionar también se inscribe la experiencia de la Asociación Sinchi Warmi –mujer valiente/fuerte– en la comunidad Puerto Santa Ana de la provincia Pastaza, que, desde una lógica comunitaria, ha intentado generar autonomía y calidad de vida para las mujeres de la comunidad. No solo mediante emprendimientos relacionados con la confección de artesanías y ropa para la venta, el turismo comunitario o ferias agroecológicas, sino fundamentalmente extendiendo su accionar al ámbito organizativo y a la revalorización de los elementos culturales de la comunidad.

En la administración del territorio comunitario destaca la presencia de los principios del *sumak kawsay*. El *muskuy* resulta determinante a la hora de decidir, por ejemplo, qué clase de alimentos se han de producir en las distintas zonas tomando en cuenta la temporada, la ubicación geográfica, la cantidad de trabajo que exigen y las necesidades que se presentan. El conocimiento en las comunidades indígenas no se reduce al aprendizaje formal y técnico, conlleva una relación espiritual con el entorno. Comprender la naturaleza y sus ciclos es indispensable para convivir

respetuosamente con ella. La importancia del conocimiento, además, permite a la comunidad situarse históricamente en relación con una realidad cambiante que la interpela permanentemente. El *muskuy*, sostienen, “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*” (Sarayaku 2003, 80). A partir de comprender los efectos del capitalismo sobre los territorios indígenas ha sido posible para estos pueblos tomar una posición política adecuada al contexto actual y, a partir de allí lograr demandas sostenidas y coherentes con sus principios.

La ECAA, empapada por los principios del *sumak kawsay*, al igual que este, no debe entenderse como una postura regresiva e idealizadora del pasado. Corresponden a recreaciones conceptuales que buscan revalorizar saberes ancestrales históricamente sometidos para oponerlos en su actualidad al saber convencional: generar *yachay tinkuy* desde el *muskuy*, saberse enfrentados en una realidad que se ha transformado y que requiere formas novedosas de disputa. A través de la puesta en valor de estos principios es posible identificar y hacer frente a territorialidades que se extienden en perjuicio de otras (Waldmüller y Altmann 2018).

Una distinción importante entre la territorialidad de la ECAA y la capitalista es la relación que se guarda con la naturaleza –*Pachamama*– y la tierra –*allpamama*–. Desde la economía convencional la naturaleza es instrumentalizada, mercantilizada y convertida en objeto de explotación, provee un conjunto de recursos, pero debe ser transformada de acuerdo con ritmos intensivos de producción. Mientras que, para las comunidades andinas y amazónicas, la naturaleza “es madre proveedora y no solamente un factor de producción. Los animales, los árboles, los cultivos, son elementos integrantes de la comunidad” (Muñoz y Chiroque 2009, 130). La noción utilitarista de bienestar, según la cual un mayor consumo provoca mayor felicidad, sustenta un antropocentrismo que promueve y justifica la explotación ilimitada de la naturaleza. Esta lógica carece de sentido en un horizonte de *sumak kawsay*, en el cual la felicidad de la comunidad está en el bienestar de la naturaleza y del ser humano, en intercambio vital con ella y como parte de ella.

Los principios de reciprocidad, complementariedad y correspondencia que atraviesan la relación con la naturaleza están presentes también en las prácticas comunitarias. La *minka*, los intercambios no mercantiles en espacios festivos, el don, el prestado y el fiado implican relaciones de mutua confianza y conducen al fortalecimiento de lazos comunitarios en lugar de a una lógica de competencia. Así, el trabajo en la ECAA comporta una forma opuesta a su manifestación neoliberal.

Las dinámicas comunitarias no exigen un ritmo de trabajo que impida la realización de actividades fuera de la esfera productiva. Importa que la vida del trabajador

no se defina totalmente por el tipo de trabajo que realiza, mientras que, en el neoliberalismo, la hiperespecialización clasifica a los sujetos según la labor que realizan incluso dentro de un mismo campo profesional. La participación de los miembros en diferentes espacios es lo que permite la reproducción de las relaciones y prácticas comunitarias. Por ejemplo, cuando una nueva familia se asienta en el terreno que le asigna la comunidad se realiza la *minka* para poder ayudar a preparar la *chakra* y construir la nueva vivienda (García, Ramírez y Santillán 2017). Lo que no sería posible dentro de la lógica utilitarista, que promueve la especialización, la acumulación de capital humano, y en la cual naturaleza y tiempo son vistos como recursos y mercancías. El empresario de sí mismo neoliberal no tiene cabida en la ECAA.

La ECAA está, en sentido sustantivo, incrustada en relaciones sociales, políticas y culturales, que se sostienen por los principios del *sumak kawsay*. Es una economía que coloca como fin de sus actividades la crianza de la vida en sentido amplio, la convivencia recíproca del todo vivo de la comunidad. Una lógica que está por fuera de la axiomática de la economía convencional y en la cual el sujeto no se inscribe en el actuar del *homo economicus*.

De la crianza de la vida a la sostenibilidad de la vida. A manera de conclusión

Los conceptos de crianza de la vida en la ECAA y de sostenibilidad de la vida en la EF comparten dos características rupturistas con respecto a la economía convencional. La primera es la consideración de lo económico como inseparable de otras relaciones sociales. La segunda es poner la vida, su crianza y cuidado en el centro de la actividad económica. Estas bases comunes plantean la posibilidad de conjugar estos horizontes en una apuesta teórico-política sostenida.

Si bien estos conceptos, por sus fines, abren paso a una compatibilidad, no son idénticos a nivel de sus contenidos. Esto justifica la necesidad de conexión, de lo contrario bastaría con proponer cualquiera de ellos como horizonte adecuado. Introducir la sostenibilidad de la vida a las reflexiones sobre la ECAA implica añadir a la agenda de los buenos convivires la cuestión de los cuidados y de las relaciones sexo-genéricas. Conlleva preguntarse por los sentidos que toman las relaciones sexuales y las valoraciones de los sujetos en función de su sexo en las comunidades indígenas, para cuestionarse si estas permiten *vivir bien* a las mujeres y a otras diversidades sexo-genéricas que forman parte de ellas. El concepto de sostenibilidad de la vida, en diálogo con el de crianza de la vida, permite ampliar los criterios de bienestar que introduce el *sumak kawsay*. Implica una reformulación histórica de la lógica

de producción de relaciones sociales sexuadas como criterio evaluador de bienestar.

Quizá la tensión más importante entre los dos conceptos está en sus formulaciones de complementariedad. En las cosmovisiones andino-amazónicas se tiene una complementariedad centrada en el sexo donde las actividades consideradas esencialmente femeninas son tan importantes para la crianza de la vida como las consideradas masculinas (Silverblatt 1990). Desde la EF de la ruptura, en cambio, se cuestiona la feminización de ciertas actividades. Para este enfoque es necesario poner en tela de juicio la esencialidad mítica de los sujetos sexuados y la distribución de tareas que se deriva de ella. La complementariedad a la que es posible apuntar desde la EF estaría centrada en la actividad, donde sean las labores las que se complementan entre sí, independientemente de quien las realice y de donde exista una rotación de tareas, o lo que es lo mismo, suprimir la relevancia de la categoría sexo para la distribución del trabajo. Sería necesario pensar los cuidados como un espacio también cooperativo y constitutivo de lo económico, cuya vía involucra una rotación de tareas que cuestione la feminización y especialización sexuada de estas actividades.

Afirmar que el vínculo entre la EF y la ECAA supone la posibilidad de emergencia de una gubernamentalidad rupturista con respecto a la economía convencional implica reconocer el carácter de alternatividad de estos saberes. Es decir, que su conexión se encamina a la consolidación de un régimen de saber-poder distinto, libre de los esencialismos sexo-genéricos y desarrollistas propios del modelo vigente y de sus derivadas relaciones de poder.

La EF y la ECAA son enfoques y saberes que rompen con la axiomática, la racionalidad y subjetivación de la economía convencional y del desarrollismo. Una agenda conjunta entre estos saberes es necesaria y urgente para apuntar hacia el horizonte de un buen vivir plural y de posibilidades de alternatividad plausibles al modelo civilizatorio hegemónico.

Glosario de términos en kichwa

Nota: Reconocemos que varios de los conceptos expuestos en este glosario guardan múltiples complejidades, tanto semánticas como históricas, que no pueden ser recogidas en su complejidad para su propósito ilustrativo. Las traducciones se realizan en función de la literatura referida en el cuerpo del texto y de la intención de mediar entre el significado literal de los términos y su relación con contextos particulares a los que se remite en el artículo.

allpamama: tierra

ayllu: comunidad; familia ampliada y vinculada a un territorio

ayllupura: entre parientes; relacionado con el interior de la comunidad

ayni: devolución futura de la ayuda que se pide en el presente

chakra: porción de territorio del ayllu que sirve a un grupo familiar para su abastecimiento

jatarishun: levantémonos

kawsaypura: interculturalidad

kuraka: mayor; líder; administrador y mediador de justicia

llaki kawsay: mal vivir

llaktapura: entre comunidades; relaciones con el exterior cercano de la comunidad

minka: trabajo cooperativo, colectivo y voluntario realizado con fines de apoyo entre miembros de la comunidad

muskuy: conocimiento y comprensión; capacidad de interpretar los sueños para situarse respecto del futuro

pachakutik: nueva realidad; renacer

pachamama: naturaleza

purina: áreas vinculadas al ayllu, de uso comunitario, para el abastecimiento y la convivencia

rikcharimui: despertarse

suma qamaña (aymara): vivir bien

sumak kawsay: vida hermosa, plena, buen vivir

sumaq allpa: tierra sin mal

tayak apu: en el contexto de la organización actual del pueblo sarayaku, presidente

tayak runa: antepasados

tinkuy: confrontación

yachay tinkuy: confrontación de saberes

yanantin: dualidad opuesta pero complementaria

yanapak apu: asistente del jefe; en el contexto de la organización actual del pueblo sarayaku, vicepresidente

Referencias

- Acosta, Alberto. 2017. “Los buenos convivires. Filosofías sin filósofos, prácticas sin teorías”. *Estudios Críticos del Desarrollo* 7 (12): 153-192. <https://doi.org/10.35533/ecd.0712.aa>
- Agenjo, Astrid. 2011. “Lecturas de la crisis en clave feminista: una comparación de la literatura en torno a los efectos específicos sobre las mujeres”. *Papeles de Europa* 23: 70-100. https://doi.org/10.5209/rev_PADE.2011.v23.37936
- Altmann, Philipp. 2013. “El sumak kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”. *Indiana* 30: 283-299. <https://doi.org/10.18441/ind.v30i0.283-299>
- Álvarez, Julio. 2012. “La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la economía social y solidaria: una mirada desde Bolivia”. *Otra Economía* 6 (11): 159-170. <https://doi.org/10.4013/otra.2012.611.06>
- Andrade, María, Milton Cáceres y Alexandra Vásquez. 2014. “Cosmovisión andina, sumak ally kawsay y economía comunitaria”. En *Diálogos sobre economía social y solidaria en Ecuador: encuentros y desencuentros con las propuestas para otra economía*, editado por Yolanda Jubeto, Luis Guridi y Maite Fernández-Villa, 149-210. Bilbao: Universidad del País Vasco. <https://bit.ly/44ZN0jt>
- Da Silva Araujo, Larissa. 2021. “Prácticas cotidianas agroecológicas hacia el sumak kawsay. Buen vivir en el territorio del pueblo Kayambi-Cayambe, Ecuador”. En *Agroecología en los sistemas andinos*, coordinado por Karina Bidaseca y Pablo Vommaro, 85-136. Buenos Aires: CLACSO. <https://bit.ly/44WP0Js>
- Carrasco, Cristina. 2009. “Mujeres, sostenibilidad y deuda social”. *Revista de Educación*, 1 (número extraordinario): 169-191. <https://bit.ly/41vu8WV>
- 2014. “La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política”. En *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*, editado por Cristina Carrasco, 25-48. Madrid: La Oveja Roja. <https://bit.ly/3W0ely8>
- Chávez, Gina, Rommel Ponce y María Moreno. 2005. *Sarayaku: el pueblo del Cenit. Identidad y construcción étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: FLACSO Ecuador / Centro de Derechos Económicos y Sociales. <https://bit.ly/42BCA8n>
- Enciso, Marta, Laura Gómez y Aitziber Mugarra. 2012. “La iniciativa comunitaria en favor del emprendimiento social y su vinculación con la economía social: una aproximación a su delimitación conceptual”. *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa* 75: 55-80. <https://bit.ly/3IakB0i>
- Fernández, Federico. 2017. “Las nociones de ayllu y comunidad en los estudios de parentesco andino”. *Revista Nuestro NOA* 10: 127-149. <https://bit.ly/3O7SC5m>

- Foucault, Michel. 2012. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. <https://bit.ly/3BuwMBm>
- 2013. “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de epistemología”. En *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, 223-265. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2019. “Saberes y luchas”. En *Microfísica del poder*, 211-230. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García, Santiago, Juan Ramírez y Alejandro Santillán. 2017. “Sumak kawsay y economía comunitaria en la Amazonía ecuatoriana”. *Revista Economía* 69 (109): 111-126. <https://doi.org/10.29166/economia.v69i109.2033>
- Gudynas, Eduardo. 2014. “Buen vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”. En *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, compilado por Oviedo Freire, 23-45. Quito: Ediciones Yachay.
- 2017. “Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo”. *Estudios Críticos del Desarrollo* 7 (12): 193-210. <https://doi.org/10.35533/ecd.0712.eg>
- Hidalgo-Capitán, Antonio, Alexander Arias y Javier Ávila. 2014. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay”. En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, editado por Antonio Hidalgo-Capitán, Antonio Guillén y Nancy Deleg, 25-74. Cuenca: Universidad de Cuenca / Universidad de Huelva. <https://bit.ly/3o361ks>
- Inuca, José. 2017. “Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX”. Tesis doctoral, FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/41CMa9I>
- Mejía, Diego, Whitney Olmedo y Edgar Benítez. 2020. “Finanzas solidarias y el fortalecimiento de los circuitos económicos solidarios interculturales en la comunidad de Oyacachi, Ecuador”. *Revista Economía* 72 (116): 103-118. <https://doi.org/10.29166/economia.v72i116.2623>
- Muñoz, Sandra, y Henry Chiroque. 2009. “La economía comunitaria en la nación aymara. Una ética para la reproducción de la vida”. *Otra Economía* 3 (5): 125-145. <https://bit.ly/41B8yJB>
- Pérez, Amaia. 2005. “Economía del género y economía feminista ¿Conciliación o ruptura?”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 10 (24): 43-64. <https://bit.ly/3BnCBAI>
- 2019. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Polanyi, Karl. 2012. “La economía como proceso instituido”. En *Karl Polanyi. Textos escogidos*, compilado por José Luis Coraggio, Margerite Mendell, Kari Polanyi Levitt y Jean-Louis Laville, 87-112. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 87-112. <https://bit.ly/41BIvc0>
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. 2005. “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas entre las crisis y oportunidades 1990-2004*, editado por Mercedes Prieto, 147-189. Quito: Consejo Nacional de las Mujeres / FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3M4csvF>
- Robbins, Lionel. 1944. *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sarayaku. 2003. “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. En *Sumak kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, editado por Antonio Hidalgo-Capitán, Antonio Guillén y Nancy Deleg, 77-102. Cuenca: Universidad de Cuenca / Universidad de Huelva. <https://bit.ly/3o361ks>
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- Svampa, Maristela. 2019. “América del Sur”. En *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*, coordinado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta, 67-70. Barcelona: Icaria. <https://bit.ly/42H1fbK>
- UCE (Universidad Central del Ecuador). 2023. “Proyectos de investigación”. Acceso el 20 de abril de 2023. <https://bit.ly/3M2hCbB>
- Van Kessel, Juan, y Dionisio Condori. 1992. *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Texas: Vivarium.
- Vega, Silvia. 2019. *Las economías solidaria y comunitaria en Ecuador y Bolivia: una apuesta fallida*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala. <https://bit.ly/44T0EoN>
- Viteri, Carlos. 2002. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis Revista Latinoamericana* 1 (3): 1-6. <https://bit.ly/3M5teKL>
- Waldmüller, Johannes, y Philipp Altmann. 2018. “Introducción”. En *Territorialidades otras: visiones alternativas de la tierra y del territorio desde el Ecuador*, editado por Johannes Waldmüller y Philipp Altmann, 7-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://bit.ly/3BqFINW>

Entrevistas

Entrevista a Akángau Viteri, Quito, 28 de marzo de 2022.