

**ORGANIZACIÓN PARA EL BUEN VIVIR.
ESTUDIO DE CASO DE ORGANIZACIONES DEL
SECTOR COOPERATIVO EN LA PROVINCIA
DEL AZUAY (ECUADOR) Y SUS APORTES AL BUEN
VIVIR DE LAS POBLACIONES Y SUS TERRITORIOS**

**ORGANIZATION FOR THE GOOD LIFE.
CASE STUDY OF ORGANIZATIONS IN THE COOPERATIVE
SECTOR IN THE PROVINCE AZUAY IN ECUADOR, AND HIS
CONTRIBUTIONS TO THE GOOD LIFE OF THE
POPULATIONS AND THEIR TERRITORIES**

Sebastián Endara

Programa Interdisciplinario de Población
y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS)
Universidad de Cuenca, Ecuador
jsendarahotmail.com

Resumen

Partiendo de que las organizaciones cooperativistas son definidas como asociaciones voluntarias de personas unidas para lograr un fin o satisfacer una necesidad común, bajo firmes principios y valores éticos, la participación, la educación continua, y el compromiso con la Naturaleza, y siendo estos elementos constitutivos del ideal del Buen Vivir/*Sumak Kawsay*, este estudio parte estableciendo una lectura crítica de los soportes ideológicos que restringen las posibilidades de expansión de la organización social, y sugiere los elementos claves que justifican la existencia de la organización social como parte de un proceso muy vinculado a la generación de nuevos paradigmas de desarrollo, para concluir a modo de ejemplificación, con un acercamiento a organizaciones de este tipo dentro de la provincia del Azuay, ubicar sus pilares de funcionamiento organizacional a través del seguimiento de su historia y sus perspectivas a futuro.

Palabras Clave: Organización; Cooperativismo; *Sumak Kawsay*; Buen Vivir.

Abstract

Cooperative organizations are defined as voluntary associations of people united to achieve a purpose or satisfy a common need, under firm principles and ethical values, participation, continuing education, and commitment to nature, being these constituent elements of the ideal of the Good Living/*Sumak Kawsay*, this study begins by establishing a critical reading of the ideological stands that restrict the possibilities of expansion of the social organization and suggest the key elements that justify the existence of the social organization as part of a process very linked to the generation of new paradigms of development, concluding by way of illustration, with an approach to certain organizations of this type in the province of Azuay, locate its pillars of organizational performance through monitoring of its history and its future prospects.

Keywords: Organization; cooperativism; *Sumak Kawsay*; Good living.

OBJETIVOS INVESTIGADORES Y METODOLOGÍA

Este trabajo propone tres objetivos específicos. Primero: Identificar y caracterizar cualitativamente, algunos elementos teóricos, políticos, y culturales en la organización de las prácticas y emprendimientos del sector cooperativista y asociativo. Segundo: Describir los procesos reales que sostienen a tales prácticas y emprendimientos. Y tercero: determinar el aporte de esas prácticas en la construcción del *Sumak Kawsay*. Debo reconocer que en el proceso de investigación¹, se han realizado algunas precisiones al plan original, provocadas por haber ganado claridad y orden². La metodología consideró un primer doble-

¹ Este texto se basa en la tesis de Postgrado en Desarrollo Local del PYDLOS, “Organización para el Buen Vivir”, ganadora del VI Concurso Universitario de Tesis de Posgrado del DIUC, Universidad de Cuenca. Cuenca-Ecuador.

² Una de las expresiones más concretas de esta precisión es que se ha optado en el trabajo final, por el uso del término *Sumak Kawsay* de manera preferente, antes que el uso del término Buen Vivir. Esta utilización se debe a que en varios textos se ha encontrado que la riqueza semántica del concepto *Sumak Kawsay* resulta intrasferible al concepto Buen Vivir. De hecho, parecería que gran parte de la discusión sobre el tema estaría centrada en la traslación a la matriz occidental, de los contenidos originales y las connotaciones anexas del *Sumak Kawsay*, que solo pueden ser advertidas teniendo en cuenta el complejo entramado simbólico que articula la comprensión de lo social-cultural, y la cosmovisión de los pueblos indígenas. A pesar de que el tema va a ser tratado en el transcurso del texto, parece pertinente realizar de entrada esta diferenciación, pues a pesar de plegarnos a las corrientes críticas del desarrollo desde las vertientes inspiradoras del Buen Vivir, este concepto “Buen Vivir” no expresaría aquella “concepción andina ancestral de la vida, que se ha mantenido vigente en comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *Kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *Sumak Kawsay* significa la plenitud de la vida” (Kowwi, 2014:168). “El *Sumak* es la plenitud, lo sublime, lo excelente, lo magnífico, lo hermoso, lo superior. El *Kawsay* es la vida, es ser estando. Pero

momento de análisis de contenido y discurso sobre unidades textuales y bibliográficas que permitieron la recopilación de elementos conceptuales para articular, –o quizá lo correcto sería decir ensayar–, una aproximación a la categoría *Sumak Kawsay*, dada su condición todavía ambigua en la esfera de las Ciencias Humanas³. Posterior a ello, se realizó un acercamiento a los elementos de la organización popular y específicamente de la organización asociativa, entendidos como procesos de organización civil alternativa; sus fundamentos doctrinales y sus formas ideales de funcionamiento. Con el instrumental teórico completo, se explora una experiencia concreta con una metodología de investigación y observación participante de la que en este texto se extraen los resultados empíricos y operativos para las posteriores conclusiones.

INTRODUCCIÓN Y ESTADO CONCEPTUAL DEL OBJETO DE ESTUDIO

Existe una discusión que, a pesar de su relativa intermitencia, durante las últimas décadas ha captado la atención de las ciencias sociales sobre todo en América Latina; la discusión sobre el desarrollo. Habría que decir que esta

es dinámico, cambiante; no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior” (Macas, 2014:172).

³ Condición que estaría dificultando su constatación práctica pues según algunos científicos sociales, nada impediría que este “concepto en construcción” sufra de un día a otro, cambios conceptuales que imposibiliten contrastarlos en la realidad. Ésta de hecho fue una de las críticas realizadas por el profesor Leonardo Torres durante el conversatorio sobre La Política del Presidente Rafael Correa, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca en marzo de 2014, aún cuando, y al menos brevemente, debemos reconocer que detrás de esta interesante anotación se encuentra un complejo problema que debe ser analizado con mayor profundidad, pues parecería difícil que en un concepto que se va articulando gradualmente, y que va marcando una tendencia rastreada e identificable, se pueda introducir cambios abruptos. Sin embargo, podrían ocurrir rupturas o abandonos del concepto, es decir, abandonos políticos ligados a un “cambio de perspectiva”, que al advertir no solo el débil andamiaje teórico del concepto *Sumak Kawsay*, sino también un contexto de disputa por su significación, podría incidir en la comprensión de las “formas” de implementarlo, y por lo tanto, de definirlo políticamente –recordemos que el *Sumak Kawsay* como concepto político surge en el ámbito político nacional, asociado al nacimiento del movimiento Alianza País que incluía dentro de su base orgánica a movimientos indígenas y sociales. No obstante durante el ejercicio del poder del movimiento AP se han dado claras muestras de alejamiento de los movimientos sociales e indígenas, de los cuales realmente surge originariamente el *concepto Sumak Kawsay/Buen Vivir*–. De hecho para Floresmilto Simbaña el debate por el *Sumak Kawsay* “está determinado por las circunstancias políticas del proceso constituyente del 2008 y el subsecuente proceso posconstitucional, caracterizado por las políticas adoptadas por el gobierno de la “revolución ciudadana” para la edificación del nuevo marco jurídico e institucional del estado y su modelo económico” (SIMBAÑA, 2011: 220).

discusión que en nuestros días se propone como plenamente vigente, es una de las más complejas pues ocupa un lugar central en la articulación de las dimensiones políticas, económicas, culturales, y sociales, que configuran el modo de vida de los pueblos. En el año de 1949, luego de la segunda guerra mundial que terminó consolidando el mapa geopolítico mundial en el reparto del poder entre la ex URSS y EEUU, el presidente de los EEUU, Harry S. Truman, en su discurso de posesión expresó una idea que marcaría hasta la actualidad la vida del mundo entero: La idea del desarrollo. En éste discurso Truman autoproclamó a los EEUU como la vanguardia del mundo en la vía hacia el desarrollo a través del progreso, pero no solo eso, sino que se comprometió, dando muestras de una generosidad sin par, a llevar el tan anhelado desarrollo económico y el progreso, hacia aquellos países menos afortunados, hacia los “subdesarrollados”.

La “evolución” humana quedaba aparentemente garantizada. Solo era cuestión de seguir las recetas económicas, políticas y culturales que garantizaban el acceso a la riqueza económica y por ende, al “bienestar humano”. Sin embargo, de a poco, la idea del desarrollo fue confrontada y la crítica, no solo a los modelos evolucionistas planteados por el imperio capitalista, sino al propio paradigma del desarrollo, como puro crecimiento económico, se fue robusteciendo. Intelectuales como Celso Furtado en la década de los 70 advertían que la teoría del desarrollo (más conocida como teoría del crecimiento) se había preocupado casi exclusivamente por la dinámica de los sistemas industriales y de las llamadas economías desarrolladas (Furtado, 1979: 3), y añadía que la forma en la que se venía propagando el desarrollo industrial habría producido el subdesarrollo, es decir que el subdesarrollo era coetáneo al desarrollo y no era una etapa social históricamente inferior. Pocos años después, este mismo autor decía que el “desarrollo era un mito” que se concentraba en objetivos abstractos como el crecimiento, agregando que esa idea –de que los pueblos pobres podrían disfrutar de las formas de vida de los pueblos ricos era simplemente irrealizable–, y que en todo caso, servía para movilizar a los pueblos de la periferia y llevarlos a aceptar enormes sacrificios, legitimar formas de vida arcaicas, explicar la necesidad de destruir el medio físico, y justificar las formas de dependencia que refuerzan el carácter predatorio del sistema productivo (Gudymas, 2011: 21).

Pero los puntales teóricos del desarrollo seguían firmes. A pesar de las alertas sobre los límites del crecimiento que documentaban los peligros ecológicos atados a la industrialización y el consumo sin fin, no se cuestionaron los supuestos beneficios de la modernidad y de la industrialización que aparecían como los grandes logros de una razón universal, que expresaba, en el progreso de

la tecnología la evidencia más palpable de su legitimidad y superioridad. Parecía adecuado plantear en todo caso, un desarrollo coherente con la naturaleza, un “desarrollo sostenible” que no obstante permitiera hacer frente a la gran laceración mundial de la “pobreza”⁴. Es interesante anotar rápidamente que en el contexto mundial donde surgía el concepto de desarrollo sostenible, paralelamente se desarrollaban procesos ligados a una fase de mundialización del capital; la descolonización que implicaba la conquista de soberanía de algunos pueblos sobre sus territorios y la posibilidad de usar soberanamente sus “recursos naturales”, al igual que transformaciones político-institucionales de la estructura financiera y comercial del mundo, el fin del patrón oro, la liberalización financiera y comercial que a la postre desembocarían en una reestructuración colonial del mundo (Machado, 2010: 42).

Posteriormente las posiciones más humanistas también aportaron con nuevas ideas con el fin de acercar el desarrollo al ser humano. Importantes esfuerzos fueron realizados para concebir un desarrollo asentado en valores, como lo planteó el Desarrollo a Escala Humana. Manfred Max-Neef definió al menos cinco elementos para ello: 1) Que la economía sea puesta para servir a las personas y no las personas puestas para servir a la economía, 2) Que el desarrollo tiene que ver con las personas, no con las cosas, 3) Que el desarrollo no es lo mismo que crecimiento y el desarrollo no precisa necesariamente del crecimiento para aumentar la calidad de vida de la gente, 4) Que ninguna economía es posible al margen de los ecosistemas, 5) Que ningún interés económico debiera estar por sobre la vida (Max-Neef, 2011). En el proceso de construcción y reconstrucción del paradigma del desarrollo, arribamos a la década de los ochentas donde resurgen los planteamientos liberales y toma auge el neoliberalismo, y la idea del desarrollo como crecimiento económico acompañada de una visión determinista del acontecer y la suposición de que la historia transcurre de un modo lineal, así como la idea de que si los sectores “viables” eran potenciados y favorecidos, el bienestar de estos sectores “derramaría” hacia los excluidos los beneficios del sistema (Larrea, 2012; 26). No obstante, no se puede dejar de mencionar que el neoliberalismo “se impuso en Abya Yala, literalmente, por la violencia. Empezó con las dictaduras del Cono Sur de la década de los años setenta, que llevaron adelante verdaderos geno-

⁴ Cabe hacer precisiones. La razón que explica que el término pobreza sea puesto entre comillas radica en que si bien existen conceptos que permiten explicar la realidad, sin un análisis minucioso, y pasando por alto que éstos conceptos también son resultado de condiciones históricas determinadas, podrían estar reproduciendo en el discurso, el orden que paradójicamente tratan de criticar.

cidios para imponer la lógica de los mercados” (Dávalos, 2014c: 260). Así llegamos hasta nuestros días, para constatar que el mundo atraviesa una profunda crisis civilizatoria⁵. Según Edgardo Lander la explicación de la gran crisis del patrón civilizatorio occidental estaría en las formas que este modelo produce para la conformación del mundo. La separación entre sujeto y objeto, hace que se conozca desde un lugar extraño y distinto al mundo, que cosifica el mundo y establece una relación jerárquica entre razón⁶ y Naturaleza, y que se concretaría en relaciones conflictivas entre razón y cuerpo, masculino y femenino, cultura y Naturaleza. “La cultura ha sido convertida en una exterioridad, parece que flotara; es decir, la cultura tiene que ver con todo lo que hacemos, cómo vivimos, cómo nos alimentamos, pero aparece por fuera o por encima de aquello que es su sustento, que se ve simplemente como una cancha de juegos sobre la cual todos jugamos” (Lander, 2010: 29).

Siguiendo a Edgardo Lander, el patrón civilizatorio occidental plantearía una relación absolutamente instrumental entre el hombre y la Naturaleza, relación que impide ver los problemas civilizatorios que implican, por un lado la desacralización del territorio que permite la vida, y luego, la transformación y apropiación de la Naturaleza como una cosa, sobre el supuesto de que la felicidad radica en la acumulación de cosas. No se puede entonces hablar de realización y reproducción de la vida mediante el uso y aplicación de formas que destruyen las condiciones elementales que hacen posible la vida. Pero la desnaturalización operada por los dispositivos civilizadores también se ejerce en el seno mismo del ser humano, se trataría de un proceso de “despojo progresivo de todo lo que en lo humano hay de Naturaleza” (Machado, 2010: 37). Las fórmulas occidentales levantadas para organizar la reproducción de la vida fracasaron en alcanzar el ideal de una vida digna para todos los seres humanos. Los dos grandes paradigmas político-económicos de la modernidad; capitalismo y socialismo que naturalmente reprodujeron el patrón de la civilización

⁵ Así nos lo confirman numerosos expertos entre los que podemos nombrar a Arturo Escobar, Miriam Lang, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, José María Tortosa, Ana María Larrea, Ana Esther Ceceña, Magdalena León, Alberto Acosta, Mónica Chuji, Leonardo Boff, Pablo Dávalos.

⁶ Aunque en el inicio de la modernidad, la razón fue el instrumento de liberación del ser humano de las cadenas míticas establecidas por el orden monástico, esta razón, supuestamente liberada del centro teológico, reconoció prácticamente en los mismos términos de la escolástica, la existencia de un progreso infinito de acuerdo a los logros y avances de la tecnología, y terminó por convertirse en el instrumento de un nuevo tipo de dominación. El progreso pasó a ser interpretado únicamente como progreso científico y sus cristalizaciones medidas en términos puramente utilitarios. Se olvidó aquella idea de que el progreso también implicaba la superación del ser humano en términos morales (Marcuse, 1968).

industrial, se agotaron en sus contradicciones internas. No obstante, luego de que se reconstruye el orden geopolítico mundial a partir de la caída del Muro de Berlín, el fenómeno de la globalización no solo proyecta la hegemonía de una sola potencia sino que reafirma con absoluta claridad un único patrón de vida mundial ligado al desarrollismo y a la misma estructura ideológica que propuso la idea de que el crecimiento es ilimitado, de que el incremento incesante de la tasa de acumulación es una expresión de la salud de la economía, de que el ser humano es un ser racional que se mueve exclusivamente por el cálculo utilitarista, de que el hombre en cuanto ser racional reconoce la condición de la propiedad privada que a su vez garantiza una sociedad de hombres libres (Machado, 2010: 39). Así la crisis fue (es) gestionada por el poder.

Y a pesar de todo, se da la resistencia como una “profunda conciencia colectiva que emerge para dar significado desde lo local a un llamado de los tiempos” (Quirola, 2009:103), la resistencia local al imaginario desarrollista que ha llevado a la construcción de prácticas alternativas en diferentes contextos (Lang, 2011:15), y ha permitido ir desmantelando la colonización epistemológica producida por el discurso del crecimiento económico que neutralizó la capacidad de la humanidad para repensar las alternativas al capitalismo. (Dávalos, 2014: 141). De hecho el *Sumak Kawsay* “fue uno de los discursos fundamentales que permitió al movimiento indígena y a otras organizaciones sociales enfrentar el neoliberalismo” (Simbaña, 2011: 219), generar crítica a las desiguales maneras de comprender el mercado mundial y la inserción de los pueblos explotados en el mercado mundial. Paralelamente incentivó el abandono del imaginario dominante del desarrollo y sus connotaciones “occidentales, capitalistas y coloniales que pretenden que los excluidos sigan un camino pre trazado por el norte global para lograr su inclusión en el modo de vida hegemónico” (Lang, 2011:13), con lo cual, la discusión sobre el desarrollo acentuó los cambios fundamentales que ya habían sido esbozados años atrás por autores como Wolfgang Sach quien vio en el desarrollo un concepto vacío, sin contenido, pero poseedor de una función: permitir que cualquier intervención sea santificada en nombre de una meta más alta y evolucionada (Sach, 1996).

El proceso constituyente del Ecuador recogió y expresó varias de estas concepciones de crítica y cambio, uno de cuyos ejes estructurantes fue precisamente el *Sumak Kawsay* que condensaba los planteamientos para la construcción de una nueva sociedad (Larrea, 2012; 22), cuyo principal aportante, el movimiento indígena, en el año 2007, proponía que el objetivo y los principios de la economía no debían ser la rentabilidad sino el bienestar humano, y añadía que la economía debía estar basada en los principios ancestrales de la “reciprocidad” fomentada por las comunidades en las prácticas como la *minka*, el *randy*

randy, el cambia mano o *maki mañachi*, principios que cuestionan la acumulación económica como fin de la economía (Larrea, 2012: 29). Para el año 2009, intelectuales como Ricardo Carrere anotaban que uno de los conceptos más engañosos era el de desarrollo ya que este era en general entendido como sinónimo de mejoramiento, sin embargo bastaba observar la realidad⁷ para concluir que en la mayoría de casos ese tipo de desarrollo resultaba en destrucción social y ambiental que beneficiaba a unos pocos y perjudica a muchos (Carrere, 2009: 93). El neoliberalismo no pudo resolver las contradicciones sociales, al contrario, las agravó, porque éstas, lejos de ser un escollo habrían sido el verdadero núcleo de expansión y fortalecimiento de un modelo fundamentado en la exclusión. De ahí que se fue consolidando la comprensión del desarrollo como:

“Un dispositivo de poder que reorganizó el mundo, relegitimando la división internacional del trabajo en el contexto capitalista, mediante un enorme conjunto de discursos y prácticas. El desarrollo se transformó en el objetivo de las políticas públicas, se destinaron presupuestos y se crearon múltiples instituciones encargadas de impulsar al desarrollo, a escala local, nacional, e internacional. (...) El desarrollo nos ata además a un instrumentario tecnocrático, cuantitativista y economicista, que ha permeado en las políticas públicas en el mundo entero, y unas prácticas depredadoras de la naturaleza, que nos han llevado a los límites actuales del planeta. Otro efecto del dispositivo es perpetuar la desvalorización de los múltiples modos de vida y relacionamientos sociales y saberes existentes en el Sur como atrasados. Por consecuencia, la introducción de la categoría de subdesarrollo también forjó subjetividades “subdesarrolladas” en el Sur global” (Lang, 2011:13).

⁷ En efecto, el Informe de la Pobreza Rural en el 2011, afirmaba que 1400 millones de personas en el mundo vivían en situación de pobreza extrema; de ellos más del 70% residían en zonas rurales de “países en desarrollo” y viviendo en condiciones de subnutrición. Y la globalización, que teórica y técnicamente supuso la capacidad real de atender los problemas sociales devenidos de la iniquidad, no habría podido resolverlos y al contrario los habría agravado. Según el Banco Mundial, la distribución del ingreso per cápita entre los países se ha tornado más desigual en las últimas décadas. Si en 1960 el PIB per cápita promedio en los 20 países más ricos del mundo superaba en 15 veces aquel de las 20 naciones más pobres, hoy esta brecha se ha incrementado hasta 30 veces. Un reciente informe de Oxfam Intermón denunciaba que las 85 personas más ricas acumulan todo el capital de que dispone la mitad más pobre de la humanidad, y que el 1% de las familias más poderosas acapara el 46% de la riqueza del mundo. Finalmente, en América latina, la situación es igualmente preocupante. En su informe “Pobreza y desigualdad en América Latina”, Leonardo Gasparini afirma que “la evidencia empírica disponible sugiere que los países latinoamericanos han sido, al menos desde los tiempos de la Colonia, muy desiguales (Gasparini, 2012). Fuentes: ¿Empeora la desigualdad debido a la globalización? En: <http://www.bancomundial.org/temas/globalizacion/cuestiones3.htm> Último acceso: Agosto de 2013. La mitad de la riqueza mundial está en manos de un 1% de la población. por Europa Press. En: <http://lalineadefuego.info/2014/01/20/la-mitad-de-la-riqueza-mundial-esta-en-manos-de-un-1-de-la-poblacion-por-europa-press/>

La separación crítica con el concepto de desarrollo nos invita a asumirlo “como una de las patologías de la modernidad” (Dávalos, 2014b: 148). Pero ello también nos conduce a encarar varios retos sobre la posibilidad de generar otras formas de organizar el mundo, alejadas y opuestas a la idea colonial del progreso y del desarrollo.

APROXIMACIONES AL CONCEPTO SUMAK KAWSAY

La realidad nos muestra que la lógica del desarrollo establece una forma de vida que encarna la disolución del humanismo, la depredación implacable de la Naturaleza y el deterioro de las condiciones de vida de la mayoría. A pesar de que, las actuales posibilidades tecnológicas e industriales de la humanidad permitirían no solo resolver todas las necesidades elementales sino propender a un sistema humanista, basado en las personas y no en las cosas, con una racionalidad orientada al respeto y la preservación de la vida; la lógica del progreso necesita negarse a sí misma de manera permanentemente, negar sus productos y sus usos, descartarlos e inutilizarlos para dar cabida a la innovación suntuaria que está agotando las posibilidades de la reproducción de la vida del planeta.

Es necesario pensar en alternativas, y abandonar la perpetuación del sistema que se afianza en el discurso del desarrollo⁸. Y para ello es necesario considerar con atención cosmovisiones y racionalidades alternativas, normalmente marginadas por la razón instrumental. Ello implica realizar un serio viraje cultural que permita consolidar nuevas pautas conceptuales y de acción, así como “rescatar” otras, que a pesar de haber nacido dentro del mismo paradigma occidental, han sido descartadas por su criticidad o asumidas como posiciones radicales y utópicas. En este momento el mundo “precisa cambios profundos, radicales. Urge superar esas visiones simplistas que convirtieron al economicismo en eje de la sociedad. Se precisa otra forma de organización social y nuevas prácticas políticas. Para lograrlo es imprescindible despertar la creatividad y consolidar el compromiso al servicio de la vida para no convertirnos en meros aplicadores de procedimientos y recetas caducas” (Acosta, 2012: 16). El *Sumak Kawsay* se opone a la lógica del desarrollo económico occidental, pues el desarrollo separa al hombre de la Naturaleza, al pensamiento de la ética, rompe con el pasado y la cultura de los pueblos. El *Sumak Kawsay* cuestiona el antropocentrismo eurocentrista y plantea un biocentrismo, “se aparta de las

⁸ Ana Esther Ceceña a propósito comenta que se requiere de una alta dosis de creatividad y (sobre todo) de sentido transgresor, para llevar adelante una tarea transformadora con impactos significativos para los pueblos latinoamericanos” (Larrea, 2012; 10)

visiones clásicas del desarrollo como crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal, y el antropocentrismo; para enfocarse en el bienestar de las personas, en un sentido ampliado a sus afectividades y creencias”. (Gudymas, 2011: 50). La propuesta del *Sumak Kawsay* “acepta y apoya maneras de vivir distintas, valorando la diversidad cultural, la interculturalidad, la plurinacionalidad y el pluralismo político. Dicha diversidad no justifica ni tolera la destrucción de la Naturaleza ni la existencia de grupos privilegiados a costa del trabajo y sacrificio de otros” (Cuvi, 2013). El *Sumak Kawsay* es un concepto que nace en los pueblos indígenas del Abya Yala y propugna el establecimiento de una vida plena que solamente se la puede conseguir en la aceptación de un principio de equilibrio, lo cual implica un respeto recíproco entre los seres humanos y una conciencia del cuidado que se debe prodigar a la Naturaleza ya que la vida humana no puede pervivir sin la Naturaleza. Por eso dentro del *Sumak Kawsay* subyace el concepto de *Pachamama*, que hace referencia al universo, como la madre que da y organiza la vida. Por lo tanto garantizar el buen vivir de la sociedad, implica considerar a la Naturaleza como “sujeto” (Simbaña, 2011: 222). El *Sumak Kawsay* “propone la incorporación de la Naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente del ser social” (Dávalos, 2014b: 150).

El *Sumak Kawsay* apunta a la construcción de un ser humano integral, al establecimiento de una existencia pacífica que genere relaciones de equilibrio y respeto con la vida entera. Esto significa una re-construcción cultural, asentada en el debate y el diálogo colectivo, en la celebración de la diversidad, y sobre todo, en el respeto de los saberes de quienes, a pesar de haber sufrido la explotación y la marginalización, han encontrado formas para resistir y combatir la dominación, tratando de revertir los efectos desastrosos de la cruda economía capitalista, reorganizando las condiciones de reproducción de la vida desde abajo, fortaleciendo la organización popular y recuperando el tejido social, creando sistemas económicos basados en la cooperación y la solidaridad, negando la competencia y el lucro, y queriendo a la Naturaleza, lo cual a su vez ha permitido cristalizaciones políticas alternativas, democráticas, inclusivas, donde el derecho del otro es la pre-condición del derecho común, y donde los “avances” sociales están absolutamente ligados a la satisfacción, la felicidad y el placer de todas las personas, en equidad y en armonía con la Naturaleza.

La riqueza semántica del concepto *Sumak Kawsay* impide una mera definición técnica y positivista, pues escapa a la estructuración puramente racionalista para más bien, acomodarse en una esfera filo-poética que alumbró otros significados. Ser-estando bonitamente, o la plenitud de estar-siendo (formas de

traducir –interpretar– el *Sumak Kawsay*)⁹ nos invitan a imaginar horizontes donde el componente estético es determinante en la organización de la relaciones socio económicas que buscan la armonización de la existencia. Sintetizando, la idea que se sugiere en el planteamiento del *Sumak Kawsay* es la de generar una “nueva cultura” en la medida en que esta abarca los rasgos existenciales, los modos de vida y producción, los sistemas de valores, las opiniones y creencias de un pueblo (Maccari y Montiel, 2012). El *Sumak Kawsay* nos provee de generosas posibilidades reflexivas, surgidas de las experiencias alternativas de la vida de los pueblos del *Abya Yala* que podrían encontrar alguna relación con categorías alternativas y críticas surgidas en occidente. Dentro de las categorías político-filosóficas que alternativamente se han elaborado en la modernidad, el *Sumak Kawsay* se aproximaría al concepto de “biofilia” elaborado por Eric Fromm. Este autor explica que “las ideologías y los conceptos han perdido mucho de su atractivo, así como los clisés tradicionales como “izquierda” y “derecha” o “comunismo” y “capitalismo” han perdido su significado. Los individuos buscan una nueva orientación, una nueva filosofía, que tenga por centro la prioridad de la vida-física y espiritual y no la prioridad de la muerte” (Fromm, 2003: 16).

La pérdida de atracción y significado del pensamiento para la vida en la modernidad, no solo nos remite al problema de la instrumentalización del pensamiento, sino que deja ver a las claras la cuestión de la instrumentalización de la vida; la vida como un medio para la perpetua reproducción del capital, y no lo contrario, la reproducción del capital al servicio de la vida. Conectado con esto, la hegemonía de la razón instrumental en la organización de la sociedad occidental, supone una miniaturización del ser humano, en la medida en que la inutilidad de la filosofía en los procesos de concepción, gestión y organización de la vida, y su reemplazo por la tecnología aséptica y “objetiva” estarían ope-

⁹ Los términos utilizados en español para describir el *suma qamaña* (aymara) o *sumak kawsay* (quechua) son *vivir bien*, utilizado en Bolivia, y *buen vivir*, utilizado en Ecuador. Pero es necesario reflejar la traducción más fidedigna de los términos aymaras y quechuas. Para la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, primero está la vida en relaciones de armonía y equilibrio, por lo que “*qamaña*” se aplica a quien “sabe vivir”. Ahora bien, el término de “*suma qamaña*” se traduce como “vivir bien”, pero no explica la magnitud del concepto. Es mejor recurrir a la traducción de los términos originales en ambas lenguas. Desde la cosmovisión aymara, “*del jaya mara aru1*” o “*jaqi aru*”, “*suma qamaña*” se traduce de la siguiente forma: *Suma*: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso. *Qamaña*: vivir, convivir, estar siendo, ser estando. Entonces, la traducción que más se aproxima de “*suma qamaña*” es “vida en plenitud”. Actualmente se traduce como “vivir bien”. Por otro lado, la traducción del *kichwa* o quechua, (*runa simi*), es la siguiente: *Sumak*: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. *Kawsay*: vida, ser estando, estar siendo (Huanacuni, 2010; 7).

rando una transformación instrumental del saber, muy diferente a la “sabiduría que no se origina en las percepciones y en la división entre el sujeto y el objeto, sino en una relación de amor, y de encariñamiento”¹⁰ (Álvarez, 2011). La “sabiduría” de los pueblos enmarcada en el *Sumak Kawsay* encuentra en el amor por el lugar de la existencia, uno de los pilares de su cosmovisión. Esta “topofilia” que expresa una relación ética del ser humano con la Naturaleza conduce a la oposición a la forma de vida gestionada bajo las coordenadas mercantiles del capitalismo global. Entonces el pensamiento encariñado sobre el territorio (y sobre la vida) se vuelve un pensar crítico que comprende y que reniega de las conexiones y dinámicas del territorio bajo la pura lógica de la plusvalía, no ya como lugar sagrado para la reproducción de la vida, sino como centro de las intersecciones donde convergen las dinámicas del capital global, que determina la transformación del territorio en una “cosa”. El territorio convertido en algo abstracto como un recurso o una cosa, es susceptible de ser explotado, más cuando esa explotación se ve alimentada del discurso de la “eliminación de la pobreza” gracias a la extracción de recursos, siendo paradójicamente ésta actividad, el principal motivo del empobrecimiento de pueblos que ocupan un lugar subalternizado en el sistema económico internacional del capital. No obstante el *Sumak Kawsay* no solo está centrado solo en la esfera ecológica sino en la integralidad del mantenimiento de la vida:

“Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) pone énfasis, en la reciprocidad como principio fundacional de la convivencia humana y en la complementariedad según la que cada ámbito, sector o dimensión de la realidad se corresponden de manera armoniosa con otro ámbito, sector o dimensión del mundo. En la búsqueda de una vida plena, el Buen Vivir está íntimamente ligado a la interculturalidad y a la plurinacionalidad y en esa medida sugiere, por un lado, la necesidad de repensar nuevas formas de organización social y política de la mano con un nuevo modelo económico y aboga por otro lado, el encuentro entre saberes ancestrales, prácticas basadas en el lugar (Sánchez, 2013).

¹⁰ Para Freddy Álvarez no hay conocimiento sin amor, pues solo se puede llegar a conocer aquellos fenómenos por los que nos interesamos desde una relación fundamental. Así, es casi imposible conocer algo que no se ama y con lo cual no estamos comprometidos. Dicha relación de amor nos abre de tal manera que la relación entre sujeto y objeto no es posible plantearla porque conocemos aquello que se nos permite conocer ya que el conocimiento acontece en una inter-relación en donde lo conocido conoce, y quien conoce es conocido. Ese interés del saber no es el interés del capital. No deseamos saber por qué podemos usufructuar de ello, queremos saber por el crecimiento mutuo, intercultural, inter/relacional y vital, no para apoderarnos de lo sabido, ni para hacernos dueños de algo por medio del conocimiento. El amor como punto de partida es la pasión que se requiere para emprender un saber que nos lleve a adentrarnos en relaciones de vida (...) En realidad solo se conoce aquello que se ama, porque cuando se ama no se tiene necesidad de poseer, de apropiarnos de algo, en orden a manipular el objeto conocido; de este modo el saber es sabiduría” (Álvarez, 2011).

Es interesante anotar que en el Libro de la Vida del Pueblo *Sarayaku*, se establecen dos aspectos de mucha relevancia en la realización del *Sumak Kawsay*: La construcción política económica comunitaria de los territorios, y el afecto por la cultura y las formas de vida reales y simbólicas del pueblo¹¹. El *Sumak Kawsay* “no depende del desarrollo económico, como dicta el capitalismo, mucho menos del crecimiento económico exigido por el neoliberalismo, pero tampoco depende del extractivismo: depende de la defensa de la vida en general”. (Simbaña, 2011: 223). El *Sumak Kawsay* es una concepción de la vida “alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo beneficio como axiomática social, la utilización de la Naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc.” (Dávalos, 2014b: 149). Para Josef Estermann es necesario volver a la comprensión originaria de la economía como oikos-nomos griego, como aquella labor realizada para el cuidado de la vida, que antiguamente descansaba (y descansa) en las funciones del hogar. No obstante, fuera de los referentes culturales en el que tuvo origen tal concepto, “cuidar la casa”, en la actualidad se nos presenta como un símil que convoca la reflexión sobre aquellas acciones necesarias para realizar “colectivamente” el cuidado de nuestra vida y el cuidado del lugar que habitamos, esto implicaría también conceptualizar ése lugar como espacio de relacionamiento histórico entre los seres humanos, y de estos con la Naturaleza.

El *Sumak Kawsay* plantea una plataforma crítica al sistema capitalista mundial, especialmente en sus matrices productivas y de consumo, así como en las estructuras políticas que lo posibilitan y preservan. Al pretender trascender el statu quo se vuelve un concepto utópico donde efectivamente se reconoce a la esperanza como “un elemento decisivo para cualquier intento de efectuar cambios sociales que llevan a una vivacidad, consciencia y razón mayores” (Fromm, 2003). Alberto Acosta afirma que “debemos reencontrarnos con la “dimensión utópica”, del concepto, pero esto implica fortalecer los valores básicos de la democracia: la libertad, igualdad, solidaridad, y equidades” (Acosta, 2012).

No se puede negar que el “Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) que surge desde visiones utópicas, se fundamenta en la realidad del todavía vigente sistema capitalista y en la imperiosa necesidad de impulsar en el mundo la vida armónica entre los seres humanos y de estos y la Naturaleza; una vida que ponga en

¹¹ SARAYAKU. 2014. “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro”. En Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca. Es uno de los textos más importantes de la literatura indígena sobre el Sumak Kawsay, escrito en el 2003 con la participación de notables intelectuales y autoridades indígenas.

el centro la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en comunidad” (Acosta, 2012).

LA ORGANIZACIÓN POPULAR Y EL SUMAK KAWSAY

Una de las discusiones más urgentes pero menos atendidas en el naciente paradigma social del *Sumak Kawsay*, es el tema del poder. Está claro que no basta solo con resemantizar ciertos conceptos, estructuras o acciones en la organización de la gestión de lo público, ya que el *Sumak Kawsay* implica cambios profundos. ¿Sería posible, por ejemplo, hablar de una Policía o de un Ejército del *Sumak Kawsay*? Lo mismo ocurre con otras formas más abstractas y generales como el Estado. Parece difícil que la instrumentalización de las condiciones para *Sumak Kawsay* se pueda realizar solamente con reformas al Estado, institución organizada para garantizar la reproducción del capital. De ahí que quizá se requiera comenzar a pensar más allá del Estado. Voces disidentes como las de Arturo Escobar ya han afirmado, dejando ver que un horizonte nuevo es posible, que hay transformaciones sociales que deben ir mucho más allá del Estado, hacia transformaciones culturales y epistémicas. Ello indica que el abandono del Estado, no solo es un modo de abandonar las instituciones incongruentes, sino que su abandono es la precondition de una nueva epistemología política. Pablo Dávalos afirma en este sentido que el *Sumak Kawsay* es una “nueva condición de contractualidad política, jurídica y natural” (Dávalos, 2014b: 145).

Difícil sería decir exactamente la forma que adquiriría una nueva contractualidad y cuáles serían sus principales características pero sin duda deberían estar enmarcadas en el respeto irrestricto a la Naturaleza, la centralidad del ser humano, y la preeminencia de la sociedad civil en la construcción de múltiples formas de organización de la política y la economía, o lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “demodiversidad” de vocación solidaria, postextractivista y postcapitalista. En este punto sería interesante recordar que en los pueblos kichwas uno de sus valores es “*uyay*”, que designa el acto de escuchar, pero al mismo tiempo el acto de obedecer. “*Uyana*”, oír y obedecer la voz del pueblo, especialmente en la construcción social de los procesos de organización productiva, económica, cultural, y política, sería un aspecto base para garantizar la intervención directa de las personas, sobre todo cuando el *Sumak Kawsay* nos plantea el reto de “construir una institucionalidad que haga realidad el ejercicio horizontal del poder” (Acosta, 2012: 22). Parecería que la precondition de este ejercicio de horizontalidad de la organización del poder pasa por la construcción de una sujetividad política, concepto articulado en los debates sobre el “desarrollo autocentrado” que planteó la transformación de grupos o colectivos sociales en verdaderos sujetos políticos, para lo cual, según Schuldt debían garantizarse algunas condiciones como previas como: a) Recuperar su

historia e identidad cultural, para sí mismo y frente a otros grupos y sujetos sociales; b) Tener su propia opción de futuro (y una plataforma de lucha); c) Poseer sus intelectuales orgánicos; d) Constituir una organización sólida; e) Convertirse en actores políticos (ser escuchados por la sociedad civil y poder forzar al Estado a negociar y a acceder a sus demandas); f) Estar en condiciones de plantear sus problemas de forma independiente y con plena legitimidad social, más que como clientes o asistidos del Estado y los políticos; g) Conseguir el derecho a la autodeterminación (Rojas, 2001: 84).

Del debate sobre el desarrollo autocentrado, a pesar de haber sido superado por el concepto del *Sumak Kawsay*, podríamos seguir extrayendo algunas ideas importantes sobre la cuestión de la organización popular cuando se establece, por ejemplo, que el fortalecimiento de la sociedad civil pasa por privilegiar los espacios micro sociales o locales, lugares apropiados para el surgimiento de los sujetos sociales, cuya expresión más interesante estaría dada por la comunidad¹² donde concurren el derecho colectivo al territorio, la organización del movimiento, el derecho a la cultura y a la autonomía (Rojas, 2001: 86). Ahora bien, el *Sumak Kawsay* plantea como un tema de relevancia la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en comunidad (Acosta, 2012: 32). No es posible entender el concepto del *Sumak Kawsay* sin comprender la importancia de la organización comunitaria como su elemento central.

Según escribe Luis Macas, la comuna es una de las instituciones vertebradoras que en el proceso de reconstrucción de los pueblos y de las naciones ancestrales (...) se han establecido, y cuya función primordial es la de asegurar y dar continuidad a la reproducción histórica e ideológica de los pueblos indios. “Para nosotros la comuna es la *llacta*, o el *ayllu* o *jatun ayllu*. La comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena. Desde nuestra comprensión, la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena” (Simbaña, 2011: 225).

La comuna “es la base fundamental de concentración y procesamiento cultural, político social, histórico e ideológico” de la cosmovisión indígena¹³, donde se

¹² José Sánchez Parga afirma que la comunidad es también un espacio de producción de estrategias de supervivencia cuyo abordaje supone tomar en cuenta “aquellas formas tradicionales que han sido las propias de los grupos andinos, en las que se sigue reflejando la relación con su ecología, y las impuestas por los procesos históricos que han mantenido a las comunidades andinas subordinadas a los sucesivos modelos de dominación. Y en este sentido dentro del concepto de estrategias será preciso comprender una doble tensión y también conflicto, entre la resistencia y las adaptaciones” (Sánchez Parga, 1984: 14)

¹³ El concepto de *Sumak Kawsay* –dice Luis Macas–, “se inscribe en todo un proceso histórico de organización social de nuestros pueblos, es una vivencia, una experiencia milenaria. Esta construcción es la que direcciona la conformación y la vigencia de este sistema de vida que es el sistema comunitario. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay* es un concepto y una práctica fundamental en la vida del sistema comunitario. Es una vivencia y es el

recrean los principios e imaginarios ideológicos que constituyen el *Sumak Kawsay*: “La reciprocidad, el sistema de propiedad colectiva, la relación y convivencia con la Naturaleza, la responsabilidad social, y de manera muy destacable, los consensos” (Simbaña, 2011: 225). En la comunidad también se desarrollan todas las actividades de reproducción familiar¹⁴ a través de mecanismos o prácticas de solidaridad (León, 2011: 226)

Recientes investigaciones sobre el mundo indígena andino asignan a la comunidad indígena roles como: ser el espacio de legitimación de valores, modos y prácticas indígenas, espacios de expresión cultural, de representación política y defensa de sus intereses, de gestión social de los recursos naturales básicos y de otros necesarios para la reproducción; en definitiva, la comunidad se convierte en un espacio de cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad, atravesado con una fuerte relación de parentesco, constituyendo un instrumento viable para la solución de sus problemas y condición para la participación indígena en el mercado (León, 2011: 228).

Para Simbaña, el comunitarismo es uno de los principios organizadores del proyecto político de la Organización Nacional de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la CONAIE que da origen al concepto *Sumak Kawsay*, y que está recogido en su proyecto político en los siguientes términos:

“Las Nacionalidades y los Pueblos indígenas históricamente hemos construido y practicado milenariamente el modo de vida comunitario. El comunitarismo es el principio de vida de todas las Nacionalidades y los Pueblos indígenas, basados en la reciprocidad, solidaridad, igualdad, equidad y autogestión. Por lo tanto para nosotros el comunitarismo es un régimen de propiedad y sistemas de organización económica y socio-política de carácter colectivo, que promueve la participación activa y el bienestar de todos sus miembros. Nuestros sistemas comunitarios se han ido adaptando históricamente a los procesos económicos y políticos externos; se han modificado, pero no han desaparecido, viven y se los practica en las Nacionalidades y Pueblos indígenas cotidianamente, dentro de la familia y comunidad. El modelo sociopolítico que propugnamos, es una Sociedad Comunitaria e intercultural. En el nuevo

pensamiento que se constituye en el pilar fundamental del proceso de construcción social del sistema comunitario en *Abya Yala* (Macas, 2014: 180).

¹⁴ Al respecto Ariruma Kowii, afirma que “el Ayllu es el sistema de organización social y de producción del pueblo Kichwa, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del ayllu prioriza el entorno como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo. Los niveles de realización de la comunidad, la familia y el individuo priorizan el presente y establecen mecanismos de prevención, como los *tampus* (bodegas) para almacenar productos como alimentos, medicina, indumentaria, instrumentos de trabajo, armas, etc. Lo comunitario puede ser refrendado por la vigencia de conceptos y acciones que se encuentran en el vocabulario de la lengua y en la cotidianidad de la comunidad” (Kowii, 2014: 165).

Estado Plurinacional se reconocerá y fortalecerá la propiedad familiar, comunitaria, pública y su economía se organizará mediante formas comunitarias, colectivas y familiares” (Simbaña, 2011, 226).

El movimiento indígena moderno, en sus inicios estuvo vinculado a una concepción gremial-sindicalista y cooperativo empresarial, remontando sus primeras manifestaciones jurídicas, “a la segunda mitad de la década de 1920, luego de la conformación del Partido Socialista Ecuatoriano (León, 2011: 222), articulando desde entonces unos niveles de autoridad sin verticalidad autoritaria, algo difícil de comprender para las formas de poder contemporáneo (León, 2011: 204). Según Pablo Dávalos el concepto de *Sumak Kawsay* visibiliza a los pueblos indígenas como parte de los nuevos movimientos sociales con una agenda novedosa y susceptible de ampliar el horizonte de los Derechos Humanos hacia los Derechos de Tercera Generación, (...) expresando las demandas y utopías de un sujeto histórico, que amplían el horizonte hacia la emancipación (Dávalos, 2014c: 256).

“El *Sumak Kawsay* a más de ser una alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo, “es también una alternativa al mecanismo de regulación social por la vía de los mercados auto regulados, y es una forma de devolverle a la sociedad el control sobre la producción” (Dávalos, 2014c: 256).

De ahí se desprende la importancia del concepto de Plurinacionalidad, en tanto “concepción de organización de la sociedad que rescata la pluralidad de visiones étnicas y culturales para repensar el Estado” (Acosta, 2012: 142), y que permitiría una nueva concreción de relaciones entre los seres humanos y entre estos y la Naturaleza. La Plurinacionalidad, incorpora en el debate a las alteridades que le dan sentido a la sociedad diversa, y propicia la interculturalidad bajo el argumento de que “la lucha por la igualdad es por reconocimiento de la diferencia” (León, 2011: 190).

“En suma, el reto es mirar a la plurinacionalidad como ejercicio de democracia incluyente, pero sobre todo como propuesta de vida diversa en mayor armonía y cercanía con la Naturaleza” (Acosta, 2012:145).

Este ejercicio no ha estado exento de las luchas sociales y de resistencias para precautelar los derechos colectivos y comunitarios que permitan el pleno reconocimiento de “nuevos actores sociales y políticos, como movimientos feministas, de jóvenes, estudiantiles, deportivos, culturales entre otros, y las prácticas transformadoras desarrolladas por estos nuevos actores (León, 2011: 190). No obstante la “apelación al *Sumak Kawsay* y la Plurinacionalidad del Estado, no significa que la sociedad (...) haya cambiado los patrones de la acumulación capitalista, ni haya transformado las relaciones de poder que los atraviesan

(Dávalos, 2014c: 257). Entonces se torna necesario reflexionar sobre aquellas formas de “resistencia”, y la gestión del poder y los nuevos procesos de organización, que han constituido a los nuevos sujetos políticos y que constituyen parte determinante del devenir de su vida organizativa. Para ello primero habría que pensar que la organización popular no solo permite la reconfiguración de las pautas de relacionamiento social y la organización de la vida colectiva en donde ocurre el hecho económico bajo la lógica del lucro y de la pura acumulación –que en esencia deconstituye lo social–, sino que posibilita el despliegue de la potencia para trastocar el paradigma cultural de la civilización, en la medida en que se propone como espacio de locución, y maduración, de sentidos que no necesariamente están atados de manera primaria a la lógica de la plusvalía, sino a una lógica solidaria, que tiene como fundamento la reproducción de la vida. John Durston afirma, basado en los ensayos de Marcel Mauss, que la reciprocidad sería el principio fundamental que rige las relaciones institucionales formales o informales en una comunidad, constituyendo la base de su capital social (Durston, 2002: 18). Conectando con lo anterior, Jean Louis Laville afirma que las organizaciones constituyen una expresión de la sociedad civil y destacan como factores importantes de coordinación política y social que reivindican el principio de reciprocidad en sus actividades económicas y al mismo tiempo construyen modelos de participación ciudadana activa en sus empresas colectivas. Las organizaciones populares “pueden contribuir a una economía más justa y democrática, reforzando la capacidad de auto-organización de la sociedad, articulando solidaridad recíproca y solidaridad redistributiva” (Laville, 2004)¹⁵. Coincidiendo con Cecilia Méndez, a la organización habría que identificarla fundamentalmente con la generación de conciencia y posicionamiento político social e individual crítico, inscrito en el pensamiento humanista que otorga al hombre y a la mujer una actoría determinante al direc-

¹⁵ Si bien el asociativismo ha sido parte constitutiva del proceso humano, estando presente en las prácticas sociales desde las primeras civilizaciones, “es a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que se consolidan las formas de organización que compondrán la Economía Social Moderna: cooperativas, mutuales y asociaciones. Muchas de las asociaciones surgidas en esta época fueron el semillero de acciones colectivas que dieron origen a la institucionalización de la seguridad social. (...) En este sentido, las asociaciones deben ser valoradas por su potencial político, ya que constituyeron el punto de partida en el que los ciudadanos expresaron nuevas demandas y necesidades sociales, recreando la solidaridad y canalizando la misma para que el Estado la transforme en justicia social (solidaridad redistributiva). Ya en las últimas décadas del siglo XX fueron surgiendo una multiplicidad de nuevas asociaciones que expresan las necesidades, voluntades y deseos de una sociedad más diversa y compleja: asociaciones surgidas en movimientos sociales territoriales, asambleas populares, asociaciones para favorecer el intercambio no monetario y el financiamiento alternativo, asociaciones ecológicas, entre muchas otras”. (Laville, 2004).

cionar y hacer su propio destino. La organización no puede estar pensada solamente en términos de medios y fines, conducentes a un sentimiento utilitarista, sino enmarcada en un cuestionamiento político-crítico liberador, cuya conciencia de organización-colectiva e individual-subjetiva tiene como objetivo invertir lo existente, y propiciar participaciones colectivas; democracia y ciudadanía activa (Méndez, 2003:83).

Si bien la organización es inherente a la vida social y en esa medida es imposible anularla, no obstante, es posible funcionalizarla al orden dominante, estableciendo métodos para que pueda subsistir en el sistema, siempre que no vulnere la “hegemonía” y el ordenamiento del poder, y más bien contribuya a robustecerlo. En el seno de este tipo de postura se encuentra implícito el reconocimiento de que la organización social, sea esta espontánea o programática, resulta altamente nociva para el mantenimiento de un orden que busca sostener la inequidad, argumentando la lucha contra la iniquidad, donde “solo en teoría” se garantizarían los Derechos Humanos, la cohesión social y la armonización de las voluntades diversas en la institucionalidad. La incorporación de las organizaciones sociales a la ideología dominante, se daría a partir de pautas metodológicas, discursivas y administrativas que tienen como objeto la sutil transformación de los fundamentos de la existencia de la organización en la modificación de sus prioridades; desde la importancia de su contribución al “desarrollo” y la transformación social, hasta la priorización de su “sostenibilidad” económica, y la creciente preocupación por la calidad de su gestión y la eficiencia en su administración. En el cumplimiento de estos requisitos, la organización se torna apta para existir en el descarnado mundo del mercado, pero a costa del detrimento y anulación de su criticidad y resistencia. Dado el actual contexto global traspasado por la hegemonía de la lógica mercantil-financiera, apoyada a su vez en la explotación del ser humano y la Naturaleza, la acumulación del capital, la innovación tecnológica y la creciente productividad; la posibilidad de la organización popular asociativa resulta antisistémica y se entiende que su contención y/o asimilación, sea un prerrequisito del mantenimiento de la hegemonía. La destrucción de la organización social y su reconstitución –en los términos del capital– serían estrategias de un mismo modelo de dominación. La organización social se vería imposibilitada de generar autónomamente soportes críticos para impedir lo que Marcuse denomina como “administración pacífica del disenso”, gestionado desde el mismo poder, muy probablemente porque la organización popular pierde de vista el alcance de la “opción de transformación cultural” que ella en sí misma conlleva. Así, la organización empieza a claudicar en lo que menos le importa desde el punto de vista operativo, pero que en realidad es fundamental; es decir, en las formas

y en los mecanismos de organización simbólica-cultural, más cuando la distinción de las formas, impugnan en la práctica aquellos criterios que reproducen la mecánica del poder. Sin embargo la organización popular crítica es posible gracias al “reconocimiento” de los procesos que impulsan el deterioro de la vida colectiva, de ahí que sea fundamental que la organización popular asuma su rol como agente de resistencia y trascendencia cualitativa del orden.

LA ORGANIZACIÓN ASOCIATIVA Y COOPERATIVA

Entre los procesos críticos al proyecto capitalista se cuentan aquellas propuestas que hallan, en la centralidad del ser humano, su punto de inflexión. Se trata de propuestas que persiguen la pacificación de la existencia, propuestas solidarias como las asociacionistas y cooperativistas, que en general plantean la conformación de sociedades radicalmente democráticas constituidas para alcanzar fines comunes en base al esfuerzo propio y la ayuda mutua. Las cooperativas se definen como “sociedades de personas” y al primar el valor que tienen los seres humanos frente a cualquier otra consideración, se pretende romper el orden dominante asentado en la cosificación del ser humano y la fetichización de la mercancía. Esto resulta bastante interesante, pues en un tiempo donde la sociedad se va olvidando de la importancia de las personas, “la sociedad de personas” se torna un concepto que va a contracorriente. En sociedades basadas en el valor y el respeto por la dignidad de las personas, nadie puede ser visto como accesorio o insignificante, como un sujeto de segunda clase, puesto que la atención está puesta en el servicio, en resolver las necesidades de esas personas, no en el lucro, provecho o ganancia que se logra con el servicio otorgado, como ocurre en el capitalismo. Se trata de un cambio total de paradigma. En una sociedad de personas, la libertad de uno depende de la libertad de todos, y el cambio cualitativo solo es posible en la medida en que todos lo alcancen y disfruten de sus beneficios. En esta medida el único “progreso” admisible en las sociedades de personas es por necesidad un “progreso moral”. Las cooperativas y los emprendimientos asociacionistas que no dejan de ser empresas económicas, se basan en pilares humanistas, son organizaciones que tienen la capacidad de conciliar intereses económicos con elementos tan importantes y fundamentales como los valores y los principios éticos, y eso da cuenta de un giro cultural, radicalmente distinto al propuesto en la sociedad capitalista.

En teoría las cooperativas tienen el objetivo de fomentar el trabajo en comunidad, la democracia participativa, y el control de su buen funcionamiento lo ejercen principalmente los propios socios bajo estructuras democráticas de gobierno. Por estas razones las cooperativas podrían ser comprendidas como instrumentos fundamentales para alcanzar el *Sumak Kawsay* de las comuni-

dades, pues son modelos de organización popular justa y solidaria, que si bien pueden y deben ser perfeccionados¹⁶, nos proveen de los elementos para pensar y concretar alternativas de organización social. Las empresas cooperativas tienen como propósito mejorar la calidad de vida de sus socios, objetivo que no puede sostenerse si se lo realiza a costa del detrimento de la vida de otras organizaciones u otras empresas cooperativas, de la comunidad o de la Naturaleza, y éste debería ser un punto de atención clave para toda empresa o emprendimiento ligado a la economía solidaria, cuyo espíritu busca la cooperación y la complementación de manera integral.

Está claro que frente al sistema capitalista que persiste en sus contradicciones, se levantan formas distintas de organización social, formas impertinentes al sistema, antisistémicas, populares, cuyo corolario, por sintetizarlo de alguna manera, estaría en la construcción y la gestión participativa y democrática de la vida social equilibrada. Una de estas formas ha renacido en el cooperativismo. El cooperativismo es una práctica muy antigua en las comunidades del *Abya Yala*. Como se ha dicho, la *minka*, por ejemplo, práctica de apoyo mutuo y de profunda reciprocidad, es una muestra de la vigencia que tiene el trabajo voluntario y colectivo para el beneficio propio y de todos los integrantes de una comunidad. La validez de prácticas similares a esta, o con perspectivas simi-

¹⁶ En este punto cabe hacer una anotación de cierta importancia pues no se puede desconocer las profundas taras e innumerables problemas que en sus procesos reales de organización, deben afrontar las organizaciones asociacionistas o cooperativistas, y en general, las organizaciones sociales. Las organizaciones expresan o son el reflejo de la condición humana, y ésta condición no es ajena a aberraciones individuales que desencadenan, por ejemplo actitudes autoritarias e impositivas que disminuyen efectivamente la participación y la democracia interna, o que son usadas para fines personales, o convertidas en plataforma para estafas, etc. No se trata de tomar una posición acrítica con respecto a la organización, ni de alejarnos de la realidad, pero no podemos dejar de destacar las ventajas de un modelo de organización popular por problemas, que si bien pueden ser usuales, no constituyen ni la esencia ni el objetivo real de la organización colectiva. De hecho, parecería que en gran medida la resolución de estas problemáticas internas se verían reducidas con el trabajo educativo, político y ético, como un trabajo fundamental de cualquier organización que pretenda fomentar la conciencia de los asociados sobre su propia acción, y fortalecer sus bases, cuestión que lamentablemente no siempre se hace. Esta situación podría explicar aunque no justificar, la intervención del Estado en la regulación de organizaciones, como la ocurrió en efecto con el Decreto Ejecutivo 16, publicado el 4 de junio de 2013, que pretende la regulación de las organizaciones sociales y ciudadanas bajo el Reglamento del Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales, cuestión que ha sido impugnada por organizaciones como la ECUARUNARI “argumentando que mediante este instrumento se busca ante todo el control político de las organizaciones, la eliminación de las organizaciones opuestas al accionar del ejecutivo o convertirlas en sus aliadas y que avalen las decisiones del ejecutivo, y de esa manera silenciar el accionar de las mismas”. En: <http://www.pcmle.org/EM/spip.php?article6185> Última visita, mayo de 2014.

lares que en realidad han estado presentes en toda la historia de la humanidad, resurgen en la sociedad occidental como alternativas a un sistema basado en la explotación, la desigualdad y la injusticia, a inicios de la modernidad industrial. El cooperativismo se propuso como una organización basada en firmes principios éticos: la solidaridad, la ayuda mutua, la centralidad de las personas por sobre todas las cosas, la democracia, la igualdad, la justicia, la educación, la cultura. La organización cooperativa nació como una sociedad de personas unidas de forma voluntaria para satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales en común, mediante una empresa de propiedad conjunta y gestión democrática. Sus prácticas se sustentan en la autonomía y el autogobierno, y ahora, también contribuyen a imaginar los posibles mecanismos de concreción del *Sumak Kawsay*.

ORGANIZACIÓN Y ECONOMÍA SOLIDARIA

El advenimiento del período neoliberal demostró que el sector cooperativo y asociativo constituía un sector sumamente importante en el sostenimiento de la economía social y solidaria –que aglutina a importantes y numerosos actores de la población–. Así que la expedición de la Constitución del 2008, al reconocer al sector de la economía y las finanzas populares¹⁷ y solidarias, concretaría uno de los logros sociales para la construcción efectiva del *Sumak Kawsay*.

La economía solidaria se erige como el fundamento de una nueva economía, pero también como una respuesta política-cultural a una economía capitalista que vive permanentemente en crisis; como una propuesta ética que implica un nuevo tipo de organización política, ideológica y productiva de la sociedad, así como nuevos imaginarios que confronten y critiquen la explotación de la Naturaleza y del ser humano, y planteen por tanto, como visión básica, el cambio de esquemas mentales, de prioridades vitales y de hábitos cotidianos que se concreten en un proyecto superador de la política tradicional, hacia una política del *Sumak Kawsay*, que rompe con “la noción de un ciudadano anónimo, sin cultura, sin género, sin territorio” (Álvarez, 2011). Podemos entender que la economía solidaria es una forma de organización cultural, social y política

¹⁷ Es importante anotar que existen ciertas imprecisiones al momento de denominar al sector de la Economía Popular y Solidaria, pues de hecho no toda la economía popular es efectivamente solidaria, y no toda economía solidaria es exclusivamente popular. En los textos oficiales se habla indistintamente de economía social y solidaria como de economía popular y solidaria. Sin entrar aquí en este debate, asumimos provisionalmente que tales denominaciones hacen referencia a una economía social y solidaria cuya principal motivación está en la satisfacción de las necesidades de las personas, dentro de esquemas de solidaridad y en consecuencia presuponiendo la existencia de cierta organización social o alguna relación con estas organizaciones.

pensada en beneficio de las comunidades, que halla su fundamento en las relaciones armónicas de las personas basadas en la igualdad y la reciprocidad. Reniega de la lógica económica tradicional cuyo fundamento es el patriarcalismo, la desigualdad, la verticalidad, la ganancia y el ánimo de lucro, así también reniega de la inteligencia vinculada a la competencia, se opone a la pulverización del tejido colectivo y de la memoria, a la anulación de las tradiciones culturales en función de aquellas articulaciones simbólicas comprometidas con el fomento del consumismo, la explotación del ser humano y de la Naturaleza –y en general de todas aquellas prácticas funcionales al orden del capital–.

La economía solidaria es una economía ética que va a contracorriente. Sus presupuestos no están centrados en la ganancia sino en el servicio. Como lo afirma Paúl Singer, la economía solidaria es una forma de organización económica que lleva la democracia hasta sus últimas consecuencias, conlleva una gran carga organizacional y muestra que colectivamente es no solo la forma más digna de salir de las crisis, sino de construir mundos mejores, por eso una de sus tareas permanentes es la de robustecer la asociación y los ideales sociales que la posibilitan, es decir estimular aquellos aspectos educativos y culturales. De ahí que las organizaciones dedicadas a la economía solidaria, y sobre todo las cooperativas, tienen como prioridad la motivación y la educación de las personas pues son las propias personas, lo más importante de la organización. La economía solidaria es una economía moral que no confunde la búsqueda de la felicidad colectiva con el aumento de la riqueza material individual por lo que se convierte en una propuesta de participación horizontal, con una fuerte base ética. Según Eric Ochoa Tocachi la economía solidaria, no es una economía individual o individualista sino una economía colectiva, asociativa, una economía hecha por y para grupos humanos, donde la organización colectiva es, quizá, la condición más grande e importante de esta economía. (Ochoa, 2010). En efecto, la economía social estaría articulada a partir de experiencias de autogestión producidas a raíz de la organización de las personas en pos de satisfacer sus necesidades, las mismas que no han podido ser resueltas ni por la economía pública donde el Estado sería el principal actor, ni por la economía tradicional con sus figuras de capital privado.

La solidaridad es uno de los elementos detonantes de un tipo de racionalidad económica que proyecta una forma de sostenibilidad social en base a un estrecho relacionamiento e interacción entre las personas, con una forma distinta de entender la propiedad, asignándole elementos democráticos para su gestión y su posesión, lo cual desencadena una reconstitución política de la economía a partir de la importancia de la vida de las personas en democracia e igualdad de condiciones. Esa es probablemente una de las explicaciones de

por qué este tipo de economía surge en comunidades identificadas con la superación de sus propias limitaciones, condiciones de subsistencia, situaciones de crisis o de explotación extrema. La economía solidaria es una economía política social en todo el sentido de la palabra. No solo trastoca la esencia de la propiedad burguesa volviéndola colectiva, democrática y solidaria, replantea el objetivo del ejercicio económico distanciándolo del puro ánimo de lucro, sino que reconstituye el ejercicio de una plena ciudadanía en múltiples de creativas organizaciones sociales que abarca clubes, asociaciones, grupo de consumidores, grupos de pequeños productores asociados que con su labor aportan a la vida de sus comunidades y de sus territorios en prácticas de comercio justo, asociaciones, redes y cooperativas articuladas en función de la oferta de servicios profesionales, culturales, turísticos, cajas de ahorro, cooperativas de ahorro y crédito que en base al pequeño ahorro de sus miembros permiten el acceso al financiamiento de proyectos de ellos mismos.

La economía social y solidaria, a pesar de ser una práctica vital en el devenir de los pueblos, y constituir una parte fundamental de la economía de los Estados, siendo el sustento real de muchas personas —excluidas de la economía de mercado—; permaneció y permanece ocultada, invisibilizándose sus potencialidades y lógicas que pudieran aportar de manera determinante a un cambio cualitativo de la vida social, económica, política y cultural, de constituirse en la economía hegemónica. La economía social y solidaria ha despertado un importante debate en torno al tema de la construcción de una nueva economía que contrarreste, desde la acción organizada de los ciudadanos los efectos negativos de la economía de mercado. El reposicionamiento de la preocupación por la economía política crítica, comienza a tomar forma en los procesos de educación popular, en donde se reconoce la importancia del pueblo trabajador no solo en el esquema de la economía popular y solidaria, sino en el mantenimiento de la economía de mercado en crisis estructural, que se sostiene a pesar de las condiciones de explotación e iniquidad en las que funciona.

No obstante son precisamente estos procesos de educación, análisis y generación de conciencia, dados en el seno de la organización popular lo que garantizará no solo la vigencia de la propia organización sino la posibilidad de que la economía social y solidaria que tiene por objeto el que la reproducción de la vida digna, gane relevancia frente a la economía que tiene como prioridad la acumulación de capital.

ESTUDIO DE CASO: EXPERIENCIAS DE ORGANIZACIÓN ALTERNATIVA EN LA PROVINCIA DEL AZUAY

La provincia del Azuay se encuentra ubicada al sur del país. Cuenta, según el censo realizado en el 2010, con una población total de 712.127 habitantes

que en relación al total del país representa el 4,92%. El crecimiento de la población en la provincia muestra un comportamiento ascendente, con una tasa de crecimiento del Azuay de 1.9% en relación al censo del 2001, mientras que a nivel del país, la tasa de crecimiento es descendente. La densidad demográfica muestra que por cada kilómetro cuadrado habitan 85,7 personas. A nivel cantonal la densidad más alta la encontramos en Cuenca, Gualaceo, Paute, y Chordeleg. Del total de habitantes, el 52.67% que equivale a 375,083 personas está conformado por población femenina, mientras que el 47.33%, que equivale a 337,044 personas conforman la población masculina, con un índice de feminidad de 111, 29%. De estos datos, el 53,42% que corresponde a 380.418 personas, vive en el área urbana y el 46,58% vive en el área rural y que equivale a 331.708 personas. Concentrándose la mayor cantidad de población en el cantón Cuenca con 505.585 personas). También se debe anotar que la edad promedio de la población del Azuay es de 29 años, mientras que en el 2001, era de 27 años. La composición poblacional de la provincia del Azuay, por sexo, edad y área de residencia tiene una estrecha relación con el fenómeno migratorio característico de la región austral (Azuay y Cañar) y que data desde los años 40 con un incremento de la emigración extranjera a finales de los 90 debido a la fuerte crisis económica, política y social que vivió el país, y a lo que se suma la dinamización de las redes migratorias, donde predomina la emigración masculina aunque incorpora gradualmente a la mujer. No obstante según el censo de 2010, “la población se concentra en edades jóvenes. En relación con censos anteriores existe una disminución de los grupos de menor edad, y un incremento de la población en edad productiva” (INEC, 2014).

Es evidente que el principal avance de la Constitución de Montecristi es haber reconocido explícitamente al sistema económico imperante en Ecuador como “social y solidario”, a pesar de que al a luz de los acontecimientos reales, y sin negar los alcances que la sociedad ecuatoriana ha tenido gracias a la orientación hacia el reforzamiento de la política social de los últimos años; se dista aún, y por mucho, de que el sistema económico imperante sea efectivamente social y solidario. No obstante el Sistema Económico Social y Solidario en el país, constituido por una gran cantidad de organizaciones y asociaciones, es fundamental para la vida de gran parte de la población. De acuerdo al Ministerio de Inclusión Económica y Social, se estima que en la provincia del Azuay, el sector de la economía social y solidaria estaría compuesto por aproximadamente 137 asociaciones de producción, 15 asociaciones de servicios, 56 cooperativas de Ahorro y Crédito, 3 cooperativas de consumo, 14 cooperativas de producción, 108 cooperativas de servicios, 8 cooperativas de vivienda y 2 cooperativas de integración.

RED DE MUJERES DE PAUTE

La Red de Mujeres de Paute surge en el contexto del Desastre de La Josefina¹⁸, en el año de 1993, contexto de crisis expresado en la pérdida de terrenos cultivados, de viviendas e infraestructura productiva afectadas, de falta de servicios de salud, de carencia de servicios básicos¹⁹. Por aquel tiempo con el apoyo del sacerdote Hernán Rodas, en las comunidades, aprovechando las Asambleas Cristianas, se aprovechaba para motivar a las mujeres a que se organicen. Antes del desastre la única organización de mujeres que existía en Paute era la Asociación de la Mujer Pauteña, la misma que ya tiene como 24 años de vida, dedicada al servicio social, no obstante, a decir de María Barrera, la Red de Mujeres de Paute se organizó para diferentes actividades.

A más de la crisis económica y social, en ese contexto también se experimentó una crisis de las lecturas de la identidad pauteña. En aquel tiempo se hablaba de una colonia de pauteños de afuera, los pauteñizados; y de los verdaderos pauteños, emporio de las “buenas familias”. La gente de las comunidades era despreciada bajo el epíteto despectivo de cholos y cholas, y su vez eran responsabilizados, por su sola condición indígena y campesina, de haber “dañado” los barrios. El pauteño estaba dividido entre una identidad organizada entre el centro y otra de la periferia, cosa que sufrió cambios a partir de nuevas prácticas sociales que intentaron la participación de las personas desde la perspectiva de su marginalidad. Con el apoyo del Centro de Educación y Capacitación Campesina del Azuay, CECCA, se lograron construir procesos participativos que dieron origen tanto a la Red de Mujeres de Paute como a la Cooperativa Jardín Azuayo. Hay que mencionar la importancia de la mujer en la construcción de la identidad de los pauteños, la misma que cuenta con elementos identitarios interesantes. Para Hernán Rodas, la “chola”, así denominada a la mujer de los sectores rurales, tiene una forma de ser donde destaca su capacidad de iniciativa y emprendimiento, que supera el ámbito familiar para entrar en el ámbito comercial y de gestión, y esto se debe a la dura realidad de la migración masculina, que no es nueva en la región. La mujer pauteña desempeña un papel clave en la reproducción de la vida familiar así como en la organización de la vida social en este cantón, debido a un papel preponderante que ha ido asumiendo en la vida de las comunidades, con su asistencia desde las reuniones de escuelas, de barrios, hasta procesos de orga-

¹⁸ La Josefina, el segundo desastre en magnitud en Suramérica. En: <http://www.eluniverso.com/2002/07/21/0001/678/EB6A6D40C63A45DC91C64CC631A2C549.html> Último acceso: Agosto de 2013.

¹⁹ La tragedia de la Josefina. En: <http://www.revistavance.com/palabras-y-piedras-sue-ltas/767-la-tragedia-de-la-josefina.html> Último acceso: Agosto de 2013.

nización más complejos. Un buen porcentaje de pauteños han vivido durante gran parte de su vida, de la zafra en varios lugares de la costa, a tal extremo que hasta hace poco tiempo, en épocas de fiesta de las diferentes comunidades como *Cobshal*, Aguas Blancas, las empresas pagaban los buses para que los trabajadores vayan a las fiestas y puedan regresar. El que la sociedad pauteña haya estado acostumbrada a la situación de migración masculina, permitió efectivamente que en el Desastre de La Josefina, uno de los sectores de mayor iniciativa y de mayor dinamismo sea precisamente el de las mujeres.

En el momento de su nacimiento, la Red de Mujeres llega a tener 600 integrantes que fueron consolidando las iniciativas de reconstrucción. Ahí se generó un fondo que hasta el día de hoy se mantiene vigente con la Cooperativa Jardín Azuayo, y que permitió la realización de emprendimientos de las mujeres. Con este fondo se creó el primer invernadero de Paute, en *Chicti*, después de que las mujeres hicieron varias pasantías en Ambato y otros sectores para conocer el manejo del suelo en otros sectores. En una primera etapa de la Red, se abarcaron territorios que iban desde San Cristóbal hasta Amaluza. Los proyectos siempre se basaron en las necesidades y expectativas de las mujeres. En los años 90 las mujeres básicamente se dedicaban a la agricultura y al tejido de chompas de lana que eran elaboradas para comercializadores otavaleños y entregadas en tiendas de acopio en Gualaceo. Con uno de los comités de la Red, El Comité de la Higuera, se tuvo una interesante experiencia; las mujeres fueron capacitadas en diseño, en nuevas formas de tejido, y se llegó a mejorar la producción e incluso a exportar sin intermediarios, lo que demostraba las posibilidades de una organización fortalecida de mujeres que en ese comité, agrupaba a 28 personas.

Con el paso del tiempo, luego de superado el desastre, las ayudas económicas fueron disminuyendo así como el apoyo de organizaciones como ESQUEL, cuyo aporte fue fundamental para el establecimiento en la Red de Mujeres, de temas de capacitación. La Red de Mujeres era una organización de hecho hasta el 2005, cuando se obtuvo la personería jurídica. Como consta en su Plan Estratégico, una segunda etapa de la Red de Mujeres fue desarrollada una vez que ya estaban reconstruidas las viviendas y consolidadas varias iniciativas productivas. Ello obligó la entrada en una fase de construcción de autonomía, que implicaba dejar de depender de las ayudas que llegaban para aplacar el desastre. Como explica el Padre Hernán Rodas, Párroco de Paute en el momento del Desastre de la Josefina y quien ha seguido de cerca el proceso de la Red de Mujeres, “es cuando se decide dejar aquella concepción de damnificados y las mujeres se auto conciben como un auténtico actor social, que se va construyendo una propuesta a partir de sus propias prácticas”. De este hecho nacen

las líneas maestras de la Red de Mujeres: una línea organizativa y otra de formación y capacitación, y de ésta última una línea ligada a la capacitación de destrezas, orientadas a fortalecer las cadenas productivas, manejo del suelo, del agua, la comercialización de productos, el embalaje, etc., y otra línea surgida de la profundización del tema del género, el tema del ser mujer, de las relaciones hombre-mujer, las relaciones entre la mujer y la política, entre la mujer y la sociedad, entre la mujer y el poder, que se fueron trabajando, con algunas dificultades, pero lograron alcanzar un posicionamiento social y familiar que también fue afectado por los problemas sociales de la migración, agravados con la Crisis del Feriado Bancario²⁰. Estos elementos incidieron para que la Red de Mujeres baje de 600 miembros a 300 miembros²¹.

Para María Barrera, la migración afectó en parte a la organización pues un importante número de mujeres formadas por la Red, migraron, y las nuevas mujeres que ingresaban a la organización, sin necesariamente tener conocimientos ni compartir la visión de la organización, hizo que la organización retroceda para volver a formar a nuevas mujeres que puedan sostener los grupos. Desde entonces se sabe que la educación es un eje transversal que se aplica en los cinco ámbitos en los que la Red concentra su acción, sea en el de organización, de formación y capacitación, de producción, de comercialización, y de ahorro y crédito. Los procesos de capacitación llevados a cabo en la Red, generaron formas de participación social e incidencia dentro de la vida social de las comunidades. Algunas integrantes de la Red de Mujeres han sido electas autoridades en las Juntas Parroquiales, varias de las integrantes de la Red han recibido invitaciones de varios partidos políticos para candidaturas, lo cual supuso un empuje y un nuevo crecimiento al interior de la Red, un crecimiento que no obstante, no habría podido sostenerse si no hubieran existido ingresos para la economía familiar de los miembros y de la Red misma.

En la actualidad, las mujeres sostienen la Red con aportes mensuales y mantienen una deuda²² con la Cooperativa Jardín Azuayo, que pagan entre todas, a través de los comités, o por compromiso personal, a través de la recaudación de fondos, con eventos sociales, etc. Este dinero ha sido utilizado para la construcción de su mercado, en una primera fase²³, lo cual ha impulsado las actividades

²⁰ Crisis de Ecuador en los años 1999 -2000 En: <http://www.auladeeconomia.com/articulosot-14.htm>. Último acceso: Agosto de 2013.

²¹ La Red de Mujeres de Paute. <http://www.elmercurio.com.ec/252950-la-red-de-mujeres-de-paute.html> Último acceso: Agosto de 2013.

²² Aporte de mujeres al desarrollo económico. En: <http://www.elmercurio.com.ec/254470-aporte-de-mujeres-al-desarrollo-economico.html> Último acceso: Agosto de 2013.

²³ El Mercado del Centavo. En: <http://www.iadb.org/es/videos/ver,2173.html?videoID=8712>. Último acceso: Agosto de 2013.

económicas de las mujeres. A finales de 2011 contaban con un flujo de caja mensual de hasta 30 mil dólares, que permitía cubrir algunos gastos de operación, la administración y el mantenimiento del propio mercado. En el 2014, en el Centro de Comercialización de la Red se facturan aproximadamente 40.000 dólares mensuales. La Red agrupa en la actualidad a unas 300 mujeres agrupadas en 16 comités distribuidos en las 7 parroquias rurales del cantón, con actividades de producción y comercialización directa, y ha permitido que las propias mujeres desarrollen actividades de producción independiente.

A nivel de la organización política, la Red de Mujeres ha tenido que lidiar con la propia estructura del poder. Cuando obtienen la personería jurídica en el año 2005, la Red no respondía a la estructura organizativa regulada por el Consejo Nacional de las Mujeres CONAMU, carecían de presidente, vicepresidente, secretario, etc., porque se había debatido la necesidad de superar esas estructuras presidencialistas y la posibilidad de generar estructuras de coordinación en red, lo cual entró en contradicción con los procedimientos jurídicos que exigían la representación legal que dé consistencia a los compromisos que se adquirieran, de acuerdo al funcionamiento del Estado, lo cual sin duda ha erosionado esas prácticas de gobernabilidad en red en la que a pesar de todo, se sigue trabajando con la educación. Estas prácticas tienen como sustento la autonomía de cada “nudo” de la Red, cada Comité es un nudo de la Red, que tiene su nivel de autonomía pero que no puede funcionar si no está atado a los otros nudos, y ello significa un alto nivel de coordinación. Por ello la Red de Mujeres tienen reuniones periódicas de evaluación y programación a partir del respeto del funcionamiento de esa red así como de las iniciativas de cada nudo, tanto en la administración de los procesos y de los propios recursos que tiene cada nudo de la red.

Elisa Barahona, comenta que la estructura organizativa de la Red en comités es una estructura altamente descentralizada. En la actualidad, cada Comité agrupa de 8 a 50 mujeres de 14 a 90 años, el único requisito de admisión es la responsabilidad con la organización. Cada Comité posee una directiva de acuerdo al número de integrantes, pero normalmente hay una presidenta, una vicepresidenta, una tesorera y una secretaria. Las directivas se juntan todos los meses en Asamblea, para evaluar y planificar las actividades del mes. Las decisiones se comunican a las bases en una reunión que igualmente tiene carácter mensual. La idea es que haya una alta participación de todas las mujeres en todas las actividades. La Asamblea a su vez cuenta con una directiva central, un directorio compuesto por 16 mujeres entre principales y suplentes, divididos en un Consejo de Administración y un Consejo de Vigilancia. El directorio elige una administradora, cuyo período es de dos años. La Red tiene una Gran

Asamblea de Socias que se realiza cada año, y en esta Asamblea General se trazan las líneas de organización anual. Si bien no existen mecanismos explícitos de promoción para que nuevas mujeres se incorporen, la Red va creciendo por la labor y éxito de la propia organización en red. Las nuevas integrantes deben primero serlo de su respectivo Comité, luego llenar un formulario básico, y una vez que ha transcurrido un tiempo de prueba que va de 3 a 4 meses, las nuevas socias pueden hacer uso pleno de todos los servicios ofertados. La Red se financia con el aporte mensual de las socias y el mercado con un porcentaje de las ventas, así como con la gestión de proyectos y el apoyo de otras organizaciones como CECCA y CESA (Fundación Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas). La idea en el futuro es buscar autonomía y sostenibilidad.

A nivel Económico, está claro que las mujeres ingresan a la organización para obtener un beneficio que se expresa en gran medida en la mejora de sus ingresos económicos. Como explica Elisa Barahona, estas mejoras se han realizado a través de proyectos productivos como de crianza de animales menores, a través del fomento de la agricultura, a través de créditos, etc. Al momento el proyecto productivo de mayor envergadura es la crianza de pollos con una producción mensual de 3000 a 4000 pollos que en parte son comercializados en el mercado de la Red. En este mercado (El Mercado del Centavo) también se ofertan diversos tipos de cárnicos, así como hortalizas, y servicios de comida. El Centro de Comercialización atiende tres días a la semana, miércoles, sábados y domingos, con horarios que van desde las 5 am a 7 pm. El Centro de Comercialización es utilizado por 85 a 100 socias, que trabajan en forma rotativa, pues el espacio es pequeño, tan solo 160 metros cuadrados. El sistema rotativo ha permitido realizar calendarios de producción, calendarios de venta y en general una organización incluyente y equitativa. En cuanto a la venta de comida, las vendedoras tienen la obligación de comprar a las productoras, así se genera un apoyo mutuo y beneficio compartido de los servicios de la Red. Este programa de comercialización ha ido evolucionando desde el año 2003, y ha ido incorporado nuevos instrumentos y herramientas de producción colectiva para el desarrollo de las actividades del Mercado del Centavo.

La Red también tiene una línea de ahorro y crédito, créditos con interés y otros sin interés que al inicio se prestaban a las socias para la producción. Pero este tipo de créditos fueron disminuyendo pues se perdía el compromiso de las socias. Desde el año 1997, se tiene un compromiso con la Cooperativa Jardín Azuayo que permitía a la Red acceder a créditos más amplios, tanto para la construcción de viveros, criadero de cuyes, galpones para pollos, etc., como para consumo, pagos de deudas a causa de la migración. Las propias mujeres y la propia organización sustentan el acceso al crédito, y desde esa fecha se ha

obtenido alrededor de 3 millones de dólares, tendiendo todas las socias un crédito y muchas, más de un crédito cancelado. Los créditos varían en montos que van desde los 3.000 a los 20.000 dólares. La Red, como se ha dicho, desde sus inicios siempre mantuvo un programa de capacitación, que ha ido perfeccionado y corrigiendo en base a sus experiencias, y de ahí surge el Diploma que ofrece actualmente la Red de Mujeres con el aval de la Universidad Politécnica Salesiana. Los procesos de capacitación a pesar de sus dificultades, son permanentes y ocupan una gran cantidad de temas, que van desde ¿Cómo atender al cliente? pasando por la generación de un plan de negocios, el mejoramiento de la infraestructura del negocio, hasta mujer y sexualidad, el conocimiento del cuerpo, la cuestión de la natalidad, el aborto, ¿A qué se le llama feminidad?, ¿Qué es el género y cuáles son sus propuestas?, incluso se han desarrollado con la ayuda del CECCA textos cuyos temas giraban alrededor de la pregunta ¿Qué es ser mujer? o ¿Cómo organizarse desde el hecho de ser mujer? cuyo objetivo fue entregar elementos para conformar una lectura propia de lo femenino desde una historia que ha negado estructuralmente la valía de la mujer. Los procesos nacionales recientes como la Constitución del 2008 han permitido actualizar los contextos y las proyecciones de la Red, que sin entrar en confrontaciones como las que ha propuesto el feminismo, han propendido a construir relaciones de igualdad, democráticas, incluyentes y participativas.

Se debe reconocer que al interior de la organización existen algunas debilidades que son producidas por la situación económica de las mujeres, por no tener tan claras las alternativas que brinda la economía social y solidaria, por el tradicional rol asignado a la mujer, etc. Por ello, la Red ha ideado algunas alternativas, como conformar una escuela de Nuevos Liderazgos Femeninos, surgida después de comprobar que en muchos casos la mujer sigue el ejemplo de los liderazgos masculinos, machistas, patriarcales, verticales, anti democráticos, y que si bien muchas mujeres han conseguido espacios de mayor participación y reconocimiento social, muchas veces actúan bajo los mismos esquemas patriarcales que al inicio cuestionaban.

El tema de género, de aquellas teorías que sostienen que la posición y condición de mujeres y hombres debe ser analizadas y exploradas en un contexto social (Montecino y Rebolledo, 1996), comienza a ganar espacio de reflexión no solo al interior de la Red sino entre la Red y las organizaciones que interactúan con ella, ¿Cómo se entienden las prácticas de género?, ¿Qué es lo que se hace para potenciar su comprensión y desarrollar relaciones de equidad? Son algunas de las inquietudes que comienzan a plantearse de forma crítica, por ejemplo, cuando se intenta saber cuántos puestos directivos ocupan efectivamente las mujeres en las organizaciones de sus territorios. A simple vista son

pocos, y esto ocurre porque existe una suerte de división de roles, donde los hombres no participan en espacios de educación y convivencia, que son vistos como espacios para las mujeres, espacios secundarios, y los espacios de dirección reservados para los hombres sin que existan procesos de reflexión y reconstrucción de los liderazgos políticos, a pesar de que se trata en muchos casos de organizaciones populares. De ahí que el programa de educación de la Red de Mujeres tienda a crear un espacio de formación de nuevos liderazgos que en primer lugar supere la dicotomía hombre-mujer, y que vaya más allá, hacia la construcción de ciudadanías, de una auténtica democracia desde el pensamiento y la práctica.

Está claro que no se puede cambiar de la noche a la mañana la estructuración patriarcal de la familia, de las comunidades, de la sociedad, lo cual supone que el hombre está a cargo de los espacios públicos, y la mujer de los privados. Cuando la mujer comienza a asumir mayor protagonismo en el espacio público sucede que el hombre elude la responsabilidad del espacio privado y a la mujer se le sobre acumulan las responsabilidades entre lo privado y lo público. La construcción de nuevos liderazgos supone otro tipo de motivaciones, otro tipo de imaginarios para la construcción de los espacios de poder alcanzados gracias a la capacitación, con énfasis en las relaciones de igualdad, lo cual implica disolver las estructuras dualistas de la cultura grecolatina que descompone el mundo en privado/público, racionalidad/sentimiento, ciudad/campo, superior/inferior, sacro/profano, hombre/mujer, comprensiones que a pesar de ser fuertemente criticadas²⁴, continúan vigentes, lo cual invita a trabajar en una nueva síntesis y a acercarse a debates como los del *Sumak Kawsay* que precisamente parten cuestionando la configuración de los contrarios occidentales. Estas nuevas síntesis deberán repercutir en las relaciones de poder, en las relaciones familiares, afectivas, comunitarias puesto que “los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder” (Scott, 1996).

Sin duda dentro del ámbito de la capacitación, ha habido temas que han causado remesón en la sociedad rural, en donde quizá con mayor fuerza se ha vedado el acceso a la sexualidad o al conocimiento del propio cuerpo sumien-

²⁴ Según Jacques Derrida (1976) la filosofía occidental reposa sobre oposiciones binarias, tales como verdad/falsedad, unidad/diversidad u hombre/mujer, en que la naturaleza y la primacía del primer término depende de la definición de su opuesto (otro). Estas definiciones están tan enquistadas en sus opuestos como lo están en la naturaleza de los objetos que se están definiendo. En: Parpart, Jane (1994) ¿Quién es el otro? Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de la mujer y el desarrollo. En: Propuestas No 2 Documentos para el debate. Red entre mujeres. Lima.

do a la mujer en un estado de ignorancia sobre sí misma, que normalmente ha sido remplazado por pseudo saberes ligados a dogmas religiosos. Está claro, en todo caso, que la construcción social de los deseos, discursos y prácticas entorno a la diferencia de los sexos apunta, más que a una articulación de la mente con el cuerpo, a una integralidad que es difícil de conseguir (Lamas, 2000). Se está trabajando en estos temas, pero está claro que el proceso de educación debe permitir que las mujeres y la sociedad asuman las tareas de construcción básicamente política de nuevos imaginarios. Un aspecto interesante que cabe resaltar en esta experiencia, es la vinculación y el trabajo de la Red con la esfera de la religiosidad desde el ser mujer, entendido como un espacio de transgresión que dota de mayor complejidad a la construcción histórica de las identidades de género (Herrera, 2001). Algunas experiencias en este contexto se han dado, por ejemplo, en el festejo anual del Día de la Mujer donde se han realizado celebraciones ecuménicas íntegramente con mujeres, donde existe un ordenamiento similar al de una misa, un espacio equivalente al del sermón donde se han discutido cuestiones de la coyuntura política de las mujeres o aspectos interesantes para sus fines. La integración de hombres a la Red ha sido casi nula aunque no se excluye a nadie. Una pequeña porción de hombres acompañan o ayudan a sus mujeres, pero en general, desde el inicio se ha dado una especie de oposición a que las mujeres participen en la Red, obviamente porque cada vez hay cuestionamientos más profundos de la estructuración patriarcal y machista al interior de las familias, del hogar, de las comunidades. Eso ha ocasionado que se desemboque en conflictos y hasta en rupturas, y también que se vayan comprendiendo gradualmente que las jerarquías en las estructuras políticas y económicas, están dadas a partir de ciertas ventajas que se otorgan a los hombres dentro de una "negociación colectiva" con las mujeres, que termina constituyendo las sociedades que conocemos (Anderson, 1992).

La relación con otras organizaciones de mujeres siempre ha estado abierta, pero las iniciativas de contacto se han ido desgastando paulatinamente. Hay que reconocer la incapacidad manifiesta del Estado, de construir actores y para poner en marcha sus acciones simplemente buscan procesos o actores que ya están organizados, y muchas veces lo hacen –en la visión de Hernán Rodas–, por facilismo y usan a las organizaciones para obtener réditos minúsculos. Existe un uso “político”, populista de las organizaciones sociales que finalmente desgasta. A ello habría que sumarle el incumplimiento de los acuerdos, cosa que se ha vuelto una práctica normal en estructuras ultra burocráticas e ineficientes. Adicionalmente habría que topar brevemente el punto de la cooperación internacional como una forma de imponer agendas, objetivos y metodologías alejadas de los intereses y las necesidades reales de las organizaciones, sus

contextos, sus procesos, lo cual entorpece antes que ayuda, a los emprendimientos y organizaciones populares. La ayuda que se propone en muchos casos es condicionada y dirigista porque se establece condiciones de financiamiento, muchas veces planificadas en contextos y bajo supuestos diferentes. No obstante, la Red de Mujeres ha liderado varios procesos de integración de organizaciones e instituciones a nivel cantonal, es así que el año 2000 se trabajó el Plan de Desarrollo Cantonal del cantón Paute, se trató de fortalecer la Federación de Barrios, se trató en definitiva de que las mismas organizaciones mantengan una coordinación. Pero luego de algunos años esta coordinación se ha ido diluyendo y el Comité de Desarrollo Cantonal fomentado por la Red, prácticamente ha abandonado su acción social. La Red en la actualidad mantiene una cercana relación con el CECCA, y el CESA, y recientemente con el Instituto de la Economía Popular y Solidaria IEPS, que ha reconocido a la Red como una organización sólida al punto de que le ha entregado las granjas de la ex cooperativa COOPERA para que las administre y gestione.

Elisa Barahona considera que la organización de mujeres ha aportado mucho en la realización del *Sumak Kawsay*, tanto a nivel personal de las mujeres, como a nivel colectivo, el hecho de que las mujeres se valoren como seres humanos, y compartan esos aprendizajes con sus comunidades y familias es un verdadero logro. María Barrera piensa que la organización es un mecanismo para consolidar el Buen Vivir a partir de los valores de la solidaridad, del apoyo mutuo, de la valorización de las personas, pues las personas son el centro de cualquier proyecto, afirma.

La Red, dentro del documento “Estrategia Institucional 2011-2015”, ha establecido como visión constituirse como:

“Una organización sostenible, autónoma con equidad y participación, conformada por 400 socias reconocidas a nivel provincial y nacional, que creamos alianzas con otras organizaciones e instituciones para fortalecernos como mujeres, capacitándonos, haciendo respetar nuestra presencia social, política, cultural, religiosa y nuestro derecho en los diferentes ámbitos; teniendo un mercado más amplio para la venta de una mayor variedad de productos de calidad, ahorrando y accediendo a créditos para invertir y cumplir con nuestras metas.”

En el mismo documento su misión establece una serie de actividades como “desarrollar propuestas de buen vivir para nuestros pueblos formando redes de organización afines”, y como objetivo general:

“Lograr la sostenibilidad y autonomía de la Red de Mujeres de paute, desarrollando capacidades personales y asociativas de las socias, generando alianzas con instituciones y organizaciones, elaborando proyectos sostenibles, accediendo-

do a créditos para producir y comercializar productos limpios y de calidad, coordinando acciones con el gobierno local y contribuyendo con el desarrollo local para hacer frente a los retos y desafíos del entorno en el marco de una economía solidaria y Buen Vivir”

Si bien es todavía superficial el análisis de esta experiencia, es ésta precisamente la razón para seguir ahondando y comprendiendo mejor las prácticas organizativas como la de la Red de Mujeres que se mantienen vivas luego de 20 años, y que podrían ser replicadas por la sociedad como una alternativa válida, sobre todo ahora que se cuenta con un marco jurídico potencialmente beneficioso para el robustecimiento de estos emprendimientos sociales integrales, que contribuyen de hecho al desarrollo de una economía social y solidaria y a nuevas prácticas de gestión de lo social, bajo parámetros de responsabilidad, inclusión, igualdad y verdadera democracia.

CONCLUSIONES

En el trayecto de este estudio se ha puesto en evidencia cómo un conjunto de tesis críticas concluyen en determinar que el modelo civilizatorio de la modernidad occidental, basado principalmente en la idea de progreso y desarrollo de corte economicista, atraviesa una profunda crisis. Esta crisis se ve agravada cuando nos encontramos con que se pretende superar las profundas contradicciones –generadas en relación con el nulo interés en preservar la Naturaleza, y con el franco desentendimiento en reconocer al ser humano como fin último de la acción social–, apelando, sobre todo en países subalternizados de los cuales Ecuador no es una excepción, a un desarrollismo de corte neoextractivista.

Frente a ello se oponen discursos y construcciones sociales alternativas que han sido concebidas en los procesos de organización colectiva (y en el rescate de la memoria y las prácticas de los pueblos originarios); y que plantean el reto de imaginar otras posibilidades de construir sociedad basadas en el respeto a la Naturaleza y al ser humano, lo cual implica sólidos principios éticos de responsabilidad, solidaridad, y equidad. El *Sumak Kawsay* en efecto se presenta como una visión que pretende aportar en la reconstrucción de cosmovisiones alejadas de la matriz de la modernidad occidental que evidentemente se encuentran en cercanía con aquellas propuestas de corte asociativo y libertario, que si bien nacen de la matriz occidental, son en gran medida críticas del orden desigual del capitalismo, y se han expresado desde nuestro punto de vista, en las propuestas asociativas y cooperativistas.

Es evidente que no se puede forzar la inclusión de estos modelos de organización en la compleja elaboración doctrinaria del *Sumak Kawsay*, pero también es cierto que no se puede desconocer que, a pesar de sus carencias y limi-

taciones, estos modos de organización civil solidaria pueden contribuir a potenciar y hasta a realizar algunas de las aspiraciones del *Sumak Kawsay*.

Establecer estos nexos posibilitaría por un lado visibilizar caminos concretos de realización del *Sumak Kawsay* y por otro lado depurar y profundizar tanto los objetivos como las metodologías de la organización social, sobre la base de una filosofía de vida que de soporte, consistencia y coherencia, al sentido de las acciones. En este diálogo la transformación social y de las estructuras políticas, económicas y sociales, así como culturales requiere de un intenso debate epistemológico que permite la negación de la dominación colonial del pensamiento, y posibilite el reconocimiento legítimo de otros saberes que no solo hallan en la razón, el fundamento de la estructura para organizar la vida. En gran medida la posibilidad del *Sumak Kawsay* pasa por la posibilidad de nutrir el debate de sus implicaciones, de entrada en la esfera cultural. Ése de hecho es uno de los puntos destacados en los planteamientos postestructuralistas, que se manifiestan principalmente en el desarme del discurso del desarrollo, como discurso constituido desde el poder.

No es casual después de lo dicho que pensadores como Samir Amin sugieran sin ambages que en las actuales circunstancias del capitalismo se requiere de una izquierda radical que sea capaz de formular una alternativa política al sistema existente y que desemboque en una auténtica primavera de los pueblos. Si bien la resistencia ha sido un aspecto clave en el mantenimiento de la organización social que pretende reencontrar en el principio de una democracia auténtica, el legítimo derecho a “establecer formas cualitativamente diferentes de gobierno, cultura, trabajo y de existencia humana en general” (Marcuse, 2010), es importante, digamos fundamental, reconocer que en la resistencia, la iniciativa y la propuesta superadora del orden predominante, tienen un lugar protagónico. De ahí la importancia de la organización social y de sus propuestas prácticas de construcción de la vida colectiva, tengan una relación sumamente estrecha con la organización de una buena economía, social y solidaria y responsable con la Naturaleza.

El famoso anarquista Errico Malatesta afirmó que la organización no era más que la práctica de la cooperación y de la solidaridad, que esta era la condición natural y necesaria de la vida social y que constituía un hecho ineluctable a imponerse a todos, tanto en la sociedad humana en general como en cualquier grupo de personas que tenga un fin común que alcanzar. Si el *Sumak Kawsay* se puede construir, lo debe hacer a partir del reconocimiento expreso de que el ser humano no es un ser solitario, sino un ser colectivo que necesariamente vive en un entorno que le provee de los elementos que en el trabajo, permiten no solo la subsistencia, sino la forma, la proyección y permanencia

de la vida de ese grupo humano. El mejoramiento de las condiciones de vida de una sociedad, se entiende, deben estar plenamente ligadas a un sensible equilibrio al interior de la sociedad, como a un equilibrio entre la sociedad y su entorno. Romper este equilibrio es romper con la posibilidad de mantener y proyectar el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir en sus términos más profundos y significantes. El *Sumak Kawsay*, esa vida plena, esa vida bella, esa vida bonita, es una vida que no se construye a través de la acumulación cuantitativa sino a través de una proyección cualitativa. No es posible vivir “más” bien. O se vive bien o no se vive bien. El mantenimiento equilibrado del *Sumak Kawsay* tiene, desde luego, que irse decantando en el movimiento de la vida social, pero ello no debería significar la pérdida de la perspectiva y del sentido, tal como ocurre con la idea del progreso, que a manera de un círculo vicioso, pone en movimiento la potencia humana para impedir sistemáticamente el disfrute de los logros y los hallazgos de esa potencia, que en su insatisfacción se vuelve a proyectar sin otro sentido y otra consideración que su propio movimiento.

El desequilibrio y la contradicción de esta forma que articula la civilización occidental, está patente en las diversas crisis que atraviesa la humanidad entera y la vida; teniéndose, a pesar de todo, la posibilidad de suprimirlas. Si esto no es una barbarie, habría que preguntarse si en algo se parece la realidad, al horizonte soñado del progreso ilimitado planteado por la modernidad a la luz de sus problemas y contradicciones. Entonces es necesario reiterar que la construcción de un nuevo proyecto político, pasa necesariamente por establecer una postura definida sobre el tipo de vida que se quiere lograr. El restablecimiento de los sutiles equilibrios que posibilitan el *Sumak Kawsay* hace imperativo el hecho de una reconstrucción ampliada del tejido social, el mismo que tiene dos fundamentos, el nudo; digamos el corazón del tejido cuyo centro evidentemente está en la organización, y la hebra; el nexo que posibilita la interconexión y la red, el diálogo social y la acción democrática. La metáfora del nudo y la hebra, nos retrotraen al rescate de aquellos principios olvidados con los que paradójicamente surge la modernidad como visión revolucionaria, me refiero a los principios de igualdad y de fraternidad, que fueron pospuestos y finalmente descartados por el énfasis del liberalismo económico, real fundamento y aspiración de la clase burguesa que concluye no solo en la consolidación mundial del capitalismo, sino en la hegemonía de la civilización industrial, como proyecto de dominación cultural global. La igualdad expresada en términos económicos y no solo jurídicos, y la fraternidad como una nueva forma de plantear el relacionamiento entre los seres humanos, fueron aspiraciones que superaron por mucho el proyecto moderno. Estas aspiraciones desterradas de la lógica del progreso, y ubicadas en la utopía como una aspiración casi irre-

alizable, sin embargo, se muestran diariamente en las prácticas solidarias que se mantienen en la profunda vida de los pueblos, en su economía, su cultura, sus prácticas sociales, y nos muestran que son aspiraciones verosímiles y alcanzables.

De ahí que parece factible hablar de que el “progreso” es regresivo, en el sentido de que la modernización que acarrea es un proyecto de actualización permanente de los procesos de dominación y explotación del ser humano y de la Naturaleza, y no de su liberación. En este escenario, la concreción de las aspiraciones del *Sumak Kawsay* es muy difícil y requiere, como se ha afirmado, de una emancipación cultural que nos devuelva a los seres humanos, la conciencia de nuestro inexpugnable vínculo con la Naturaleza, nuestra capacidad de asociación, nuestros valores éticos, en suma, nuestra condición de seres humanos. El *Sumak Kawsay* debe ser leído como una forma civilizatoria de organizar el mundo que parte de establecer relaciones diferentes entre los seres humanos y entre estos y la Naturaleza, que devienen de principios, valores y cosmovisiones diferentes y se viabilizan en formas de organización social de diversa índole, pero que fundamentalmente implican la posibilidad de resolver las necesidades de la vida en comunidad. Por ello se enfatiza en mostrar que, las organizaciones solidarias, cooperativas y las formas asociacionistas, pueden generar pautas o claves que motiven, no solo el nacimiento de nuevas organizaciones, sino de una nueva civilización.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto. 2008. “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. Revista Ecuador Debate N° 75, CAAP, Quito, diciembre 2008.
- Acosta, Alberto. 2010. “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. 2010.
- Acosta, Alberto. 2012. *Buen Vivir-Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ed. AbyaYala, Quito.
- Álvarez, Freddy. 2011. “El buen vivir un paradigma anticapitalista”. Academic University of Cambridge. En: <http://filosofiadelbuenvivir.com/bibliografia/> Último Acceso febrero de 2014.
- Amin, Samir. 2011. “Audacia, más audacia”. ALAI, América Latina en Movimiento. En <http://alainet.org/active/51548&lang=es> último acceso marzo de 2014.
- Anderson, Janine. 1992. “Intereses o justicia ¿A dónde va la discusión sobre la mujer y el desarrollo?” En: Pontificia Universidad Católica del Perú. *Materiales de enseñanza: Género y Desarrollo*. Edición Entre Mujeres: Proyecto de Cooperación Sur-Norte. Lima-Perú.
- Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Ediciones Paidós.
- Cappelletti, Ángel. 1990. *El pensamiento utópico*. Ediciones Tuero. Madrid.

- Carrasco, Cristina. 2013. "El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía". Cuadernos de relaciones laborales, Vol. 31, núm. 1, p. 39-56.
- Carpio, Patricio. 2009. "El Buen Vivir, más allá del desarrollo". En *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) Ed. Abya Yala. Quito.
- Carrere, Ricardo. 2009. "El desarrollo y los bosques". En *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) Ed. Abya Yala. Quito.
- Asamblea Constituyente, 2008. *Constitución Del Ecuador*. Aprobada en Referéndum Constitucional el 28 de septiembre de 2008 y publicada en el Registro Oficial de Nro. 449 del 20 de octubre de 2008. Quito.
- Cortez, David. 2009. "Genealogía del buen vivir en la nueva constitución ecuatoriana". Ponencia presentada en el VIII International Congress for Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today, Seoul, Ewha Womans University.
- Cuvi, Juan, 2013. "El Sumak Kawsay frente al paradigma de la modernidad". En: <http://lalineadefuego.info/2013/07/26/el-sumak-kawsay-frente-al-paradigma-de-la-modernidad-por-por-juan-cuvi/> Ultimo Acceso: Febrero de 2014.
- Da Ros, Giuseppina. 2004. *El cooperativismo en el Ecuador: antecedentes históricos, situación actual y perspectivas*. Publicado por IDEADEL.
- Davalos Pablo, 2009. *La democracia disciplinaria*. El proyecto posneoliberal para América Latina. Editorial CODEU. Ecuador.
- Dávalos, Pablo, 2014. "El Sumak Kawsay ("Buen Vivir") y las cesuras del desarrollo" En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Dávalos, Pablo, 2014b. "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Dávalos, Pablo, 2014c. "Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)" En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Durton, John. 2002. *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. Diadas, equipos, puentes y escaleras*. CEPAL. Chile.
- Escobar, Arturo. 2010 *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa Democracia y Transformación Global. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Estermann, Josef. 2011. En: Encuentro sobre "interculturalidad y descolonización del aprendizaje: hacia una vida sin dominio". Cuenca.
- Fromm, Erich. 2003. *La revolución de la esperanza*. Traducción de Daniel Jiménez. Fondo de cultura Económica, Quinta Reimpresión. España.
- Furtado, Celso. 1979. *Teoría y política del desarrollo económico*. Ed. Siglo XXI, 8va. Ed. México.

- Gasparini, Leonardo, et al. 2012. *Pobreza y desigualdad en América Latina*. 1ª ed. Temas Grupo Editorial. Buenos Aires.
- González, Iván. 2011. “El cooperativismo, una utopía realizable”. COACJA, Cuenca.
- Gudymas, Eduardo. 2011 “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”. En *Más Allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburgo. Grupo permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Hernández, Jesús, et al. 2008. “La cultura como mecanismo de gobierno y control en las organizaciones cooperativas”. REVESCO N° 95. Universidad de Jaén.
- Herrera, Gioconda. 2001. “Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento”. En: *Antología Género*. Gioconda Herrera editora. FLACSO-Sede Ecuador.
- Hidalgo-Capitan, Luis, et al. 2014. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI. Paz-Bolivia.
- Inec. 2010. *Fascículo provincial Azuay. Resultados del censo de población y vivienda en el Ecuador 2010*. En: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manualateral/Resultados-provinciales/azuay.pdf> Ultimo Acceso, abril de 2014.
- Infield, Henrik. 1971. *Sociología de la cooperación. Guía para el estudio de la experimentación social cooperativa*. 2da, edición. Intercoop Editora. Bueno Aires.
- Kay, Cristóbal. 1991. *Teorías latinoamericanas del desarrollo*. Nueva Sociedad.
- Kowii, Ariruma. 2014. “El Sumak Kawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Lander, Edgardo. 2010. “Crisis civilizatoria: el tiempo se agota”. En *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene León (Coord.) 2da Edición. FEDAEPS, Quito.
- Lang, Mirian. 2011 “Crisis Civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. En *Más Allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburgo. Grupo permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Larrea, Ana María. 2012. *Modo de desarrollo, organización territorial y cambio constituyente en el Ecuador*. SENPLADES. Quito.
- Laville, J. 2004. *Economía Social y Solidaria. Una visión europea*. Editorial Altamira, 1ª edición. En: Universidad Nacional Tres de Febrero, 2014. “Las asociaciones civiles: características distintivas”. Módulo 10, Curso de postgrado en Economía social, popular y solidaria y cooperativismo, Buenos Aires.
- León Bastidas, Arturo. 2011. *La plurinacionalidad del Ecuador*. Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo del Chimborazo. Riobamba.

- León Trujillo, Magdalena. 2001. "Políticas neoliberales frente al trabajo femenino, Ecuador 1984-1988". En: *Los estudios de género en el Ecuador*. Herrera, Gioconda (Ed.). Quito: FLACSO- SEDE Ecuador.
- Ley Orgánica De La Economía Popular Y Solidaria Y Del Sector Financiero Popular Y Solidario (LOEPS). Ministerio de Inclusión y Económica Social. Ecuador, mayo de 2011.
- Macas, Luis. 2014. "El Sumak Kawsay". En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Machado Araoz, Horacio. 2010. "La Naturaleza como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo". *Boletín Onteaiken*. Nro.10. UNCa. Argentina.
- Magriñá, Josep. 1981. *La cooperativa de viviendas*. Biblioteca CEAC de Cooperativismo. Barcelona.
- Mamani, Carlos. 2007. "Memoria y reconstrucción". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Claudia Zapata (Comp.). UASB. Quito.
- Marcuse, Herbert. 1969. *Psicoanálisis y política*. Ediciones Península. Barcelona.
- Marcuse, Herbert. 1970. "La Liberación de la Sociedad Opulenta". *Ensayos de política y Cultura*. Ed Ariel. Barcelona.
- Marcuse, Herbert. 2010. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Edición la Catarata. Madrid.
- Marcuse, Herbert. 2011. *La Sociedad Carnívora*. Traducción de Miguel Grimberg. Ediciones Godot, Argentina.
- MAX NEEF, Manfred. 2011. Conversatorio organizado por la Prefectura del Azuay. Quinta Lucrecia, Cuenca.
- Mendez Cecilia. 2003. *Mujeres: creación de diálogos comunicacionales y organizativos*. Programa de estudio de género. Universidad de Cuenca. Cuenca.
- Miño, Wilson. 2013. *La Historia del Cooperativismo en el Ecuador*. Ministerio Coordinador de la Política Económica. Editogran. Quito.
- Montecino, Sonia, et al. 1996. "Conceptos de Género y Desarrollo". Universidad de Chile Facultad de Ciencias Sociales Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Naranjo, Carlos. 2013. "La Ley de Economía Popular y Solidaria" Curso De Postgrado en Economía Social, Popular y Solidaria y Cooperativismo. Universidad Nacional de Tres de Febrero, UNTREF Virtual. Buenos Aires.
- Lamas, Mmarta. s/a. "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. Escuela Nacional de Antropología e Historia". Distrito Federal de México. UNAM
- Ochoa, Tocachi, Eric. 2013. "Entendiendo la economía popular y solidaria". Charla dictada el 13 de febrero de 2010 en el cantón Camilo Ponce Enríquez, provincia del Azuay, en el marco del Encuentro Cantonal del Programa "Tejiendo el Buen Vivir". Material de estudio de la clase de Economía Popular y solidaria. PYDLOS, Cuenca.

- Oviedo, Atawallpa. *Qué es el Sumak Kawsay, más allá del socialismo y del capitalismo*. En: <http://es.scribd.com/doc/105225870/QUe-ES-EL-SUMAKAWSAY-Mas-Alla-Del-Socialismo-y-El-Capitalismo>. Último acceso, octubre de 2013.
- Phelan, Mauricio. 2012. "Seminario de Tesis". Maestría en Desarrollo Local Universidad de Cuenca – PYDLOS. Cuenca.
- PYDLOS. 2011. "Encuentro Internacional Construyendo el Buen Vivir". Universidad de Cuenca, Cuenca.
- Quirola, Diana. 2009. "Sumak kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza". En *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) Ed. Abya Yala. Quito.
- Red De Mujeres De Paute. 2011. *Estrategia Institucional 2011-2015*. Comités de la Red de Mujeres. Paute.
- Reglamentos LOEPS. 2012. Registro oficial del Ecuador, Número 648. Quito
- Rodas, Hernan. 2011. "El Cooperativismo como modo de vida". Escuela de Educación Cooperativa. Cooperativa de ahorro y Crédito Jardín Azuayo. Cuenca.
- Rojas, Carlos. 2001. *Sujetos del desarrollo*. Universidad de Cuenca. Cuenca.
- Sachs, Wolfgang. (Editor), 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú.
- Salamea, Marco. 2013. *El déficit de ciudadanía en Ecuador*. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Universidad de Cuenca. Cuenca
- Sánchez Parga, José, et al. 1984. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. CAAP. Quito.
- Sánchez, Remedios. 2013. "Buen Vivir, Un Concepto En Disputa". En: <http://lalineade-fuego.info/2013/10/18/buen-vivir-un-concepto-en-disputa-por-remedios-sanchez/> Último Acceso febrero de 2014.
- Sarayaku. 2014. "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro". En *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Luis et al. (Eds.). CIM. PYDLOS. FIUCUHU. Huelva y Cuenca.
- Scott, Joan. 1996. "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Lamas Marta Compiladora. PUEG, México.
- Simbaña, Floresmilo. 2011. "El Sumak Kawsay como proyecto político". En *Más Allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburgo. Grupo permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Singer, Paul. s/a. "Economía Solidaria: posibilidades y desafíos". Traducción: Víctor Ramón Huerta Arroyo. En: <http://www.dhl.hegoa.ehu.es/> Último acceso septiembre de 2013.
- Tortosa, José maría. 2009. "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir". Fundación Carolina. España.
- Ucacsur. 2010. Primera Bienal de Cooperativismo. Cuenca.
- Ucacsur. 2012. Segunda Bienal de Cooperativismo. Cuenca.

- Varios Autores. 2012. *Economía Solidaria hacia un Nuevo Mapa de Comunicación. Textos, contextos, experiencias y propuestas del cooperativismo y mutualismo*. En: www.ude-medios.blogspot.com.ar Último acceso febrero de 2014.
- Vásquez, Rodrigo. s/a. *Bases Cooperativas*. Ediciones cooperativas FECOAC. Quito, Ecuador.
- Vásquez, Paciente. 2014. "Gratitud. Discurso pronunciado en el acto de despedida de la Cooperativa Jardín Azuayo". Cuenca
- Vera, Joaquín. 1967. *Atributos y proyecciones del cooperativismo*. Ediciones De Palma. Buenos Aires.

SEBASTIÁN ENDARA es candidato a Máster en Desarrollo Local. Investigador del PYDLOS - Programa interdisciplinario de población y desarrollo local sustentable (Universidad de Cuenca). Escritor y editorialista del diario *El Mercurio de Cuenca*. Colaborador del blog *La Línea de Fuego*, comunicación no alineada. Entre sus obras se cuenta el libro *Conjeturas Anarquistas*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo del Azuay, 2013.

Recibido: 15/05/2014
Aceptado: 30/06/2014