

***KAWSAK SACHA:PRODUCCIÓN DE LO COMÚN,  
CONTRA-PRODUCCIÓN SOCIAL DE LA NATURALEZA  
Y DESCONDENSACIÓN CAPITALISTA***

Juan Mateo Martínez Abarca\*  
abortocronico@gmail.com

**Producción social del espacio y naturaleza**

Las comunidades y pueblos del Sur Global contienen en sus conocimientos y prácticas un *ethos*<sup>1</sup> de lo común, que comprende dentro de sí paradigmas de organización y reproducción de la vida distintos a los de la actualización capitalista y colonial de la modernidad, pero que se encuentran ocluidos y reprimidos por la violencia civilizatoria eurocentrada que le es propia. En este sentido, el Sur Global es escenario de lo que parece ser una confrontación histórica entre esta violencia epistemicida y la resistencia de pueblos que realizan su vida bajo principios anclados en formas comunitarias de reproducción social y gestión de los bienes comunes naturales; relaciones mucho más cercanas y dependientes del espacio natural; epistemologías; técnicas; cultura y forma de comprensión de la realidad, que se niegan a desaparecer dentro del proceso de homogenización propiamente moderno.

¿Puede hablar la naturaleza? Si admitimos que es posible trasladar la pregunta que hiciera Spivak (1988) al problema de la naturaleza, nos encontramos indudablemente frente a una provocación epistemológica, que en última instancia es también política. La pregunta en sí misma abre la necesidad de considerar,

---

\* Candidato a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, investigador y estudiante en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal y Maestro en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

<sup>1</sup>*Ethos*, palabra de origen griego, se entiende tanto como "refugio", como "modo de ser", "comportamiento" o "actitud".

como punto de partida, al menos tres problemas: la posibilidad de descentrar aquello que pensamos sobre el sujeto, la necesidad de repensar el concepto de subalternidad y, finalmente, las condiciones de posibilidad de su representación. Esto a razón de que aquello que consideramos como "naturaleza" o "espacio natural" ha estado sometido a lo que parece un proceso tendencial y constante de objetivación (de "desencantamiento del mundo" retomando a Weber), que se acentúa particularmente desde la expansión colonial de la modernidad europeo-occidental. Dicho proceso -determinado por la efectividad de un tipo de racionalidad científico-técnica-<sup>2</sup>, actualiza un conjunto de relaciones prácticas entre el ser humano y la naturaleza, de un conjunto de otras formas posibles.

Siguiendo a Marx, en el acto de transformación de la naturaleza exterior el sujeto social se transforma también a sí mismo en su interioridad, refundándose además las condiciones y códigos de su propia sociabilidad. No obstante, la evolución histórica de esta relación entre el ser humano y la naturaleza mediada por el trabajo, ha estado además determinada en su sentido y horizonte por otro fenómeno propio de la modernidad: la creciente subsunción de la *forma natural de reproducción social*<sup>3</sup> (en la que mediante la apropiación a través del trabajo se producen y consumen valores de uso) a la lógica del valor que se auto-valoriza o – en términos más sintéticos-, la forma específicamente capitalista de reproducción de la riqueza social.

A partir de lo anterior, puede afirmarse que no solamente el sujeto social es transformado, sino también lo que podríamos denominar como *sujeto natural*,

---

<sup>2</sup> Como sostiene Donna Haraway: "La ciencia se ocupa del conocimiento y del poder. En estos tiempos, la ciencia natural define el lugar del ser humano en la naturaleza y en la historia y provee los instrumentos de dominación del cuerpo y de la comunidad. Al construir la categoría naturaleza, las ciencias naturales imponen límites a la historia y a la formación personal". (Haraway, D. (1995), *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Feminismos*, Ediciones Cátedra, Valencia, pág. 72).

<sup>3</sup> Para el filósofo Bolívar Echeverría, la *forma natural de la reproducción social* es "una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica" que acompaña constantemente a todas las sociedades humanas, teniendo como meta la imagen de la sociedad como "totalidad cualitativa" (Echeverría, B. (1984), "La forma natural de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, editorial Era, México DF, julio-diciembre, pág. 33).

admitiendo que la naturaleza sufre también un proceso de re-totalización por medio de la práctica. La naturaleza en este sentido deja de ser aquello que “no puede ser producido”<sup>4</sup>, alterándose el propio código fundamental de su metabolismo<sup>5</sup>. Para Lefebvre, durante la modernidad capitalista la historia humana ha atravesado por una transformación radical. La producción no se realiza ya únicamente *en* el espacio, sino que el espacio mismo es pensado y producido como una de las consecuencias del desarrollo de las fuerzas productivas. A partir de esta hipótesis, Lefebvre intenta examinar el tipo de relaciones que se desprenden de la configuración de una socio-espacialidad capitalista, que no se encuentra exenta de las propias contradicciones internas a dicho modo de producción. El espacio tiene su propia dimensión y es producto social en cuanto involucra la asignación de lugares más o menos específicos a las relaciones que intervienen en el proceso productivo, de las cuales también se extrae *plusvalor*. Por ejemplo, relaciones bio-fisiológicas entre los sexos, las edades, la organización de la familia y, en sí, las propias relaciones de producción contenidas en la división del trabajo y su organización<sup>6</sup>; a la cuales –ampliando esta concepción– habría que añadir la configuración espacial a partir de relaciones coloniales/razales. El espacio no solamente se soporta y está permeado por dichas relaciones y prácticas sociales, sino que a su vez las reproduce a medida que se reproduce también a sí mismo en una interrelación dialéctica.

---

<sup>4</sup> Smith, N. (1984), *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space*, University of Georgia Press, pág. 49.

<sup>5</sup> La escala de esta “producción social” de lo natural es tal, que en la actualidad existe un debate sumamente amplio con respecto al concepto de “*Antropoceno*” (sugerido por el químico y premio Nobel Paul Crutzen en el 2002), y su utilidad para definir el impacto de la actividad humana en una escala de era geológica y climática de al menos los últimos 10.000 años. Sobre lo anterior, otros investigadores como Malm y Hornborg (2014) sostienen que la narrativa sobre el Antropoceno adolece de errores analíticos y no puede aplicarse a la historia de la especie en su conjunto. La devastación ecológica actual estaría más bien ligada a la producción industrial capitalista propiamente moderna y la sobreutilización de combustibles fósiles (Malm, A., Hornborg, A. (2014), “The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative”, en *The Anthropocene Review*, vol, I., pp. 62-79.

<sup>6</sup> Lefebvre, H. (2009), *Space, State, World. Selected Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pág. 186.

En cuanto al espacio natural, Lefebvre advierte sobre su retroceso irreversible aunque permanece en la base del proceso social y tiene una historicidad. La naturaleza es reducida a los materiales sobre los cuales operan las fuerzas productivas, por tanto convertida en mercancía con un valor de cambio. El espacio en sí mismo es pulverizado por las distintas formas de apropiación privadas que lo cercan y subdividen fragmentariamente, aniquilando a su vez otro tipo de prácticas socio-espaciales ancladas en lo colectivo-comunal. La ciudad burguesa es el ejemplo máximo de espacialidad capitalista, que entra en contraposición a una espacialidad rural a la cual coloniza y expolia. Lo rural (y lo natural) termina convirtiéndose, si seguimos a Lefebvre, en un "gueto" sobredeterminado e integrado en la lógica expansiva de lo urbano.

Para Certeau, la ciudad se define por la posibilidad de triple operación que se funda en un tipo de discurso utópico-urbanístico: 1. La producción de su propio espacio a partir de una organización racional que debe reprimir todas las *poluciones* físicas, mentales y políticas que puedan comprometerla; 2. La sustitución de un sistema temporal sincrónico por las resistencias ofrecidas por la tradición de estrategias científicas univocas, que se posibilitan a partir de un aplastamiento de todos los datos sobre una proyección plana, y reemplazan las tácticas de sus usuarios que "toman ventaja" de un cierto cumulo de oportunidades; y, 3. La creación de un sujeto anónimo y universal que es la ciudad en sí misma<sup>7</sup>. Para Certeau la ciudad es un espacio construido disciplinariamente, con una organización geométrico-geográfica articulada desde la idea de panóptico. Sin embargo, es posible localizar las prácticas cotidianas que se oponen a esta construcción y que refieren a otro tipo de operaciones espaciales, es decir, a otra experiencia de lo espacial, de tipo "antropológica", poética y mítica<sup>8</sup>. Si las prácticas espaciales estructuran secretamente las condiciones determinantes de la vida

---

<sup>7</sup> De Certeau, M. (1988), *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, pág. 94.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 93.

social, entonces ellas mismas se convierten en un “lugar de enunciación”, en un aparato de significaciones, esto es, en un “lenguaje.”).

Volviendo al problema específico de la naturaleza, para el geógrafo Neil Smith, bajo la estructuración capitalista moderna, ella también es producida social e históricamente. En este proceso acontece a razón de un tipo de enajenación ideológica derivada de la enajenación general que se despliega en la producción capitalista, pero que alcanza lo que aquí podríamos denominar como “oclusión ontológica”: aquello que entendemos como naturaleza se convierte en una realidad externa, meramente objetual y despojada de la interrelación con la vida humana. En este sentido, la naturaleza se encuentra también marginalizada de lo político, a partir de un discurso y prácticas de dominación socio-natural. Siguiendo a Marx (para quien existe una simbiosis dialéctica entre lo social y lo natural y que sostenía que la explotación de los trabajadores es a la par de la explotación del suelo); Smith concluye que esta separación entre sociedad y naturaleza se traduce en la dominación de la naturaleza y la expansión de las inequidades sociales<sup>9</sup>. El proceso capitalista de apropiación de la riqueza solo ha sido posible a partir de efectuar esta separación, que se encuentra insertada dentro de la lógica general de oposición entre el campo y lo rural como espacio natural, y lo urbano como lugar de condensación de las relaciones capitalistas de producción.

### ***Kawsak Sacha* o Selva Viviente: la posibilidad de otro concepto de espacio natural.**

En el sur de la amazonia ecuatoriana y a orillas del río Bobonaza, se encuentra la Sarayaku, comunidad indígena kichwa que se autodenomina a sí misma como “el pueblo del medio día”. Se trata de un territorio donde han existido diversos tipos de intervención colonial desde el siglo XVII(misiones religiosas, extracción de

---

<sup>9</sup> Op. Cit. Smith, N., *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space.*

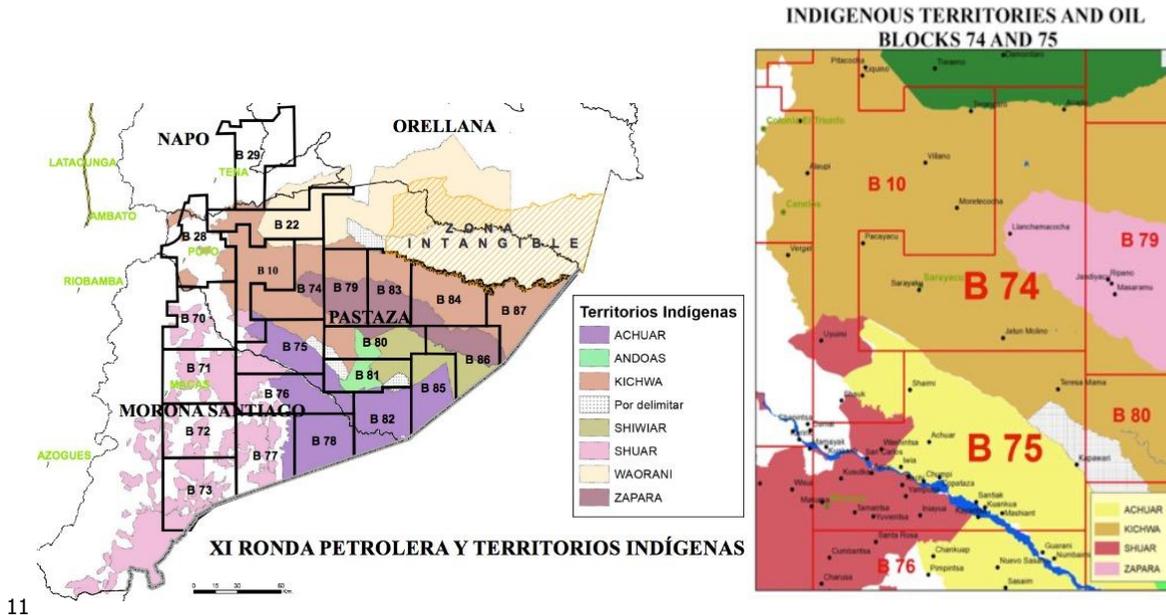
caucho) hasta la primera mitad del siglo XX con la llegada de la empresa Royal Dutch Shell. En tiempos más recientes, después de un arduo proceso de movilización y lucha que se intensificó en 1992 (año en que se realizaban las celebraciones oficiales del V centenario del “descubrimiento” de América), la comunidad obtuvo reconocimiento y escrituras por parte del Estado ecuatoriano sobre un territorio de 135.000 hectáreas compuestas en su mayoría por bosque primario. Desde entonces ha intentado construir su proyecto de vida, fundamentado en los principios del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir. Uno de los rasgos fundamentales de Sarayaku, es que ha logrado construir un sistema de gobierno basado en paradigmas autonómicos, lo cual ha colocado a la comunidad en un escenario de conflicto permanente, tanto con la industria petrolera como con el Estado ecuatoriano. La historia reciente de este conflicto remite a las distintas formas de violencia material y simbólica que son propias a la matriz colonial, pero también al apareamiento de nuevas formas de resistencia y lucha desde lo comunitario.

En la segunda mitad de la década de los noventa (1997), el gobierno ecuatoriano concedió permiso a la compañía argentina CGC (Compañía General de Combustibles) para realizar tareas de prospección petrolera dentro del territorio de la comunidad. La espacialidad de la amazonia ecuatoriana, uno de los territorios de mayor biodiversidad del planeta y hogar de numerosos pueblos y nacionalidades indígenas, se encuentra determinada por la superposición de distintas fronteras artificiales imaginadas a partir de la explotación de petróleo y minerales. Esta geografía política colonial impuesta por la cartografía extractiva, implica formas de “*desocialización del territorio*”<sup>10</sup> operando como un lenguaje en el que se cosifican relaciones de poder, congelando las formas de interrelación social dentro de líneas arbitrarias. Siguiendo esta idea y recordando a Lefebvre y Smith, la representación cartográfica -en este caso desde el extractivismo-, expresa en términos visuales

---

<sup>10</sup> Harley, J. B. (1988), “Maps, knowledge and power”, en *The Iconography of Landscape*, Cambridge University Press, pág. 303.

aquella condensación enajenante de relaciones sociales que está contenida en la producción capitalista del espacio. Sin embargo, parafraseando la vieja frase de Korzybski, *el mapa no es el territorio*.



11

Los pueblos indígenas amazónicos jamás fueron consultados acerca de este tipo de intervención violenta, tal como se exige en la Constitución de la República del Ecuador y en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Es así que en lo posterior a la concesión del permiso de prospección, la compañía inició en 2001 sus operaciones en el territorio comunitario de Sarayaku mediante el despliegue de un equipo de técnicos petroleros y seguridad armada. La prospección petrolera de este tipo se realiza usualmente a través de la detonación de cargas explosivas<sup>12</sup> en los suelos, técnica particularmente invasiva en un espacio natural frágil como es la selva, que además está habitado por

<sup>11</sup> Mapa 1: distribución de los bloques petroleros en la amazonia sur de Ecuador y su superposición sobre los territorios indígenas de acuerdo a la onceava ronda de licitaciones petroleras. Mapa 2: Bloques 74 / 75 y territorios indígenas. Sarayaku se encuentra en la parte inferior del bloque 74. Fuente: Fundación Pachamama ([www.pachamama.org](http://www.pachamama.org)).

<sup>12</sup>El tipo de explosivo que se utilizó es conocido como pentolita y tiene un alto poder destructivo. Luego de la resistencia de la comunidad, CGC abandonó alrededor de 3.000 libras de explosivo que quedaron enterradas en medio de la selva.

comunidades humanas que dependen de ella. Al mismo tiempo, la compañía inicia un proceso de lo que en el argot de la industria petrolera se conoce como "relaciones comunitaria". Existe una larga experiencia de los pueblos indígenas con respecto a este modelo de intervención destinado a convencer a las poblaciones de los supuestos beneficios de la actividad extractiva. El modelo de relaciones comunitarias de las empresas petroleras en Ecuador tiene como antecedente la acción de misiones evangélicas e instituciones de enseñanza de la lengua como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Desde su llegada en 1953, el objetivo del ILV fue "pacificar a los indígenas, cristianizarlos y civilizarlos"<sup>13</sup>. El ILV sirvió como punta de lanza para el ingreso de las compañías en los territorios indígenas amazónicos. La colonialidad de las relaciones comunitarias se expresa en el tipo de acuerdos a los que se llegaba entre las compañías y los pueblos indígenas. Por ejemplo, en el acuerdo entre la compañía italiana Agip y el pueblo Huaorani en 1991 (pocos meses después del campeonato mundial de fútbol realizado en Italia en 1990), la empresa otorgó a la comunidad

un balón de fútbol, dos pitos, la asignación máxima a una escuela por 3.500 dólares y a cambio la comunidad se hace responsable de "cualquier daño a terceros o daños al medio ambiente"<sup>14</sup>.

Ante la agresión de la compañía y violación de sus derechos fundamentales, la comunidad de Sarayaku declaró la emergencia en el año 2002 y pasó a organizar la resistencia. Una de las primeras acciones fue detener a los técnicos y cuerpo de seguridad de la empresa, confiscando armamentos y explosivos. Así mismo construyó varios campos por la paz y por la vida, que se situaron en los espacios que estaban siendo intervenidos por la empresa. El Ejército Ecuatoriano intentó mediar y recuperar el armamento de la empresa, que se hallaba ahora en manos de la comunidad. La comunidad se negó sistemáticamente a la devolución de las

---

<sup>13</sup> Trujillo, P. (2001), *Salvajes, civilizados y civilizadores. La amazonia ecuatoriana. El espacio de las ilusiones*, FIAAM-Abya Yala, Quito, pág. 85.

<sup>14</sup> Martínez, E. (2003), "¿Cuánto cuesta la vida?", en *El oriente es un mito. Segundo foro de ecología y política*. Ediciones Abya-Yala, Quito, pág. 136.

armas e imágenes de “indígenas armados” circularon por el país, recordando el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México. Para el mes de mayo del 2003, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) emitió medidas cautelares a favor de la comunidad, reconociendo la importancia especial que para ella tiene la relación con su territorio.

El Estado ecuatoriano desconoció estas medidas y el conflicto escaló cuando la compañía bloqueó el acceso fluvial a la comunidad por la cuenca del río Bobonaza, mientras presionaba a la comunidad a desistir de acciones legales y admitir la explotación de petróleo en su territorio. El conflicto se mantuvo latente por varios años y a mediados del 2005, la CIDH ratificó las medidas de protección y ordenó el retiro de los explosivos abandonados por la compañía. Finalmente, en julio de 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió el fallo final sobre el caso, dictaminando que el Estado ecuatoriano era responsable de no haber realizado un proceso de consulta previa, de acuerdo a la Constitución vigente y estándares internacionales. Además, sentenció que el Estado era responsable de haber violado los derechos de la comunidad, sus territorios ancestrales e identidad cultural, al no haber provisto de protección legal y haber puesto en peligro la vida e integridad de la comunidad.

Durante todo este periodo de resistencia, Sarayaku se vio en la necesidad de iniciar un proceso de formulación de aquellos principios filosóficos que dan forma a su cosmovisión, relación con el espacio natural y proyecto de vida. Dicho proceso reflexivo continúa hasta el día de hoy y se construye a partir del *Sumak Kawsay*, pero especialmente en torno al concepto de *Kawsak Sacha* o Selva Viviente. En la definición de la comunidad, algunos de los principios del Sumak Kawsay son: 1. Tener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegure la soberanía alimentaria; 2. Un sistema organizacional propio, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades indígenas; y 3. Defender el

conocimiento ancestral y mantener las prácticas de las costumbres tradicionales para fortalecer una identidad propia.

De ellos se desprende el concepto de Kawsak Sacha, que remite al

espacio de vida de todos los seres de la selva, desde los seres más infinitesimales hasta el más grande y supremo, incluyendo a los mundos animal, vegetal, mineral, cósmico y humano<sup>15</sup>.

Se trata de un concepto de espacio territorial trascendental y también zona de transmisión de los conocimientos del *Yachay* (ciencia- sabiduría) donde los *Yachak* (sabios o chamanes), al entrar en contacto con la realidad espiritual de espacios comprendidos como *vivientes*, penetran en el mundo de la sabiduría y en otra cosmovisión "sublime". Ello se traduce en otro tipo de aprendizajes para la existencia comunitaria en la selva, que fundamentan la plataforma de lucha en defensa de su modo de vida:

Desde su existencia, las Naciones Originarias amazónicas han adoptado un sistema de vida en estrecha convivencia con la naturaleza. No se trata de una relación simplemente romántica, paisajística o estética, sino de una verdadera encarnación en sus corazones y espíritus que proporciona los comportamientos y conductas vitales a cada uno de ellos y a los seres vivos que les rodean. Esta filosofía de vida armoniza el equilibrio de los ecosistemas y les permiten mantener sus raíces culturales, perpetuar su ciencia, mantener su identidad y permanecer como pueblo<sup>16</sup>.

## Conclusiones

La pregunta que ha intentado abordar este ensayo es si la forma de reproducción social anclada en lo común (es decir, orientada bajo principios diferentes a los de la valorización del valor y su consecuente estructuración socio

---

<sup>15</sup> Comunidad de Sarayaku (2013), *Declaratoria del Kawsak Sacha – Selva Viviente de los territorios de las Naciones Originarias del Centro Sur Amazónico*, pág. 6. Disponible en la página [www.sarayaku.org](http://www.sarayaku.org).

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pág. 7.

espacial) puede *desacumularo descondensar* el espacio (entendido como reificación del trabajo muerto bajo las relaciones capitalistas de producción). La propuesta de *Kawsak Sacha* (Selva Viviente) esbozada por la comunidad de Sarayaku, podría incluir un camino alternativo para pensar otras formas de inscripción del código vital de los pueblos sobre el espacio natural. Ante todo, *Kawsak Sacha* tiene que ver con una afirmación de la espacialidad natural más allá de lo objetual (que es mucho más que una especie de reencantamiento romántico del mundo), pero también de la defensa de relaciones, prácticas y experiencias que son producidas desde lo común.

Por una parte, el concepto de lo común implica, en primer lugar, el espacio en el que se realiza la forma natural de reproducción social, anclada en el acceso colectivo y libre a los bienes comunes naturales y su apropiación mediante el trabajo. Algunos ejemplos de los bienes comunes naturales podrían ser la tierra, los bosques y selvas, los ríos y mares. Pero de manera ampliada, podríamos también hablar de bienes comunes al referirnos a los distintos conocimientos y sus prácticas, e inclusive los derechos e instituciones que se desprenden de las luchas y conquistas colectivas históricas. Al mismo tiempo y en segundo lugar, los comunes también son aquellos sujetos colectivos que son objeto de despojo o privatización y que entablan diversas formas de resistencia y solidaridad<sup>17</sup>. A las formas de acción del sujeto comunal, tanto en forma de reproducción social como resistencia, corresponde un verbo: "comunalizar." Por tanto es posible proponer que la producción social del espacio natural a partir de lo comunitario, es una *contra producción* que coexiste y se opone a la subsunción real del espacio al capital.

De la concepción de Sarayaku, se desprende que *Kawsak Sacha* o Selva Viviente es aquello que se halla completamente fuera de toda racionalización, cálculo matematizante y organización espacial a partir del poder panóptico del capitalismo

---

<sup>17</sup>Linebaugh, P. (2014), *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*, PM Press, Oakland, pp. 43-59.

extractivo colonial moderno. Se trata de un concepto que abre una serie de desafíos la hora de repensar el espacio natural. Solo existen dos alternativas de aproximación: la devastación natural que proviene de la reconfiguración del espacio natural como “gueto”<sup>18</sup>, producida por la expansión de las fronteras urbanas y el extractivismo; o formas de coexistencia propuestas, como en este caso, desde los pueblos ancestrales y sus lógicas de reproducción socio-espacial desde lo común.

La separación del ser humano con respecto a lo natural, en cuanto lugar de realización del metabolismo social-natural, remite a un proceso de enajenación ideológica y oclusión ontológica, sustentada en formas de dominación y subalternización material. No obstante, otro tipo de prácticas y relaciones con el mundo natural como las que aparecen en la cotidianidad de la vida en Sarayaku, constituyen lugares de enunciación diferentes que permiten el florecimiento de otras experiencias de la espacialidad y, por tanto, de otros lenguajes. Y es a partir de ahí que podemos asumir que la naturaleza, como otredad subalternizada que no puede separarse de quienes habitan *en* y *con* ella, puede hablar como *sujeto*. En palabras de Franco Viteri, dirigente histórico de Sarayaku: “la resistencia de los pueblos indígenas contra el sometimiento espiritual y territorial no es nueva, lleva 500 años y eso nos ha dado mucha fuerza y dignidad”.<sup>19</sup>

Siguiendo a Certeau, estas experiencias distintas de espacialidad pueden considerarse como mítico-poéticas y permiten la elucidación de prácticas que se realizan desde otras subjetividades, que alimentan también una posición política de

---

<sup>18</sup>Un estudio reciente sobre la expansión de los procesos de urbanización planetaria y extractivismo hacia el interior de la amazonia ecuatoriana sostiene la hipótesis de que no acontecen con el fin de integrar completamente su población como fuerza de trabajo dentro de la producción global de *plusvalor*, “sino solo *para sacarlos fuera del camino*, para que los recursos puedan ser extraídos y enviados a los circuitos que dan vida al capital como forma abstracta de dominación” (Wilson, J., Bayón, M., Diez, H. (2015), “Posneoliberalismo y urbanización planetaria en la amazonia ecuatoriana”, en *Revista Economía*, vol. 67, núm. 105, pág. 46).

<sup>19</sup>Viteri, F. (2003), “La resistencia espiritual ha sido un baluarte”, en Op. Cit. *El oriente es un mito*, pág. 69.

resistencia. Estas se encuentran reprimidas en el espacio urbano, pero en la proximidad de lo natural adquieren mayor consistencia. Finalmente, *Kawsak Sacha* traslada el problema del espacio hacia representaciones de la realidad inmaterial de lo simbólico que no son cartografiables, y a dimensiones trascendentales de la temporalidad, cuya experiencia es incuantificable. En este punto vale la pena recordar que para Lefebvre el espacio es valor de uso, pero sobre todo lo es el *tiempo*. El tiempo es el valor de uso fundamental y ha desaparecido en el espacio social que se construye en la modernidad, excepto como tiempo de trabajo. Esto, a razón de que "el espacio económico subordina al tiempo, mientras que el espacio político lo erradica porque es una amenaza para las relaciones de poder existentes"<sup>20</sup>. Resistiendo desde otra experiencia del tiempo y una relación profunda con el territorio, en la comunidad de Sarayaku, el pueblo del medío día, encontramos inspiración para pensar alternativas en medio de la actual radicalización de la devastación del mundo natural.

---

<sup>20</sup> Op. Cit. Lefebvre, H., *Space, State, World*, pág. 191.