

BUENOS VIVIRES Y TRANSICIONES

*la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa,
la vida buena, la vida en plenitud: convivir en armonía.*



Esta publicación es el resultado de la investigación *Comunicación para el Buen Vivir/Vivir Bien en América Latina (ABYA YALA). Hacia una construcción de diálogos interculturales*, financiado por la VII Convocatoria de sistema para el desarrollo y fortalecimiento de investigación en los grupos, 2018 de UNIMINUTO-SP.

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud: convivir en armonía* son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Está protegido por el Registro de propiedad intelectual. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía / Aura Isabel Mora, Atawallpa Oviedo Freire, Andrés Avella...[y otros 8.]. Bogotá: 2020. Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.

ISBN: 978-958-763-409-9

281 p.: il.

1.Socialismo -- Investigaciones -- América Latina 2.Calidad de vida -- Estudio de casos -- América Latina 3.Sociología -- América Latina 4. Responsabilidad del estado – Investigaciones 5.Capitalismo -- Estudio de casos i.Oviedo Freire, Atawallpa ii Avella, Andrés iii.Vega Sillo, Elisa iv.Campuzano Rodríguez, Catalina v.Simbaña Pillajo, Fredy vi.Sánchez, Jorge Helberth vii.Plaza Zuñiga, Jeannette viii.Giraldo, Omar Felipe ix.Lora, Patricia x.Solano Salinas, Rigoberto

CDD: 320.531 B83b BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 99563

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bibi99563>



Presidente del Consejo de Fundadores

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Rector Sede Principal

Jefferson Enrique Arias Gómez

Vicerrector Académico Sede Principal

Nelson Iván Bedoya Gallego

Director de Investigación Sede Principal

Alirio Raigozo Camelo

Directora General de Publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Coordinador de publicaciones Sede Principal

Jonathan Alexander Mora Pinilla

Decana Facultad de Ciencias de la Comunicación

Eliana del Rosario Herrera

Autores

Aura Isabel Mora
Atawallpa Oviedo Freire, Andrés Avella, Elisa Vega Sillo, Catalina Campuzano Rodríguez, Fredy Simbaña Pillajo, Jorge Helberth Sánchez, Jeannette Plaza Zuñiga, Omar Felipe Giraldo, Patricia Lora y Rigoberto Solano Salinas

Corrección de estilo

Elvira Lucía Torres

Diseño y diagramación

Sandra Milena Rodríguez Ríos

Impresión

Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.S.

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Primera edición: 2020

200 ejemplares

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Calle 81 B No. 72 B - 70

Bogotá D.C. - Colombia

2020

ÍNDICE

Prólogo		7
Introducción		13
Capítulo 1.	Buen vivir, convivir en armonía: paradigma no capitalista <i>Aura Isabel Mora</i>	25
Capítulo 2.	El desmoronamiento de la creencia en el Estado: buen vivir y autonomía de los pueblos <i>Omar Felipe Giraldo</i>	55
Capítulo 3.	Caminando de la mano de otros buenos vivires en el sureste mexicano: <i>del lekil kuxlejal</i> a diversas prácticas de construcción de otros mundos posibles <i>Rigoberto Solano Salinas</i>	87
Capítulo 4.	Miradas comunitarias del <i>sumaq kawsay</i> en el Athun Ayllu Amarete <i>Elisa Vega Sillo</i>	141
Capítulo 5.	Buen vivir: primer pensamiento interamericano <i>Atawallpa Oviedo Freire</i>	153
Capítulo 6.	Revitalización cultural después del Machakutik para el buen vivir comunitario y educativo <i>Freddy Simbaña Pillajo</i>	175
Capítulo 7.	Un marco para pensar las transiciones a otros mundos posibles <i>Jorge Helberth Sánchez, Andrés Avella, Patricia Lora</i>	211
Capítulo 8.	La vida dulce y la comunicación cósmica Co-Co <i>Jeannette Plaza Zúñiga, Catalina Campuzano Rodríguez</i>	245
Conclusiones		279

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.1.	Comunidad de la nación Kallawaya	42
Figura 1.2.	Poblado de la nación Kallawaya	45
Figura 1.3.	Taller. Autoridades de la nación Kallawaya	49
Figura 8.1.	Mapa Linea Negra	251
Figura 8.2.	La rana cósmica	254
Figura 8.3.	Alegoría de la limpieza de un ojo de agua	256
Figura 8.4.	Representación gráfica de la autosimilitud simple	260
Figura 8.5.	Originario identificando la correspondencia entre el filo de la montaña y el equinoccio	260

LISTA DE TABLAS

Tabla 1.1.	Características de los paradigmas occidentales y del paradigma Abya Yala	34
Tabla 1.2.	Elementos del paradigma del convivir en armonía	50
Tabla 2.1.	Cambios en el discurso político	60
Tabla 2.2.	De las necesidades a las funciones sociales	79
Tabla 7.1.	Marcos teóricos y de acción del Sur y del Norte globales	222

PRÓLOGO

Una parte considerable de quienes pretenden superar este sistema hace hincapié en construir o diseñar “alternativas”: al capitalismo, al neoliberalismo, al cambio climático, a la crisis hídrica, a lo que se pueda imaginar. Estoy convencido que ese no es el camino, ya que, supone delinear un cuerpo de ideas que luego serán aplicadas en la realidad concreta, por personas que no tienen la menor intención de poner en riesgo su situación personal, desde una vida confortable hasta la integridad física. Algo así nunca ha funcionado en la historia y no es plausible que puede hacerlo ahora.

Falta nos hace, y de modo urgente, vivir de otro modo, relacionarnos de maneras distintas, con base en la reciprocidad, la ayuda mutua, el hermanamiento y el trabajo comunitario, prácticas que los pueblos originarios denominan *minga* y *ayni*, entre otras. Esto implica colocarnos lejos de los modos coloniales y patriarcales, del consumismo depredador y de la acumulación de bienes materiales. Para dar ese paso no es necesario un cuerpo teórico racional, con una lógica interna implacable. Transformarnos creando otros mundos, no es cuestión de teorías, sino de afectos y sentimientos, de voluntad y decisión para afrontar los inevitables riesgos que conlleva.

Hace algo más de una década, en la periferia de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), conocí al entonces vicepresidente de la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano. Se trata de un hombre joven y corpulento, de nombre Subi, perteneciente al pueblo Ayoreo, nómadas de tierras bajas asentados en el Chaco boliviano y paraguay. Fueron contactados recién en 1940 por misioneros católicos y evangélicos a requerimiento del Gobierno boliviano, que estaba empeñado en la construcción de un ferrocarril para alfombrar el avance de la explotación de petróleo y de la ganadería. En consecuencia, apenas quedan unos tres mil ayoréode, todos ellos sedentarios sin territorio propio.

Ante la pregunta sobre las características de su pueblo, hilvanó una historia familiar vivida poco antes con sus vecinos. “Jonatan compró un tractor para cultivar sus tres hectáreas con maíz, con la esperanza de venderlo y ganarse buen dinero. Con ansiedad esperaba el momento de levantar la cosecha. Cuando llega el día, sin decirle nada, su padre invita a toda la familia, a los vecinos y a los amigos para levantar juntos la cosecha al viejo estilo, trabajando y celebrando. Durante el trabajo reparten el maíz entre todos los presentes como suelen hacer los ayoreos. Al final de la jornada, entre todos consumieron dos hectáreas. A Jonatan le quedó solo una hectárea. Lloro de rabia por la actitud de su padre”.

Subi deja que un largo silencio se encargue de “explicar” lo evidente. En su propia familia habían quedado enfrentados dos modos de vida: el de la acumulación y el del “buen vivir”, el del progreso individual y el de la reciprocidad y el reparto de bienes. Por supuesto que Subi no menta el buen vivir, porque su modo de pensar/actuar está muy lejos de conceptualización alguna. Pero sabe y siente de qué se trata.



Hay miles de ejemplos a mano de gentes que han sido capaces de vivir de otros modos. ¿De dónde salen sus pensamientos? Constantino Lima, quien “redescubrió” la whipala y es uno de los creadores de la corriente política conocida como *katarismo*, lo explicó sin vueltas en un comedor de El Alto: “Mis ideas no provienen ni de la derecha ni de la izquierda. Vienen por mi padre, por mi madre, y la transmisión verbal de los abuelos, tatarabuelos; pero también las pajas hablan, los árboles hablan, los ríos hablan, las rocas hablan, en fin, los animales nos hablan, los apus, los chullpas hablan. De niño escuchaba la naturaleza”.

Es necesario y urgente colocar el buen vivir en su lugar, ponerlo nuevamente de pie porque las academias y las izquierdas lo han puesto patas arriba, como si fuera una teoría que prescribe comportamientos y formas de actuar, casi como un manual de autoayuda. El buen vivir no tiene la menor relación con los modos capitalistas y coloniales que ponen el centro en la economía y los bienes materiales o en la acumulación de riquezas y el desarrollo. Buen vivir no es vivir mejor si por ello se entiende tener más objetos, sino vivir en armonía con todos los seres, humanos y no humanos. Porque lo que necesitamos es una vida digna, capaz de reproducirse y perpetuarse manteniendo los equilibrios que la hacen posible.

No me corresponde explicar de qué se trata, porque allí están los pueblos originarios para enseñarlo a través de sus vidas cotidianas, y en este libro hay varios textos interesantes que abundan en ello desde miradas diversas. Rescatar el buen vivir de las garras del Estado y de la izquierda electoral y estadocéntrica es uno de los méritos mayores de los trabajos que se despliegan en las páginas siguientes. Recuperar la vida sencilla, que esos sectores identifican con pobreza porque no gira en torno al consumo, es tarea urgente tanto para salir del capitalismo como para evitar una catástrofe ambiental, o una guerra nuclear, a las que nos conduce el caos sistémico en curso.



A mi modo de ver, el buen vivir ha sido cooptado y neutralizado por el mercado y el Estado, a través de su institucionalización y codificación de leyes y constituciones. Así como el mercado es capaz de integrarlo todo para convertirlo en mercancía, desde la imagen del Che hasta la espiritualidad popular, el pensamiento crítico hace una operación similar: adopta fragmentos e ideas de los pueblos originarios para incorporarlos a su modo de hacer, aunque en el camino se deformen de tal manera que terminen perdiendo toda relación con sus matrices originarias.

Este modo de operar consigue “hacer como” si se abrieran nuevos horizontes, ofreciendo a los militantes de la izquierda una supuesta renovación del pensamiento crítico. Semejante pragmatismo ayuda, o eso creen, a salir del atolladero y a disimular los evidentes fracasos de los gobiernos progresistas. La estatización del buen vivir ha sido una obra maléfica del progresismo en su versión “socialismo del siglo XXI”. El progresismo, fuera de discusión, ha hecho bastante más por los sectores populares que los conservadores neoliberales, por mucho que lo podamos criticar. Sin embargo, la operación de apropiación del buen vivir, entre otras en las que podemos incluir la noción de socialismo, implica un daño mayor y de larga duración para el proyecto emancipatorio. De ahí la urgencia del rescate.

En primer lugar, no creo que sea necesario traducir las formas de vida y los pensamientos andinos en clave de la racionalidad moderna/occidental/capitalista, operación que resulta imposible sin deformar y neutralizar la originalidad y la creatividad de lo andino. La traducción es un arte, no una operación científica. En ese arte, tenemos algunos maestros, como los subcomandantes zapatistas Moisés y Galeano, ya que, los mapuches, por ejemplo, son tan ajenos a la cultura hegemónica que no tienen el menor empeño en traducirnos nada, quizá porque no se consideran parte de ningún Estado nación.



En este arte de tejer lenguas y culturas, podemos inspirarnos en el magnífico José María Arguedas, quien para traducir lo quechua al castellano dejó su vida y su salud en la creación de una literatura completamente nueva. Tan nueva que la izquierda de la época no pudo comprenderla y, en su peor versión eurocéntrica, la despachó como “provinciana”. Arguedas era un hombre de dos mundos, piel blanca y corazón indio, quizá por eso vivió al borde del abismo, y se desbarrancó, dejándonos un legado que aún cuesta reconocer y adoptar. Pero, ¿puede crearse algo nuevo sin poner en juego la piel y el calorcito del confort?

Aunque la personalidad de Arguedas fue tan excepcional como su vida, tenemos algunos ejemplos que enseñan la posibilidad de ir más allá de pensamientos y actitudes coloniales, incluso entre las izquierdas y los varones blancos de ascendencia europea. Para pensar en un sentido emancipatorio, en el ocaso de la civilización occidental, es más productivo el barro pegado a nuestros pies que la comodidad del escritorio; mientras el segundo nos conecta con las pesadillas del sistema, el primero puede abrirnos a sentimientos libertarios. Quienes no somos originarios y estamos moldeados por la cultura colonial/capitalista/patriarcal, podemos hacer el ejercicio de humildad, como tantos otros lo han hecho, de dejarnos permear para comprender aquello que no está inscrito en los códigos heredados. Bruno Traven y Pierre Clastres son dos buenos ejemplos de esa posibilidad, que pasa siempre por salirnos de nuestra zona de confort para empaparnos de realidades que nunca terminamos de conocer, pero que podemos nombrar como “desalienaciones colectivas”, siguiendo a la amauta Silvia Rivera Cusicanqui.

Con el buen vivir ha sucedido algo similar que con las *Tesis sobre la historia* de Benjamin: fueron interpretadas según los cánones del pensamiento hegemónico. En su octava tesis, nos dice que la tarea



del día consiste en “promover el verdadero estado de excepción”, porque esa actitud “mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”. En una situación en la que su vida estaba en peligro, cuando todas sus certezas se habían rendido, Benjamin nos ilumina al asegurar que solo si aprendemos a vivir a la intemperie, por fuera de las protecciones estatales, obtendremos los recursos éticos, organizativos y políticos para enfrentar al enemigo. Es una invitación a revolucionar nuestra cultura política, a salirnos de los paraguas institucionales.

No tengo la menor duda de que los sujetos del pensamiento crítico son los pueblos originarios en movimiento y los afrodescendientes. Los ejemplos anteriores solo pretenden mostrar que, aún quienes no pertenecemos a esos mundos, podemos mudar nuestras actitudes en comprensión y humildad, al igual que deberíamos hacer los varones ante la emancipación de las mujeres. No es una cuestión teórica ni moralista, sino rigurosamente pragmática: es en esos pueblos donde anida la capacidad de sacrificio que hemos perdido en el conformismo de la vida a la sombra del Estado y que el buen vivir nos invita a redimir.

RAÚL ZIBECHI

Montevideo, mayo de 2019



INTRODUCCIÓN

Buen vivir / vivir bien: entre crisis política y polifonía de voces subalternas y de movimientos sociales

Cuando iniciamos la investigación *Comunicación para el buen vivir en América Latina (Abya Yala): hacia una construcción de diálogos interculturales*, teníamos la idea de estar tras la búsqueda de los horizontes filosóficos y políticos de los pueblos originarios, pero nos encontramos con diversas formas de ver la propuesta del buen vivir, más allá de la herencia ancestral. El proyecto de investigación se propuso seguir la pista del buen vivir en tres países de América Latina, dos de ellos con un componente político muy alto, Bolivia y Ecuador —países que habían integrado los preceptos del buen vivir a sus constituciones políticas y, por ende, a la vida del común—, y México, específicamente en Chiapas, en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, donde los zapatistas han construido un ejemplo de proceso de resistencia a partir de una convivencia autónoma. Al llegar a nuestros territorios de indagación, nos encontramos con contextos más complejos de los que habíamos avizorado: Bolivia, Ecuador y México se encontraban en la revoltura de emociones políticas con cambios de presidentes y

en el contexto del giro de gobiernos llamados “progresistas” o “de izquierda” a gobiernos de derecha. Estos cambios políticos influenciaban de manera drástica las transformaciones en los discursos del buen vivir.

Precisamente, la visita a Quito coincidió con la terminación del gobierno de Rafael Correa y el inicio del gobierno de Lenin Moreno. Durante el mandato de Correa, se introdujo el discurso del buen vivir en el escenario político a través de la Constitución del 2008; mientras que, en la primera etapa del gobierno de Lenin Moreno, en el 2017, se sacó este tema de la agenda política. En Ecuador, los políticos, intelectuales indígenas, académicos y personas de la comunidad no quieren hablar del buen vivir; parece que, a partir de la inclusión del término dentro de la política pública, el buen vivir se desgastó de tal manera que se convirtió en un término saturado que perdió el sentido y, con el cambio de gobierno, dejó de ser un horizonte político. Como lo señala Atawallpa Oviedo Freire en el capítulo quinto de este libro, titulado “Buen vivir: primer pensamiento propio de Interamérica”:

El nuevo buen vivir ya no es de racionalidad indígena, sino del pensamiento de la nueva izquierda [...], fue reestructurado por pensamientos provenientes de corrientes marxistas y surgió así un buen vivir de izquierda que recogía, por una parte, el pensamiento indígena, pero principalmente el pensamiento crítico de Occidente, donde hay, en algunos casos, diferencias irreconciliables.

Así las cosas, en su opinión, el buen vivir fue solo un discurso político, pero no estaba entre los verdaderos intereses de sus líderes políticos. El asunto es que ahora, en el gobierno de Lenín Moreno, el tema del buen vivir no es un aspecto del cual ocuparse.



En Bolivia, a partir de la Constituyente del 2009, en la que por primera vez los indígenas tuvieron voz y voto, se reconoce la diversidad étnica del país y se parte de los postulados del buen vivir, que se convirtieron en emblema de la nueva Constitución, se dio el reconocimiento del pensamiento indígena en la construcción del país, en el liderazgo de Evo Morales y en el desarrollo de leyes importantes para las Américas y para el mundo, como la Ley 045 de 8 de octubre de 2010, conocida como la Ley contra el Racismo y toda forma de discriminación; la Ley 071 de 2010, conocida como Ley de Derechos de la Madre Tierra; y la Ley 300 de 2012 o Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Buen Vivir. Estas leyes generaron transformaciones para el país y fueron un referente importante para la región, además de mostrar una política pública de avanzada en el contexto político mundial.

Pero a nuestra llegada, el horizonte se había enrarecido, después del 21 de febrero de 2016, conocido como el 21F, cuando Evo Morales convocó a un referéndum constitucional en el que se consultó si se aprobaba o rechazaba su nueva postulación a la presidencia. Los resultados dieron por ganador al No, con el 51,3 % y como perdedor al Sí, con el 48,7 % de los votos. Aparecen, entonces, en 2018, debates y luchas jurídicas: por un lado, el presidente, que busca seguir en el poder y, por otro, el movimiento llamado 21F que, políticamente, busca hacer valer los resultados del referéndum, que pide se respete la decisión mayoritaria, y ante esta disputa, no se sabe qué pasará en el futuro con el proyecto político que se había consolidado alrededor del vivir bien. El 10 de noviembre de 2019 renuncia Evo Morales, luego que los militares le exigieran dejar el poder y, desde ese mismo día, al autoproclamarse como presidente Jeanine Añez, el país entra en una grave confrontación entre extremistas cristianos y pueblos originarios.



México, por su parte, eligió a un nuevo presidente durante nuestra visita, en medio de un gran descontento colectivo por la corrupción política— representada en buena medida por una gestión muy cuestionada del presidente Enrique Peña Nieto—, así como por la violencia desenfrenada (tanto la común como la derivada del narcotráfico), sumada a una molestia generalizada con el *statu quo* de una sociedad golpeada por profundas desigualdades. Así, el 1 de julio de 2018, Andrés Manuel López Obrador obtiene una victoria con más del 53 % de los votos, en una votación histórica que, de paso, le da un vuelco al sistema político dominante y le otorga al nuevo presidente de centroizquierda, un amplio mandato para reformar al país. Esperanza de un gobierno progresista, para muchos; pero, para otros, un gobierno con más de lo mismo.

En conclusión, atravesado por toda la coyuntura política, el buen vivir se había vuelto una categoría desgastada por el discurso político en los gobiernos de Bolivia y Ecuador. Las comunidades manifestaron abiertamente su opinión: “No queremos hablar de buen vivir, queremos hablar de convivir, de criar la vida, de convivir en armonía” (A. Huaqui Zoto, comunicación personal, 13 de junio de 2018), por lo que en los tres países las críticas a sus gobiernos se expresan en la idea de seguir siendo gobiernos extractivistas y desarrollistas.

Este trabajo reconoce las disputas y tensiones alrededor del buen vivir y que es necesario seguir en un debate permanente sobre el tema, pero también reconoce sus potencias y nuevos rumbos alrededor de los movimientos sociales.

En el primer capítulo “Buen vivir, convivir en armonía: un paradigma no capitalista”, se describe el funcionamiento del buen vivir en la cosmología andina, partiendo de la experiencia de la



nación Kallawalla y cómo esta produce la vida social y mantiene relaciones recíprocas con la naturaleza de la que hace parte fundamental. En ella, la premisa es convivir en armonía entre todos los seres del universo y el mundo está interconectado. Cabe aclarar que en la investigación no se ve a las comunidades indígenas de forma idealizada; son comunidades que también tienen sus dificultades y, por obvias razones, también han tenido, unas más que otras, influencias y consecuencias del capitalismo, que han provocado explotación, patriarcado y consumismo; pero, asimismo, es preciso reconocer que son fuente de inspiración, como dice Arturo Escobar (2018), ya que, han resistido más de quinientos años de explotación y saqueo, y aun así siguen protegiendo sus saberes y conocimientos, y se reinventan. El paradigma del buen convivir en armonía de los pueblos originarios hace parte de los procesos de transiciones y de movimientos que preservan la vida por encima del discurso hegemónico.

En el capítulo segundo, el profesor Omar Felipe Giraldo realiza una crítica al uso de la expresión *buen vivir* en ámbitos inesperados, develando que, detrás de esta inspiración, el buen vivir, cuando se introduce en la política, resiste un discurso solapado de progreso y desarrollismo —o, como él lo ha llamado, “neodesarrollismo”, visiones que siguen ancladas al capitalismo y al crecimiento económico, contrarias al buen vivir. Por otro lado, enuncia las respuestas de las comunidades, colectivos y grupos que resisten fuera del Estado e inician una discusión acerca de cómo este es un rezago de la colonia y una infraestructura del capitalismo que no puede dar solución a los problemas contemporáneos.

En el capítulo tercero, “Caminando de la mano de otros buenos vivires en el sureste mexicano”, Rigoberto Solano Salinas se pregunta cómo se producen los saberes y las prácticas locales que inspiran el



buen vivir en América Latina, a partir de diálogos interculturales para resignificar la comunicación-educación. A través de esta pregunta, evidencia cómo un proyecto político de construcción de autonomías y ordenamiento de los territorios y la vida basado en ontologías y epistemes disonantes del sistema hegemónico occidental y capitalista reconoce de entrada que, además de nutrirse de los saberes profundos de los pueblos originarios, también lo hace del marxismo, así como del pensamiento ambiental y libertario.

En el capítulo cuarto, el lector encontrará las palabras de Elisa Vega Sillo, originaria de la nación Kallawaya de Bolivia, lideresa de procesos de despatriarcalización en su país. Ella nos presenta el trabajo titulado “Miradas comunitarias del *sumag kawsay* en Atjun Ayllu Amarete”, donde explica el significado el *ayllu* histórico del territorio ancestral de la nación Kallawaya, el más grande de catorce que se asientan dentro del municipio de Charazani. Desarrolla la visión de los miembros de su nación acerca del territorio, la vida cotidiana, la espiritualidad, las fiestas ceremoniales, la conservación de alimentos, las plantas medicinales y los ciclos de la producción.

En el capítulo quinto, el intelectual Atawallpa Oviedo Freire nos presenta un recorrido, que muestra cómo, desde 1970 hasta el presente, se ha venido reconociendo el pensamiento andino como propio y genuino, que se ha vuelto fundamental para la epistemología en la actualidad. Asimismo, analiza las mixturas del buen vivir con el pensamiento crítico y propuestas de izquierdas alternativas.

En el capítulo sexto, “Revitalización cultural después del *machakutik* para el buen vivir comunitario y educativo”, Freddy Simbaña Pillajo, investigador ecuatoriano, realiza un mapeo breve de hombres y mujeres de sabiduría en el Ecuador que han ejercido influencia en las prácticas culturales de los pueblos y nacionalidades



en el marco de la educación intercultural bilingüe, y desarrolla la perspectiva de las ideas centrales y reflexiones articuladas a la materia de Cosmovisión Andina, compartida en la Universidad Politécnica Salesiana con estudiantes indígenas y mestizos, desde el año 2009 al 2016. Este trabajo incluye las concepciones de cultura, la etnicidad y las mentalidades operantes de la política, en el marco del tiempo cíclico de pachakutik —tiempo de cambio— de los años noventa, que, en la actualidad, se interpreta como el resultado de las luchas sociales que desde la época colonial han generado confrontaciones con los grupos de poder y el Estado ecuatoriano.

El capítulo séptimo, “Un marco para pensar las transiciones a otros mundos posibles”, es un trabajo de los investigadores de la Maestría de Paz, Desarrollo y Ciudadanía de UNIMINUTO, en el cual se desarrollan diferentes aproximaciones conceptuales de la academia acerca de las transiciones, así como desde el saber, el sentir y las experiencias de los movimientos y organizaciones sociales, los colectivos, las comunidades y los individuos, tanto en el norte como en el sur global, que se han constituido durante las últimas décadas en un escenario de emergencia de nuevas y múltiples propuestas, enfoques, perspectivas y alternativas desde y más allá del modelo hegemónico de desarrollo.

Por último, en el capítulo “Vivir con dulzura: el mundo panandino y la comunicación cósmica”, las investigadoras Jeannette Plaza Zúñiga y Catalina Campuzano de la Facultad de Ciencias de la Comunicación desarrollan un texto muy emocionante acerca de la comunicación cósmica del mundo andino y como esta se caracteriza por una serie de aspectos desde la cultura y el territorio. Se trata de un encuentro con los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el sentir y hacer la vida dulce, que se relaciona estrechamente con la sanación. Por ello, este capítulo



nos invita a vivir con dulzura y a reflexionar sobre la comunicación a partir de los saberes ancestrales compartidos por estos pueblos durante más de diez años de trabajo conjunto. Así, a partir de diversas narraciones, se hace énfasis en la experiencia vital de la comunicación como un vínculo sensible desde los actos propios de la contemplación. La vida dulce de la Sierra nos propone trabajar individual y colectivamente con la intención de la trascendencia espacio/temporal, lo que quiere decir “estar dispuestos a ser” en las condiciones o circunstancias que se presenten.

El buen vivir ha servido para que investigadores de todas partes se permitan un campo donde colocar, con un discurso latinoamericanista, las esperanzas de una construcción diferente del mundo, que ven en este discurso una realidad posible de producir saber dentro de la academia crítica conectada con el territorio; a los intelectuales indígenas, les ha posibilitado visibilizar su pensamiento, y ellos le han dado más sentido a sus argumentos mediante la construcción de la propuesta de un nuevo paradigma comunitario y comunal; a los grupos locales, a los antiglobalización y los altermundistas, así como a las corrientes decrecentistas, ambientalistas y ecologistas, entre muchas otras que buscan hacer resistencia al sistema hegemónico neoliberal, les ha proporcionado nuevas propuestas de prácticas concretas en la vida cotidiana para que dejen de ser solamente un discurso.

Para todos estos grupos, el buen vivir se convirtió en una corriente de pensamiento innovadora, que cada grupo, colectivo o comunidad, y cada intelectual, investigador o agente social ha recreado a partir de su instalación como individuo y posición pedagógica y política desde donde se instale su contexto. En ese sentido, cada uno, recreando el buen vivir, encuentra cómo la *vida dulce*, la *vida querida*, la *vida bella*, la *vida digna* o la *vida sabrosa* son formas



que se van dando en los aconteceres de los colectivos y comunidades en donde se posicionan estos buenos vivires nacidos como columna vertebral del pensamiento andino, pero que, en general, provienen de los pueblos originarios de América Latina y de alternativas otras de desarrollo que surgen de los colectivos y movimientos sociales.

Algunos autores y estudiosos llaman la atención sobre el riesgo de que el término *buen vivir* termine tergiversado, mezclado con las ideas occidentales que son ajenas a la visión de los pueblos originarios de América Latina, pero esa es precisamente su potencia: que cada individuo, grupo, colectivo o comunidad puede tomarlo y recrearlo. La idea de que sirve como inspiración y horizonte políticos lleva a potenciar las propuestas alternativas que hacen frente a la catástrofe ambiental, a la guerra generalizada y al consumismo irracional; toda esta polifonía de movimientos van conformando una gran red mundial para evitar que el mundo sea destruido por el orden hegemónico.

Las corrientes y propuestas en transición y decoloniales ven al pensamiento andino del buen vivir como un lugar importante de producción, ya que, estas propuestas lo emplean en su discurso para argumentar críticas a la crisis de civilización y a su forma de hacerle frente al desarrollo económico. Estos grupos, colectivos y comunidades van construyendo buenos vivires locales, como las aldeas felices, las villas ecológicas, las propuestas de partos alternativos, entre muchos. También los movimientos sociales toman el buen vivir para fortalecer sus procesos, por cuanto este ha permeado las luchas feministas, campesinas, ambientalistas y pacifistas; todos ellos se inspiran en el buen vivir como horizonte político fundamental para pensarse a sí mismos y, con ello, buscar caminos hacia el posdesarrollo.



Frente a la pregunta que se plantean Arturo Escobar y Gustavo Esteva (2018, p. 144) respecto a qué hacer después del desarrollo, se empieza a producir un discurso del posdesarrollo. En ese marco nacen millares de iniciativas que proponen formas “otras” de organización de la vida: una manera holística, como la relación con las otras especies no humanas. El posdesarrollo abarca diversas líneas de pensamiento que critican el modelo hegemónico de desarrollo y plantean ejercicios y prácticas de reconocimiento de las resistencias locales y cotidianas de las comunidades, abonando así el camino para pensar que otro desarrollo es posible. En Latinoamérica, el término *posdesarrollo* se inaugura con las reflexiones de Arturo Escobar y de Gustavo Esteva (2005), y alude a la posibilidad de imaginarse el mundo más allá al capitalismo, a las nuevas formas de resistencia al desarrollo. Estas resistencias, que intentan colocar la política, la ecología y la ética en el centro de la vida, rechazan mercantilizar sus relaciones para vivir una vida tranquila.

En conclusión, lo que está frente a las discusiones alrededor del buen vivir es la búsqueda de alternativas a la realidad del desarrollo y al modelo neoliberal mundializado, y es para eso mismo que ha servido esta categoría, para que una multitud de sujetos, grupos, colectivos, comunidades de todo el mundo y, entre estos grupos, las universidades, se piensen formas innovadoras de hacer la vida. Estamos asistiendo al agotamiento social, donde se ha mundializado la crisis civilizatoria, pero también encontramos la propuesta de una nueva producción de cultura partiendo de las premisas andinas como el buen vivir. Las esperanzas de un paradigma comunitario de convivir en armonía pueden ser una de las salidas a este capitalismo desenfrenado, vestido y armado con las políticas neoliberales que lo hacen más fuerte, y que pretende consumirlo todo a través de un sistema que evidentemente genera exclusión y discriminación,



y no respeta las leyes de la vida (naturaleza). El buen vivir como sabiduría andina nos da pistas para pensar y organizar la vida en concordancia con una nueva reflexión crítica y visibiliza otras epistemologías interculturales.

El buen vivir y las transiciones son proyectos políticos que reorganizan la vida social como proyecto posible, que ponen a disposición de toda la humanidad la construcción de un paradigma económico diferente. Este buen vivir se va fortaleciendo, precisamente, por los diversos debates y las nuevas generaciones de personas que reavivan otras formas posibles de pensarnos en este planeta azul. La cosmología andina suena en la perspectiva de un nuevo paradigma de una vida bella y buena para todos.

Alianzas, solidaridades y colaboraciones de la investigación

Este libro es resultado de la investigación *Comunicación para el buen vivir / vivir bien en América Latina (Abya Yala): hacia una construcción de diálogos interculturales*, presentada en el marco de la Maestría en Comunicación, Educación en la Cultura, proyecto ganador de la VII Convocatoria para el Fortalecimiento de la Investigación en UNIMINUTO, efectuada en octubre de 2017. El proyecto se formuló en coinvestigación con varias instituciones internacionales y comunidades, entre ellas: el Colegio de la Frontera Sur de la Ciudad de San Cristóbal, en el estado de Chiapas (México), representado por el profesor Omar Felipe Giraldo; La Universidad Politécnica Salesiana de Quito (Ecuador), representada por el profesor Freddy Simbaña; la nación Kallawya, con la participación de Elisa Vega Sillo.



Se presentan, además, los resultados del trabajo efectuado por Catalina Campuzano y Jeannette Plaza, investigadoras del grupo de “Comunicación, Lenguaje y Participación”, del Programa de Comunicación Social y Periodismo, y los resultados de investigación del proyecto Transiciones y Desarrollo, de los profesores Patricia Lora, Andrés Avella, Jorge Herberth Sánchez, de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, a partir de su línea de investigación *Alternativas al desarrollo*.

Gratitud por la solidaridad y acompañamiento al querido Atawallpa Oviedo Freire, uno de los más importantes estudiosos del buen vivir en América Latina. Que sea este el momento también para agradecer a Elvira Espejo Ayca, por recibirnos en su ciudad, La Paz, y en su casa además de aportarnos como sabedora de Abya Yala.

AURA ISABEL MORA

Bogotá, 29 de mayo de 2020





CAPÍTULO 1

*Buen vivir, convivir en armonía:
paradigma no capitalista*





Estando allí, y no por estar rodeada del exuberante nororiente amazónico, sino por estar departiendo con la gente del resguardo indígena El Venado, en el Guainía, era imposible no acordarme de esa ocasión, cuatro años atrás. La escena en mi mente era clara: un avión en el Aeropuerto El dorado, una fría mañana del mes de noviembre.

Cuando abordé, él ya estaba en su asiento. Me presenté y lo saludé; le dije que era miembro del Comité Colombia es U'wa y le pregunté sobre su estancia en Bogotá. Sonrió y me cedió el paso para que me sentara en la ventanilla. No hubo hielo que romper; de entrada, me contó que la noche había sido larga porque sintió mucho frío, me explicó que había pernoctado en la sede de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, que no era precisamente un hotel, y que, además, había traído ropa para climas más cálidos que la que usa cotidianamente. Traté de animarlo diciéndole que muy seguramente Palonegro nos recibiría con mejor clima; sabíamos que, por lo general, ese aeropuerto goza de temperaturas caniculares en cualquier época del año y a cualquier hora del día.

¹ Educadora popular; docente investigadora; directora de la línea de investigación *Lo político: el buen vivir con los otros*, de la Maestría de Comunicación Educación en la Cultura de la Facultad de Ciencias de la Comunicación y Maestra de Cartografías de la Comunicación Educación de la Maestría de Paz, Desarrollo y Ciudadanía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.



Él no necesitaba presentarse: era Berito Cobaría, líder de la nación U'wa, comunidad indígena que amenazaba con un suicidio colectivo por causa de la exploración petrolera que empezó a realizar la Oxi en la Tunebia, su territorio; ubicado en las faldas de la Sierra Nevada del Cocuy que dan al piedemonte llanero, desde donde, gozando de un muy agradable y templado clima, se puede contemplar la más grande masa de nieve de esta parte del continente americano. Allí él vivía bien y bellamente: “Yo allá, en la selva tengo mi casa, mi tierra; tengo mi río, mis animales, todo es tranquilidad... Viendo la ciudad, veo que yo no podría vivir así. Ustedes viven mal”, me dijo. Desde ese momento, las palabras de Berito juegan en mi cabeza y no las he podido olvidar. Vi el evidente orgullo y la felicidad de ese hombre cuando me describía su tierra, y únicamente reparé en documentarlas en el diario personal que, por aquella época, llevaba.

La idea que tenía de cómo vivir —la idea de mis abuelos, con quienes crecí— era tener una casa donde habitar y un trabajo con el cual ganar dinero; era estar en la ciudad, lejos de los problemas de violencia del campo que ellos tuvieron que padecer. Esa idea, luego de las palabras de Berito, ya no era ni tan clara ni tan única; me di cuenta de que existían otras maneras de vivir —muy diferentes a las de la crianza de mis abuelos y las enseñanzas de mi escuela— y que los pueblos originarios tenían una sabiduría que merecía ser conocida y valorada, no por ser propia o ancestral, sino por ser importante y valiosa.

(Diario personal, Aura Isabel Mora,
diciembre de 1996).



Durante los últimos treinta años, un gran número de intelectuales indígenas y del mundo occidental han escrito acerca de lo que se puede denominar “buen vivir” / “vivir bien” o *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Este capítulo da cuenta de las visiones de esos autores y el uso que hacen de la expresión *paradigma del buen vivir* como una racionalidad diferente, distinta a las establecidas en Occidente. Para tal efecto, se realizaron veintiocho entrevistas a los siguientes agentes: académicos que escriben sobre el tema, políticos bolivianos y ecuatorianos que implantaron el tema como política pública, e intelectuales indígenas.

En general, para los autores citados en esta investigación el tema del buen vivir se consolida en una propuesta filosófica de los pueblos originarios, especialmente los pueblos de los Andes. Esta filosofía tiene su premisa en la idea de posibilitar la felicidad de la vida humana sin abusar de las demás especies ni de los elementos espirituales como el agua, el fuego, el aire, los astros y otros elementos del universo. Aunque todas las civilizaciones se preguntan por las maneras de un buen vivir, en los pueblos originarios algunas comunidades han demostrado que son más cercanas a vivir sin abusar del entorno. Tal vez por eso el buen vivir se ha convertido en el horizonte político para quienes siguen muy de cerca el tema de las alternativas al desarrollo y ven allí pistas para generar otras posibilidades de un mundo diferente.

En la sociedad occidental, la pregunta por la felicidad vuelve una y otra vez, es un debate permanente en la visión antropocéntrica, donde el capital refina esa idea de la felicidad en el consumismo. En todas partes del mundo, de las comunidades, colectivos y grupos que hacen frente a los abusos de esta posición antropocéntrica de la vida, nacen alternativas; la gente y las comunidades están pensando en una vida humana equilibrada con el cosmos.



En la investigación aparece con fuerza la categoría de *posdesarrollo*, como propuesta que va esparciendo semillas, y éstas, van floreciendo en procesos de transiciones poscapitalistas. La cosmología andina, a partir del buen vivir, nutre y fortalece las transformaciones que necesitamos para tener una bella, querida, dulce, sabrosa y buena vida para todos.

¿El buen vivir es un paradigma?

Obviamente, el cuestionamiento respecto a si el buen vivir es o no un paradigma requiere que se parta de qué es un paradigma, pues este término tiene muchas y variadas acepciones, que van desde la común y coloquial, o sea ‘un modelo o ejemplo a seguir’, hasta las definiciones filosóficas de Platón, Michel Foucault o Ferdinand de Saussure; sin olvidar la más reconocida, la de Thomas Kuhn, que lo define como un conjunto de prácticas o muestras aceptadas de métodos que definen una disciplina científica; pasando por la muy ilustrativa, didáctica y, sobre todo, acertada definición del *paradigma de los cinco monos*, que se refiere a un modelo que sirve para explicar una situación o comportamiento determinado, especialmente, la capacidad de aceptar las ideas como verdaderas o falsas, sin dudar en ningún momento de ellas, o, lo que es lo mismo, la manera en que se han hecho siempre las cosas; para, finalmente, detenernos en la que mejor se adapta a lo que denota el buen vivir, es decir: un conjunto de principios, teorías, conceptos, valores, éticas y estéticas compartidas por una sociedad, que van cambiando; una forma de formular y resolver problemas; un tránsito cultural que se mueve todo el tiempo y puede hacer que se cambie de ese paradigma a otro.

Una de las discusiones que más llama la atención sobre este asunto es la cuestión de pensar si el buen vivir es o no un paradigma nuevo. Algunos intelectuales indígenas, mestizos y europeos,



como Fernando Huanacuni Mamani, Atawallpa Oviedo Freire, Javier Lago, Josef Estermann, Ivonne Farah H., Luciano Vasapollo, Francois Houtart, Hugo Romero Bedregal y Javier Medina tienen, precisamente, argumentos en todas las direcciones.

Fernando Huanacuni Mamani², embajador de la filosofía andina por todo el mundo, argumenta que el buen vivir es un viejo paradigma de los pueblos originarios que emerge con fuerza, diferenciándolo de dos paradigmas de origen occidental: el extremadamente individual (paradigma capitalista) y el extremadamente colectivo (paradigma socialista). Él sostiene que los valores del nuevo paradigma tienen su centro en el cuidado de la vida. Por su parte, Josef Estermann sostiene que el paradigma del buen vivir surge solamente de la sabiduría de los pueblos originarios y se refiere a este como “el paradigma de Abya Yala”, diferenciándolo de los paradigmas de Occidente, de Oriente y de África.

Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (2011) basan su investigación en la pregunta: “Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?” y señalan que el vivir bien, es un “paradigma de producción de la realidad social que hace frente a los problemas emergentes del capitalismo” (p. 12), pero al final no resuelven la pregunta respecto a si es o no un paradigma no capitalista.

² Fernando Huanacuni Mamani, boliviano, es licenciado y abogado de profesión. Se desempeñó como director de la Ceremonial de Estado de la Cancillería de la República Boliviana y es uno de los intelectuales más importantes en la llamada “revolución democrática y cultural” de la propuesta de Gobierno de Evo Morales, es un teórico de la cosmovisión andina. Huanacuni es *iripiri*, que quiere decir guía, en su caso, del pueblo Sariri. Nació en La Paz, Bolivia, el 29 de mayo de 1966, es de ascendencia aymara, ahora se desempeña como un investigador de la cosmovisión ancestral y de los pueblos originarios. Dentro de sus mayores logros se encuentra haber participado del equipo que realizó el diseño curricular 2006-2007 de la Ley de Educación “Avelino Siñani – Elizardo Pérez” en Bolivia. Profesor de posgrado en la asignatura Construcción y Gestión de Currículos Comunitarios en la Universidad de San Andrés. Por último, y no menos importante, es profesor de artes marciales, hace parte de la Asociación Internacional Shaolín Chan de Suramérica.



Volviendo a Fernando Huanacuni Mamani, en su reflexión, considera el buen vivir como un viejo pero emergente y fuerte paradigma que se hace visible en las comunidades andinas. En su comparación con el paradigma occidental, plantea que “cuando hablamos de paradigma occidental, hacemos referencia a esa forma de relacionarse; individualista, antropocéntrica, jerárquica y racista, característica de los europeos que invadieron el continente para colonizarnos” (2015, p. 67) y que el paradigma individual extremo se sustenta en el capitalismo desde la perspectiva de vivir mejor, mientras que el paradigma colectivo extremo se sustenta en el comunismo con premisa del bienestar del ser humano. Por otra parte, deja claro el tercer paradigma, el de los pueblos originarios, que se sustenta en el trabajo comunitario y se funda en el abordaje del buen vivir, que incluye las demás especies no humanas y a la mujer como centro, porque su concepción es que en la vida todo está interconectado. Los dos paradigmas extremos tienen algo en común, tanto el individual como el colectivo ponen en el centro la vida de los humanos y descartan las especies no humanas como partícipes activos de la vida.

En la misma línea de Huanacuni, en el desarrollo de la filosofía andina, Atawallpa Oviedo Freire³ plantea la *cosmunidad*⁴ y señala que los dos paradigmas, antes mencionados, se basan en una mirada

³ Atawallpa Oviedo Freire, ecuatoriano, es abogado de profesión, escritor y conferencista internacional sobre filosofía Andina, autor de diversos libros sobre el buen vivir / vivir bien. Profesor de cursos de terapias energéticas, terapias que practicaban los antiguos Incas para resolver conflictos a nivel energético.

⁴ La *cosmunidad* es una forma de expandir el concepto de comunidad, se refiere a la integración a esta comunidad de las especies no humanas, flora y fauna, que tendrían derechos como los demás miembros de la comunidad. Para entender mejor el concepto de *cosmunidad*, acuñado por Atawallpa Oviedo Freire, ésta es “la comprensión de lo cotidiano en estrecha relación con el caminar del universo mismo en cada uno de los habitantes del planeta, es decir, es la producción misma de la comunicación desde y para la cultura”. Estas nuevas producciones de sentido ayudan a establecer la armonía y el equilibrio: “[la] verdad cósmica es la verdad de la vida, y los pueblos solares y lunares ya lo vivieron por muchos siglos, y ella existe en los genes y en la memoria espiritual-natural de cada uno” (Oviedo Freire, 2014, p. 25). Esta perspectiva implica des-aprender y volver a aprender para producir un mundo para todos y para todas.



antropocéntrica del mundo, es decir separada, y colocan al hombre fuera de la naturaleza, creando así una dicotomía entre el mundo humano y el mundo natural. En estos paradigmas se encuentra el imaginario de la naturaleza como recurso infinito utilizable para el desarrollo, para ser usado de manera sostenida, hasta su terminación. Ambos paradigmas apuntan a sistemas de desarrollo de crecimiento económico, donde la acción individual garantiza el éxito del sujeto con el uso de los recursos.

El paradigma de extremo individual, explica Fernando Huanacuni, “desarrolla una cosmovisión antropocéntrica y machista de Occidente, surge de la concepción de que el *ser humano es el rey de la creación* y que todo lo que existe es para su beneficio; esto se fundamenta en que su dios es varón, su único hijo también es varón, en la creación el primer ser humano es varón” (2015, p. 69); el autor comprende que esta cosmovisión es un proceso homogeneizante masculino, que estas convicciones, consideradas por Occidente como sagradas van produciendo el proceso de relación de la vida individualista, al colocar al humano hombre por encima de la vida de los demás, incluso de la vida de la mujer, a la que ubica en la categoría de naturaleza, también para su dominio.

La cuestión que interpela Huanacuni del paradigma occidental es el abuso del hombre sobre las demás formas de existencia, incluida a la mujer, porque las considera inferiores, se ha creído superior a las especies no humanas y que algunos humanos son superiores a otros y, peor aún, a quienes creen inferiores, los han tomado como esclavos. De ahí que este autor cuestione el paradigma occidental por su “estructura jerárquica, que ha destrozado las relaciones sociales, las relaciones familiares, las relaciones comunitarias, las relaciones de Estado y las relaciones de vida” (F. Huanacuni, entrevista, julio de 2015), y postule criterios de pensamiento decolonial, de los que, tal vez, se han nutrido y han coincidido con las reflexiones propias de pueblo originario al que pertenece.



El paradigma de extremo colectivo, como se dijo antes, se fundamenta en el comunismo o socialismo clásico. Su interés se centra en el “bienestar humano, sustentado en una visión antropocéntrica en la que el bienestar humano es lo más importante, y esa es su gran limitación, porque no toma en cuenta las otras formas de existencia” (Huanacuni, entrevista, julio de 2015). Aunque no lo señala Huanacuni en su reflexión, el paradigma del extremo colectivo no tiene en cuenta la visión del sujeto, sus deseos y sus anhelos, sino que considera lo colectivo como lo más importante, sacrificando la noción de sujeto.

En la tabla 1.1 se presentan los principales elementos de cada uno de los paradigmas mencionados.

Tabla 1.1. Características de los paradigmas occidentales y del paradigma Abya Yala

Paradigmas occidentales / paradigma Abya Yala	Capitalista/ individualista	Capitalista/ comunista	Paradigma Abya Yala
Premisa	Vivir mejor/ Calidad de vida	Bienestar del ser humano	Convivir en armonía entre todos los seres del universo
Visión	<ul style="list-style-type: none"> • Visión antropocéntrica de la vida • Individualista • Consumidora • Jerárquica • Racista • Patriarcal 	<ul style="list-style-type: none"> • Visión antropocéntrica de la vida • Patriarcal • Antropocéntrica • Jerárquica • Homogeneizada 	<ul style="list-style-type: none"> • Convivir en armonía implica a todos los seres del universo • Desarrollo de la inteligencia cósmica • Un mundo interconectado al cosmos
Naturaleza	<ul style="list-style-type: none"> • La naturaleza es un recurso 	<ul style="list-style-type: none"> • La naturaleza es un recurso 	<ul style="list-style-type: none"> • Cosmocomunidad
Poder	<ul style="list-style-type: none"> • Jerarquizado 	<ul style="list-style-type: none"> • Jerarquizado 	<ul style="list-style-type: none"> • Circular

Fuente: elaboración propia.



De los elementos mencionados anteriormente, llaman la atención los siguientes:

- A pesar de que los paradigmas capitalista y socialista son radicalmente opuestos, ambos mantienen la idea de desarrollo como avance del crecimiento económico, sacrificando la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas.
- Los dos paradigmas mantienen una visión antropocéntrica de la vida.
- Ambos ven a la mujer y a la naturaleza como vida para dominar, es decir, tienen una visión patriarcal.
- En cuanto al paradigma Abya Yala, este habla de convivir en armonía con el universo.

El buen vivir: ¿paradigma no capitalista?

Como ya se mencionó, Ivonne Farah y Luciano Vasapollo realizan una investigación conjunta, preguntándose si el buen vivir es un paradigma no capitalista. Apoyados en el Posgrado de Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés y el Departamento de Economía de la Universidad La Sapienza de Roma (Convenio CIDES-UMSA), se plantearon como propósito de la investigación contribuir a la reflexión académica y política acerca del buen vivir como posibilidad de producción de una nueva racionalidad no capitalista más inclinada a alternativas posdesarrollistas y de constituirlo (al buen vivir) en el soporte ético que ilumine un nuevo paradigma de producción y reproducción de la realidad social.

Farah y Vasapollo desarrollaron cinco partes fundamentales para su argumentación: en la primera, realizan aproximaciones semánticas y filosóficas del buen vivir; en la segunda, analizan la



posibilidad de originar horizontes utópicos del buen vivir; en la tercera, identifican patrones de desarrollo en curso; en la cuarta, generan conciencia y prácticas sobre el buen vivir; y, en la quinta, analizan las políticas de buen vivir en Bolivia. Parten de ver cómo en las filosofías, en especial la andina, el paradigma de los pueblos originarios en América emerge como nuevo paradigma en la época actual y, al mismo tiempo, renace o se recupera; para ello, ponen a dialogar a pensadores —indígenas, mestizos y europeos— que ya llevan un largo tiempo en la reflexión y análisis del buen vivir, mientras realizan un esfuerzo por integrar las reflexiones sobre las políticas implementadas bajo el llamado paradigma del buen vivir en Bolivia y Ecuador, buen vivir que se distinguen del paradigma del desarrollo y que son opuestas en sus fundamentaciones éticas, políticas y culturales, pero que, para ellos, a pesar de estas diferencias, pueden ser complementarias.

Los autores comprenden que los grandes problemas ambientales, socioeconómicos y socioculturales han avivado los debates que cuestionan la unilateralidad de la racionalidad individualista y economicista de la organización de la reproducción capitalista hegemónica, que actualmente es calificada como injusta socioeconómicamente, depredadora ecológicamente y poco democrática.

Francois Houtart —profesor de la Universidad de Lovaina, fundador de la revista *Alternatives Sud* y reconocida figura del movimiento *altermundista*—, junto a Hugo Romero Bedregal —antropólogo de la Universidad de Wisconsin—, desde orillas distintas, ven claramente cómo los pueblos originarios se constituyen en una civilización y, por ende, conforman un paradigma diferente al occidental y al oriental. Según Romero Bedregal (2011): “la constitución de una civilización es la que posee su propia



cosmovisión, cosmología, cosmogonía y cosmonáutica; este proceso conlleva a la construcción de relaciones entre el cosmos, la naturaleza y el ser humano” (p. 67). Este autor habla de la civilización americana conformada por los pueblos originarios de las culturas maya, azteca, tiahuanacota, inca, moxeña, entre otros, que desarrollan formas de pensar, conocer, y hacer, con una ética y una estética propias. Para Hourtart (2011), también existe un paradigma de los pueblos originarios, al que se refiere como “pensamiento indígena americano”, pero plantea la discusión sobre cómo “salió rápidamente un discurso económico que complementó la visión indígena” (p. 126), que se mezcló con el socialismo y con el buen vivir, sin decir que los pueblos fueron los que motivaron esta relación. Explica el autor, que esta debilidad provocó, por ejemplo, en Ecuador, alianzas políticas dudosas, de ahí que las tensiones generaran contradicciones entre los modelos de crecimiento y el modelo del buen vivir. Estas contradicciones hacen que conceptos como *desarrollo sostenible* y *vivir bien* se vean como complementarios, o que el socialismo del siglo XXI, abanderado por Alberto Acosta⁵, se vea como la tercera vía. Sin embargo, esto es objeto de debate no muy pacífico, y dada la inconveniencia de vincularlos, es necesario imprimirle tranquilidad a la discusión sobre esta relación, ya que, hay muchos puntos de tensión para analizar.

Por otra parte, Javier Medina, dedicado a estudiar las relaciones entre civilizaciones, identifica dos paradigmas —el occidental y el oriental— como contrapuestos, pero ubica los saberes andinos dentro del paradigma de oriente.

⁵ Economista ecuatoriano. Candidato a la presidencia de su país en las elecciones de 2013 por la Unidad Plurinacional de Izquierda. Fundador del llamado Socialismo del Siglo XXI. Escritor sobre buen vivir.



A nivel de sociedad, digamos que la humanidad colapsa en la civilización occidental: el lóbulo izquierdo; y en la civilización oriental: el lóbulo derecho, del cual forma parte la indianidad. Como pensamos desde Bolivia, en adelante nos referimos a la indianidad como lo contrapuesto de occidente: las dos civilizaciones que nos constituyen. A su interior se encuentran las culturas. En el caso de occidente: las culturas portuguesas, italiana, inglesa, holandesa... En el caso de oriente: las culturas chinas, tibetana, aymara, quechua, guaraní, schuar, nahua, hopi... (Medina, 2011, p. 40).

Medina habla de un diálogo entre civilizaciones que constituyen la sociedad y entiende la *civilización* como “el resultado de la humanidad cuando decide hegemónicamente ante la paridad: creador y creatura, bien y mal, materia y energía, espacio y tiempo, sujeto y objeto, vida y muerte” (2011, p. 41), es decir, que el sujeto se conforma tanto de saberes occidentales como de saberes orientales y, al poner los saberes y prácticas de los pueblos originarios en la civilización oriental, los considera como contrapuestos. No está muy claro en la propuesta de Medina qué significa que dos civilizaciones constituyan la sociedad boliviana, o qué significa, con claridad, instalar la filosofía de los pueblos originarios en el marco de la civilización y paradigma oriental.

Los demás autores —Huanacuni, Oviedo Freire, Lago, Farah, Vasapollo, Houtart y Romero— han señalado la necesidad de instalar el buen vivir como un paradigma diferente a los de Occidente y Oriente: el paradigma de los pueblos originarios en América.

En conclusión, el buen vivir es, para esta investigación, un nuevo paradigma no capitalista. Tanto el paradigma comunista, que busca el bienestar del humano, como el paradigma capitalista, que busca una vida mejor para los que logren ganar en el contexto



de la competencia, son definitivamente otras racionalidades que riñen con la mayoría de sus postulados. Los del capitalista, basados en la acumulación, la competencia y el individualismo, así como los del comunista, que no logran entender los intereses, sueños y anhelos del sujeto en su intimidad, son miradas antropocéntricas del mundo, del universo y del cosmos que no permiten el desarrollo de la vida armónica con las otras especies no humanas.

El paradigma comunitario: convivir en armonía

Los elementos culturales del paradigma del convivir en armonía (desde ahora CA) donde puede haber pistas para resolver los problemas estratégicos de la vida actual son: la vida colectiva, lo comunal, el pluriverso y lo festivo. Debo aclarar que esta parte está inspirada en la nación Kallawaya.

El primer elemento es su carácter de producción colectiva de la vida, donde su centro es el *ayllu*⁶ ('comunidad' o 'pueblo') y su base, lo comunitario. Los *ayllus* son percibidos como:

Lugares del bienestar de la comunidad, lugares de felicidad, ya que, es donde se produce la comida, se crían los hijos, se vive con los demás y todo ello está conectado con la madre tierra, allí se cría la vida en sentido amplio, no es gerenciar, como dicen ahora, sino cuidar. (E. Vega Sillo, entrevista, 20 junio de 2018).

⁶ En el periodo preincaico, los *ayllus* eran grupos de población que conformaban los habitantes de la zona andina de Suramérica, ubicados en distintos ambientes, como costas, selvas, altiplano. Cada poblado unía sus habitantes por vínculos familiares, los *ayllus* se autoabastecían y el excedente lo enviaban a otros *ayllus*. Estos constituían un sistema de cooperación, reciprocidad y solidaridad, pues los que recibían estos productos a su vez enviaban sus propios excedentes de producción. (Véase: <https://deconceptos.com/ciencias-sociales/ayllu>).



Es necesario, sin embargo, señalar que entre las cosas más importantes para los ayllus está la producción de comida para la comunidad, y de medicina, en el caso de la nación Kallawaya que se especializa en medicina tradicional. El ayllu de Amarete, donde vive Elisa Vega Sillo, es el primero del territorio ancestral de la nación Kallawaya y en él se asientan catorce comunidades.

Mi ayllu se destaca por el uso y producción de hierbas medicinales; nos conocen mundialmente como curanderos y curanderas. Nosotros somos quechuas, somos trilingües —hablamos el quechua, el aymara y el castellano—, somos agrícolas y nuestra producción es para el autoconsumo, hacemos intercambio con otros ayllus, es de sustento económico no mercantilizado ni capitalizado, se podría decir que lo que hacemos es como trueque con poblaciones aledañas al Perú. (E. Vega Sillo, entrevista, octubre de 2015).

En la conversación con Elisa Vega Sillo, se entiende que el ayllu es un asunto central para la vida de todos, una unidad administrativa y económica que le permite a su familia seguir con su vida tradicional pensando en el bienestar de su comunidad. En los ayllus se tratan los asuntos de salud, de trabajo y de vivienda de las familias que lo conforman.

Para los habitantes de Amarete, la salud física tiene directa relación con la salud emocional. Una persona se enferma cuando los elementos que la rodean se encuentran en desequilibrio y una enfermedad es siempre un producto progresivo de descuido de familia. (Vega Sillo, 2017, p. 38).

En el ayllu se transmiten los saberes de generación en generación. Elisa Vega, durante el desarrollo de su investigación *Revaloración de los saberes y conocimientos ancestrales de la nación Kallawaya*, entrevistó



a diez autoridades medicinales (los llamados “curanderos”) y encontró que casi todos aprendieron el oficio de sus padres y de sus abuelos, y que su proceso de formación tardó más de quince años, tiempo de aprendizaje mucho mayor que el de un médico occidental. La transmisión de los conocimientos de los empíricos médicos de los kallawayas se realiza a través de visitas a los pacientes; el aprendiz sigue al maestro como ayudante, aprende a conocer las plantas y a utilizarlas y, sobre todo, a relacionarse con el paciente según la experiencia del maestro. Algunas de las evidencias recopiladas por Elisa con médicos y autoridades en medicina de su comunidad dan cuenta del proceso de formación:

“Mi papá es el que me ha enseñado. Yo le seguía cuando tenía que curar algún enfermo. Yo miraba como preparaba sus medicinas, cómo curaba”.

“Le ayudaba a mi abuelo. Él era también kallawayas. Él me ha enseñado. Yo era joven no más cuando he aprendido.

“Nuestros abuelos siempre sabían. Ellos trataban con hierbas medicinales, por eso, ahora, por ese mismo camino estoy yendo”.

“Mi padre viajaba a los yungas y al lado del norte: allí había enfermos. Yo sé acompañar a mi papa y, así, le ayudaba y él también me enseñaba... Desde hace diez años, más o menos, yo he empezado a practicar”. (Vega Sillo, 2017, p. 60).

Los procesos de formación de los médicos sabedores se hacen a largo plazo. La primera etapa dura de diez a quince años, siempre en compañía del padre o del abuelo; luego siguen solos, en un proceso que se podría llamar de especialidad en enfermedades con sus respectivas curas.



Figura 1.1. Comunidad de la nacion Kallawayaya



Fotografías: Aura Isabel Mora.

El ayllu no es solamente el lugar del territorio de la vida de la población humana, sino que el significado de comunidad es amplio y extenso, tiene que ver con un mundo interrelacionado, donde las especies de flora y fauna entran hacer parte de la comunidad y, por ende, son seres que también adquieren y reclaman derechos. Es decir:

Se habla de una convivencia cósmica, eso significa que el humano no es solamente ciudadano de una democracia en el estado o nación, sino que es cuidador de la protección de la tierra, formando a las nuevas generaciones para ser los nuevos cuidadores” (A. Oviedo Freire, entrevista, 2 de julio de 2018).

Desde esta mirada, el ser humano no se concibe como trabajador para consumir, sino como guardián, así que el sentido del trabajo cambia; la organización del ayllu se relaciona con el trabajo que tiene que ver con el mantenimiento de la vida de los cuidadores, es decir, los productores de alimentos y los sembradores de agua; luego, el abastecimiento de las necesidades internas y, finalmente, el intercambio de sus excedentes con otras comunidades de otros ayllus.

El trabajo físico no es una maldición (tradición semita), ni algo indigno para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de comunicación con el secreto de la vida y del universo” (Estermann, 2015, p. 191).

Por eso, en el ayllu el trabajo siempre es festivo, es la celebración de crear la vida.



La configuración comunitaria y comunal

El paradigma comunitario emerge de la cosmovisión ancestral de los pueblos de Abya Yala, como lo plantea Fernando Huanacuni en la entrevista realizada el 2 de octubre de 2015 en La Paz, Bolivia, pues los pueblos originarios de Abya Yala conciben la vida en forma comunitaria.

Nuestros abuelos, después de comprobar que el tiempo se expresa en ciclos, pequeños y grandes periodos de luz y periodos de sombra —*uru* (día) y *aruma* (noche)—, también sabían que las temporadas de frío (*juypi*) igualaban a las de calor (*juntu*). Observaron el ritmo de la naturaleza y, de esas expresiones, llegaron a la conclusión de la existencia de un dualismo armónico de la naturaleza y de la vida. Los abuelos también sabían que el devenir cósmico se produce con un ritmo de fuerzas complementarias: *Pachamama* (fuerza telúrica) y *Pacahakama* (fuerza cósmica); estas fuerzas mantienen la naturaleza. (F. Huanacuni, entrevista 2 de octubre de 2015).

En términos de comunidad y desde las lenguas ancestrales, señala Huanacuni, el paradigma comunitario no solamente describe una unidad y la estructura social, como la define la lógica del pensamiento occidental, pues para el mundo andino, la comunidad está conformada por todos los seres: plantas, animales, piedras, montañas, ríos, etcétera. Los pueblos originarios de Abya Yala comprenden que todo es importante; en el tejido de la vida, todo está integrado, interrelacionado e interconectado.



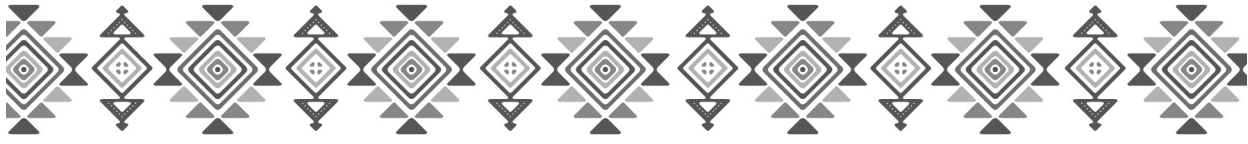


Figura 1.2. Poblado de la nación Kallawayá



Fotografías: Aura Isabel Mora.



Una de las características de conformación de lo comunitario es el compartir lo festivo cuando se trabaja, en la siembra, en la cosecha, en la construcción de casas. En la *milpa*, la *chacra*, la *minga*, siempre se acompañan de música y baile: “en los Andes existe una diversidad muy rica de vestimenta tanto ordinaria como festiva, de instrumentos musicales, de bailes, de danzas, de canciones y poesías” (Estermann, 2015, p. 102). Por lo tanto, los trabajos comunales son festivos, son lugares de lo común, donde se produce la comunicación, donde florece la vida.

En la nación Kallawayá se ha mantenido vigente su cosmovisión:

Nuestros usos y costumbres, nuestros valores y principios organizativos, los cuales nos permiten compartir una esencia en común, sin embargo, cada ayllu se ha especializado en el desarrollo de expresiones artísticas propias, como la elaboración de artesanías, de tejidos y de composiciones musicales, de formas de manejo agrícola y de ejercicios de prácticas rituales particulares que nos diferencian. (Vega Sillo, 2017, p. 11).

Todos estos conocimientos se transmiten de generación en generación, de padres a hijos o de abuelos a nietos, para fortalecer la memoria colectiva.

Otro aspecto de carácter comunitario está en la configuración del sujeto colectivo:

El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo —ciudadano o consumidor—, sino la comunidad, por lo tanto, el portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la tierra —Pachamama—. (Estermann, 2015, p. 103).



Todos los miembros de la comunidad, sin distinción alguna, representan a la comunidad. Lo comunitario encuentra su núcleo en cómo cada quien es responsable de la convivencia cósmica, es decir, de velar porque todos los miembros del colectivo tengan acceso a los alimentos, a la salud, a la vivienda, generando armonía y equilibrio con el universo.

La participación en la vida comunitaria implica que el poder no está en el desarrollo de jerarquías, sino que transita por los miembros de la comunidad:

En nuestra comunidad Kallawaya, no hay superiores ni inferiores, y andamos en la superación del patriarcado que nos ha heredado el mundo de Occidente, no hay unos más ricos que otros y las autoridades toman las decisiones en el consejo, ninguno tiene más poder que el otro. (Vega Sillo, entrevista, 20 de junio de 2018).

La concepción del CA, y su objetivo comunitario, está en que todos vivan bien, sin exclusión de ninguno de sus miembros; el trabajo se da en cuanto a la búsqueda del bienestar comunitario que se traduce en el bienestar de todos.

En lo comunitario se encuentra también el tema del poder o de la autoridad que, en este paradigma, son ejercidos de manera rotativa. Por eso, como cuenta Huanacuní, no hay necesidad de lucha. La designación de autoridades dentro de la estructura ancestral responde a la lógica del ciclo, por lo que la autoridad está rotando y transitando, es decir, se van desempeñando por temporadas:

En la tradición aymara, en la distribución de autoridades en la lógica del *muyt'a* (rotativo), todas las familias participan en la *jatha* (conjunto de familias) todas las *jathas* participan en el *ayllu* (conjunto



de *jathas*), todos los *ayllus* participan en la *marka* (conjunto de *ayllus*), todas las *markas* participan en el *suyu* (conjunto de *markas*). (Huanacuni, 2015, p. 77).

Las autoridades no tienen una posición de estatus ni de jerarquías, lo que conlleva la ausencia de competencia por los cargos o los roles, a todos les va tocar su turno, como señala Huanacuni. En el sistema rotativo de autoridades, cuando a un miembro le corresponde asumir un rol o “cargo”, todos lo valoran y comprenden, pues ya saben qué significa estar en ese trabajo; por eso, hay mayor respeto por quienes ejercen los roles de autoridad. La comunidad en el *ayllu* mantiene y cuida el lugar donde se cría la vida; cuando la vida da frutos como la comida, el agua, los animales, es tiempo de compartir festivamente: la agricultura no es negocio, lo importante es el gozo de ver las maravillas producidas por la vida misma.

El buen vivir no se trata solo de vivir, en el sentido de ocupar un espacio físico con el cuerpo, como lo advierte Atawallpa Oviedo Freire, sino que hace referencia a un conjunto de relaciones que se dan en un espacio concreto y del cosmos en su totalidad. Se trata, entonces, de aprender a convivir (vivir en compañía de otros), “que significa el acto de cuidar y criar la vida como algo que hacemos entre todos para todos con la familia humana y con la familia cósmica” (Oviedo Freire, entrevista, 2 de julio de 2018), el convivir se vuelve un acto sagrado (Oviedo Freire, 2016) y el *sumak kawsay* (buen vivir) es precisamente el convivir armónico, que es la fuerza, energía, poder, inteligencia, conciencia de toda *comunidad* en su conjunto.



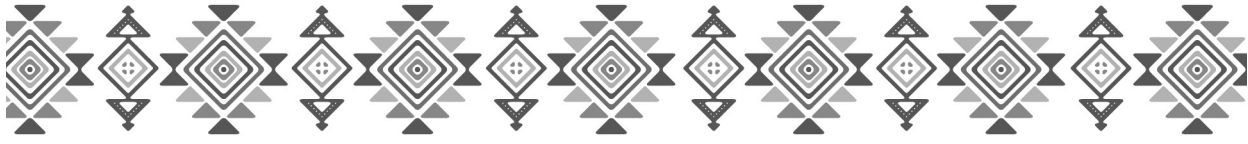


Figura 1.3. Taller. Autoridades de la nación Kallawayaya



Fotografías: Aura Isabel Mora, Elisa Vega Sillo.



Este *kawsay* tiene una dimensión sagrada y cósmica, implica la capacidad de los seres humanos para crear una sociedad, un sistema y una cultura que producen el multiverso a escala humana, en todas sus creaciones y manifestaciones sociales; es el talento de cómo responder a la vida como hijos respetuosos del cosmos y de la Tierra. El *sumak kawsay* es el *cosmoconocimiento* de la vida o, más bien, la vida consciente o conciencia de la vida o crianza de la vida; o la vida querida, la vida sabrosa, la vida dulce, que es el buen convivir, es la vida en comunidad, en colectivo, en comunidad. Ello implica un trabajo complejo que está vinculado directamente con la vida comunitaria, con una vida austera, como la del pueblo de la nación Kallawayá, donde la utilización de las especies no humanas y de los elementos espirituales es solamente para el consumo necesario, sin desechos ni desperdicios, pues lo que se busca en este buen convivir es el equilibrio del cosmos. En la tabla 1.2 se resumen los principales elementos de este paradigma del convivir en armonía.

Tabla 1.2. Elementos del paradigma del convivir en armonía

Paradigma del convivir en armonía	Lo comunal/comunitario	Pluriversidad	Práctica
Producción colectiva de la vida	<ul style="list-style-type: none"> • La comunidad está conformada por todos los seres: plantas, animales, piedras, montañas, ríos, etcétera • Compartir lo festivo • El miembro de la comunidad como portador de derechos • El ayllu: lugar de bienestar para todos. 	Cosmocomunidad	<ul style="list-style-type: none"> • En la milpa, la chacra, la minga siempre se acompañan de música y baile • Se produce la comida • Crianza de los hijos



Paradigma del convivir en armonía	Lo comunal/comunitario	Pluriversidad	Práctica
Los sujetos tienen la función de cuidadores	<ul style="list-style-type: none"> • Se cría la vida en sentido amplio. • Intercambio de alimentos y medicinas con otras comunidades 	Inteligencia cósmica	<ul style="list-style-type: none"> • Conexión con la madre tierra • Se produce la medicina para el cuidado de la salud • Se cuida la tierra, y se siembra el agua
La educación	<ul style="list-style-type: none"> • Se transmiten los saberes y conocimientos de generación en generación 	Cosmoconciencia	<ul style="list-style-type: none"> • Se enseña la utilización de las hierbas, la crianza de los animales y la preparación de las medicinas
El trabajo	<ul style="list-style-type: none"> • Se celebra el trabajo en la fiesta. • Celebración de crear la vida a través del trabajo • Se realiza el trabajo entre todos para uno 	Trabajo de cuidador, guardián del universo	<ul style="list-style-type: none"> • Los trabajos comunales son festivos, son lugares de lo común, donde se produce la comunicación, donde florece la vida • Se trabaja al ritmo de la semilla • Se observan los ciclos de la naturaleza y desde allí se organiza el trabajo
Poder	Transita por la comunidad, cada miembro tiene la oportunidad de asumir un cargo de autoridad una vez a lo largo de su vida.		<ul style="list-style-type: none"> • Consejo de autoridades • Superación del patriarcado • No hay ricos ni pobres

Fuente: elaboración propia.



Para concluir este capítulo es necesario mencionar, de nuevo, que este paradigma proviene de los pueblos originarios. En el caso de este trabajo, se desarrolla a través del ejemplo de la nación Kallawayá. No se toma este paradigma como un modelo para seguir, sino como un caso que ofrece pistas para pensarnos la vida social, las alternativas y las transiciones al capitalismo.

Arturo Escobar (2019) plantea que “otro posible es posible”, para referirse a que otro mundo (otro posible) tiene una posibilidad real de ser (es posible), producir otras formas de realidad lo es. Para ello no hay fórmulas ni modelos, hay pistas de pueblos y comunidades que han mantenido y mantienen relaciones más armónicas con la naturaleza y el cosmos que aquellas que hemos conocido quienes nacimos en esta matriz de poder blanca, patriarcal y capitalista. Más aun, el autor nos muestra que hay esperanza.

El nacimiento de la idea de *sentipensante*, que los pescadores le enseñaron a Orlando Fals Borda está impregnando grupos, colectivos, movimientos, y la academia no escapa de pensarse de esa otra manera. Como dice Arturo Escobar (2018): “Cuestionarse las nociones ya aprendidas no es nada fácil, pues crecemos y vivimos con ellas; las encarnamos en nuestros actos” (p. 14). En tal sentido, la propuesta de un paradigma como el de convivir en armonía de los pueblos andinos es un horizonte político, un horizonte que nos sirve a todos para pensar que otras prácticas son posibles.



Referencias

- Escobar, A. (2003) Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación del grupo modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/afro/latino-América*. Desde Abajo.
- Escobar, A. y Esteva, G. (2018). Postdesarrollo a los 25: sobre 'estar estancado' avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras. En A. Escobar, *Otro posible es posible: cambiando hacia las transiciones desde Abya Yala/afro/Latino-América* (pp. 135 -160). Desde Abajo.
- Estermann, J. (2015). *Más allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el bien vivir andino*. Abya Yala.
- Hourtart, F. (2011). Los indígenas y los nuevos paradigmas al desarrollo humano. En I. Farah H. y L. Vasapollo (coords.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 125-131). CIDES-UMSA.
- Huanacuni Mamani, F. (2015). *Vivir bien / buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales* (6.ª ed.). Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Medina, J. (2011). Acerca del Sumak Qamaña, En I. Farah H. y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). CIDES-UMSA.
- Oviedo Freire, A. (2014). *Sumak kawsay / cultura de la vida: más allá del socialismo y del capitalismo, camino alternativo al desarrollo*. Sumak Editores.



Oviedo Freire, A. (2016). *Qué es el sumak kawsay: más allá de antropocentrismo de la derecha e izquierda*. Sumak.

Romero Bedregal, H. (2011). Vivir bien: hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma Qamaña, vivir bien y lg life's Good: como procesos civilizatorios. En Vivir bien: I. Farah H. y L. Vasapollo (coords.), *¿Paradigma no capitalista?* (pp. 77-122). CIDES-UMSA.

Vega Sillo, E. (2017). *Revaloración de los saberes y conocimientos ancestrales de la nación Kallawaya*. Fundación Rosa Luxemburg.





CAPÍTULO 2

*El desmoronamiento de la creencia en el Estado:
buen vivir y autonomía de los pueblos**

* Una versión preliminar del texto, escrito especialmente para este libro, salió publicada en el portal de Alainet. Aquí se amplía considerablemente la discusión.





Innumerables son las discusiones que ha estimulado la emergencia del buen vivir como proyecto ontológico político. Motivados por la institucionalización del concepto en las constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), en muy poco tiempo surgieron debates renovados sobre las posibilidades reales que este significativo emergente en el campo político latinoamericano podría traer para la descolonización, la despatriarcalización, el posdesarrollo y el postextractivismo. Poco a poco el buen vivir empezó a escucharse en más y más lugares. Así, académicos de todo tipo, se abocaron a publicar trabajos en libros y revistas; fueron profusas las investigaciones etnográficas enfocadas a horadar, esclarecer y detallar sus especificidades en distintos pueblos originarios, y se multiplicaron los aportes jurídicos sobre los derechos de la naturaleza promulgados en los dos países andinos. Al mismo tiempo, en cada vez más organizaciones y movimientos sociales el buen vivir fue llenándose de contenido para guiar sus procesos de lucha, y no fueron pocas las asambleas en las que los

¹ Doctor en Ciencia Agrarias, posdoctorado en Ecología Política. Investigador de Cátedras-Conacyt El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel I. Autor de los libros *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir* (Itaca, 2014); *Ecología Política de la Agricultura. Agroecología y Posdesarrollo* (Ecosur, 2018); y *Afectividad Ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar* (en co-autoría con Ingrid Toro, Ecosur, 2020).



manifiestos políticos se orientaron en torno a dicho concepto. Los estatutos de las cooperativas y asociaciones comunitarias incluyeron el buen vivir como parte de su razón de existencia y horizonte común, y los congresos de los pueblos dejaron de concebirse sin que en algún momento aflorara dicha expresión. En las organizaciones internacionales como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) - La Vía Campesina, el buen vivir se convirtió en una forma de hablar común que permeó muchas de sus organizaciones miembros, y rápidamente las filosofías de los buenos vivires empezaron a dialogar con proyectos antihegemónicos similares de otras latitudes, como el decrecimiento europeo o el *swaraj* de la India.

Todo ocurría en el contexto del auge del autodenominado *progresismo latinoamericano*. Institucionalizado en Ecuador y Bolivia, el concepto se había vuelto un lugar común en los documentos y discursos burocráticos, y, a diferencia de las discusiones que ocurrían en los movimientos sociales y el mundo académico, el buen vivir se usaba como un adjetivo que remplazaba la noción clásica del desarrollo o como un sinónimo del bienestar. Este efecto también ocurría en otros países. En El Salvador, Sánchez Cerén utilizó el buen vivir como lema de campaña y como correlato de su gobierno; en Venezuela, Hugo Chávez expidió la “Cédula del Buen Vivir” como mecanismo para realizar compras en establecimientos del Gobierno; y en, Colombia, dentro del acuerdo de paz firmado entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), se mencionó el buen vivir cerca de una treintena de veces. Estos son solo tres ejemplos que sirven para ilustrar cómo en los ámbitos institucionales el buen vivir circuló como una enunciación políticamente correcta usada para decir casi cualquier cosa.



Visto en perspectiva, es impresionante que una expresión inspirada en las concepciones de muchos pueblos originarios a lo largo y ancho del Abya Yala² —como suele decirse en clave no eurocéntrica—, haya tenido, en tan poco tiempo, la capacidad de influenciar ámbitos tan dispares. Algunos podrán decir que fue un concepto que se puso repentinamente de moda. Prefiero pensar en términos foucaultianos y plantear que el discurso político del buen vivir es un discurso anónimo, que obedece a una serie de acontecimientos y enunciaciones que han surgido independientemente de la intencionalidad de las personas que las impulsaron, y que responde a un conjunto de reglas que han venido conformándose durante los últimos veintinueve años, como he querido mostrar en mi propuesta arqueológica sobre el tema (véase Giraldo, 2014).

Entre los acontecimientos a los cuales hago alusión, cobra especial importancia el triunfo electoral del autodenominado *progresismo* en Latinoamérica. Me refiero al ciclo de gobiernos que inició con la llegada de Hugo Chávez al poder en 1998, y que siguió en Brasil (2003), Argentina (2003), Uruguay (2004), Bolivia (2005), Ecuador (2006), Nicaragua (2006), Paraguay (2008), El Salvador (2009) y, más recientemente, México (2018). Fue en el seno de un proceso político de dimensiones subcontinentales como el buen vivir alcanzó a tener la legitimidad necesaria para que muchos soñaran con la refundación de los países, más allá del antropocentrismo, la colonialidad y el eurocentrismo, y se empezara a caminar en torno a la diversidad cosmológica y epistémica, la interculturalidad, la apuesta por la relacionalidad y la transmodernidad (Escobar, 2010; Santos, 2010).

² Por citar solo algunos: *sumak kawsay*, en quechua; *suma qamaña*, en aymara; *kyme mogen*, en mapuche; *ñande reko* o *teko kavi*, en guaraní; *shiir waras*, en ashuar; *laman laka*, en miskitu; *lekil kuxlejal*, en tzeltal; *ma'alob kuxtal*, en maya.



Durante la primera década del milenio había mucho entusiasmo. Los nombres de las nuevas instituciones ayudaban a ilusionarse. Ahora, podíamos hablar de que existía una Unidad de la Despatrarcalización en el Viceministerio de la Descolonización adscrito al Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia. Había una nueva retórica que acompañaba las nuevas constituciones de los países andinos y las discusiones que acontecían en espacios populares y académicos se hacían con un emergente discurso político (véase la tabla 2.1). En esos primeros años parecería que estábamos presenciando algo radicalmente nuevo al interior de los Estados: un nuevo pacto entre los levantamientos que precedieron al triunfo electoral³, las organizaciones populares aliadas a los nuevos movimientos políticos⁴ y nuevas alianzas internacionales, como ocurrió durante el evento para la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra en 2011.

Tabla 2.1. Cambios en el discurso político

Estado moderno	Nuevas enunciaciones
Recursos naturales	Pachamama y Madre Tierra
Desarrollo	Buen vivir/vivir bien
Individualismo	Comunalidad
Derechos del sujeto	Derechos colectivos y de la naturaleza
Estado nación	Plurinacionalidad y pluriculturalidad
Capitalismo y Comunismo	Sistemas comunales basados en la reciprocidad

Fuente: elaboración propia.

³ Podemos enlistar el Caracazo en Venezuela (1989), el levantamiento indígena ecuatoriano Inty Raymi (1990), la caída de Bucaram en Ecuador (1997), el Marzo paraguayo (1999), la guerra del agua en Cochabamba, Bolivia (2000), la caída de Mahuad en Ecuador (2000), la caída de De la Rúa en Argentina (2001), la movilización campesina de los cortes de rutas en Paraguay (2000), el antigolpe de Estado en Venezuela (2002), la guerra del gas en Bolivia (2003 y 2005). (Machado y Zibechi, 2017)

⁴ Movimiento Quinta República (MVR) en Venezuela, Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil, Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia, y Alianza País en Ecuador.



Sin embargo, la *realpolitik* también empezó a mostrar su lado más oscuro. Los programas sociales de redistribución y transferencias monetarias se hicieron profundizando el modelo extractivista. Los altísimos precios de los llamados *commodities* en los mercados globales, desde el año 2003, coincidieron con la emergencia de estos gobiernos y, a contracorriente de los derechos de la Madre Tierra, durante este periodo se profundizó el modelo rentista mediante la intensificación de la extracción de petróleo, gas, minerales, y la promoción del agroextractivismo con la soya⁵ y la palma aceitera como su cara más notable (Gudynas, 2009). El posdesarrollo del buen vivir defendido por algunos movimientos populares y académicos vio emerger un neodesarrollismo, que se reveló especialmente álgido con el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) en Bolivia (Betancourt y Porto-Gonçalves, 2016) y la decisión de Correa de explotar el Yasuní en la Amazonía ecuatoriana. De lo que muchos nos dimos cuenta, fue de que estos gobiernos solo querían o podían hacer reformas y cambios cosméticos.

Las intenciones de hacer una mejor administración de capitalismo las dieron sus propios protagonistas en diversas entrevistas. Lula, con orgullo, mencionó: “Un metalúrgico está haciendo la mayor capitalización de la historia del capitalismo” (“La herencia de Lula”, 2010). Correa aseguró: “El modelo de acumulación no lo hemos podido cambiar drásticamente. Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes de cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa” (“El desafío de Rafael Correa”, 2012). Mujica, refiriéndose a Venezuela,

⁵ Se responsabiliza a la soya por la deforestación de veinte millones de hectáreas entre el año 2000 y 2010 en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia (World Wildlife Fund for Nature, 2014).



lo decía con estas palabras: “Si entierro el capitalismo no tengo con qué sustituirlo, en lo inmediato, en la generación de riqueza... se nacionaliza esto, se nacionaliza lo otro, me cae la producción, me caen las cifras acá, y después la gente tiene que hacer cola... y me falta esto... y lo otro. Y la gente lo pasa mal. Prefiero ir más despacio. Conciliar, dejar vivir el capitalismo, rezongarlo un poco usando el machete, pero no matarlo, porque si no mato la gallina de los huevos de oro” (“Los sueños y utopías de José Mujica”, 2014). También está el caso del vicepresidente boliviano García Linera, quien celebró el capitalismo desarrollista y extractivista porque el fruto de su explotación podía repartirse entre la gente; o más recientemente, el de Andrés Manuel López Obrador, en México, cuando mencionó que su función en el Gobierno consistiría en “limar las aristas más agudas del capitalismo neoliberal” (Esteva, 2018).

Las intenciones de hacer un capitalismo más benévolo, profundizándolo, pero corrigiendo sus males más notables, muestran en lo que terminó convertida la izquierda en los comienzos del siglo XXI: un keynesianismo aderezado con algún ingrediente de chauvinismo latinoamericanista. Una social democracia que aprovechó los altos precios de materias primas para diseñar y ejecutar programas asistencialistas, asegurando que podría mejorarse la situación de los pobres redistribuyendo los beneficios económicos de la devastación. Una izquierda que en el discurso combatía la fase neoliberal del capitalismo, pero no al capitalismo en sí mismo, y que como alternativa ofrecía más crecimiento económico con mayor intervención estatal —sobre todo en el sector minero-energético—, mientras se aliaba con inversionistas para aumentar los ciclos locales de acumulación de capital.

Las cosas son como son, y no lo que algunos quisiéramos que hubieran sido. Sin embargo, es preciso entender que, como señala Peter Rosset (2018), estos gobiernos se vieron obligados a hacer



una conciliación de clases, pues ellos nunca emergieron como clase dominante como ocurrió en Cuba. Su estrategia fue hacer acuerdos y coaliciones programáticas con sectores importantes de las oligarquías, burguesías nacionales, y fuerzas históricamente opositoras para ganar las elecciones y tener gobernabilidad.

Aunque es cierto que estos gobiernos lograron reducciones de la pobreza —según sus propios indicadores— mediante programas asistencialistas, transferencia monetaria directa, sistemas de compras públicas para organizaciones campesinas, así como ampliación del acceso a la educación superior, construcción de infraestructura y vivienda, también es cierto que no se lograron cambios estructurales. Muy al contrario, con ellos se facilitó la inversión extranjera y se “entregaron los ministerios o secretarías de agricultura, con megapresupuestos, a los hombres y mujeres de Monsanto y del agronegocio. Liberaron los transgénicos y no avanzaron en la reforma agraria. En Brasil, los gobiernos de Lula y Dilma vieron la mayor expansión territorial del agronegocio en la historia del país” (Rosset, 2018). El sector financiero creció de manera espectacular y hasta el Fondo Monetario Internacional terminó felicitando el desempeño económico protagonizado por el gobernante Evo Morales.

Al decir de Machado y Zibechi (2017), a esto debe agregarse el nacimiento de nuevas élites y burguesías. El aumento del papel económico del Estado derivó en el surgimiento que una nueva casta, la cual fue acumulando poder y riqueza. Nuevos ricos fueron apareciendo —como los boliburgueses en Venezuela, o la nueva élite aymara de El Alto en Bolivia—, a medida que iban atesorando privilegios con los contratos de las políticas gubernamentales. Otros también acumularon riqueza robando. Los escándalos de corrupción que resonaron con especial intensidad en los casos Odebrecht en



toda Latinoamérica y JBS en Brasil, son solo una muestra de que el cáncer de la corrupción no pudo ser combatido en estos gobiernos. Aunque no puede decirse que los gobiernos progresistas fueron más o menos corruptos que los gobiernos de la derecha, se supone que debería existir en ellos mayor compromiso ético por el hecho de haber llegado con una supuesta impronta popular.

El compromiso con el capital financiero se concretó, en parte, a través de las políticas sociales. Durante los periodos de Lula y Russef, por ejemplo, se crearon políticas de “inclusión financiera” por medio de las cuales se facilitó el acceso al crédito. Con estas medidas, millones de familias se endeudaron, terminaron de educarse en el consumo y se hicieron dependientes de la banca. Según el análisis de Machado y Zibechi (2017), los gobiernos progresistas tampoco lograron frenar la desigualdad, profundizaron la dependencia de los países a las exportaciones de bienes primarios, generaron mecanismos de represión a las voces opositoras de los movimientos sociales y, de alguna manera, terminaron por cooptar la voz de los procesos de abajo al constreñir la política autónoma. Un diagnóstico fulminante fue realizado por estos mismos autores:

Lo que entró en crisis es un proyecto que buscó administrar el capitalismo realmente existente —o sea el extractivo— pero con buenos modales. El resultado de los años dedicados a gerenciar el modelo fue el ascenso de nuevas proles de gestores que se incrustaron en los altos escalones del Estado, ya sea en las administraciones centrales, las empresas estatales o en alianza con empresas privadas. La crisis del progresismo devela lo que el discurso pretendió enmascarar: cómo las políticas sociales, bajo el argumento de la justicia social, el combate a la pobreza y la desigualdad, se limitaron a cooptar a los dirigentes populares para intentar domesticar los movimientos de los más pobres. Las políticas sociales fueron necesarias para poder



implementar un objetivo impronunciado: establecer alianzas entre las élites emergentes y las clases dominantes tradicionales, para gobernar a los subalternos con las menores resistencias posibles (Machado y Zibechi, 2017, p. 151).

Difícil encontrar una descripción más contraria al buen vivir. El proyecto político enfocado en una ontología relacional —basado en principio según el cual “no se puede vivir bien si los demás viven mal”, el acoplamiento con todas las formas de vida, la crítica al consumo y la redefinición del sentido civilizatorio por uno pluriversal basado en la comunalidad, la resacralización del mundo, la transformación espiritual para sabernos pertenecientes a nuestra Madre Nutricia, y la redefinición de las economías para insertarse a las relaciones sociales y los ciclos ecosistémicos— chocó de frente con la realidad del Estado contemporáneo. Para la mayoría de las personas que habían acompañado con entusiasmo los supuestos procesos de cambio, el sentimiento fue el paso de la fiesta a la resaca. A mi juicio, uno de los más agudos testimonios de la desilusión lo escribió Catherine Walsh (2017):

En el Ecuador, la esperanza colectiva que muchxs sentíamos ante la nueva Constitución de 2008 —en cuyo proceso activamente participé (ver Walsh, 2008 y 2009)— se ha convertido en un colectivo pesar. La “apuesta puesta” en el Estado —con mayúscula— y en la posibilidad de su refundación radical, intercultural y plurinacional —posibilidad y apuesta también luchadas en Bolivia— ya se desvaneció. (pp. 19-20).

[...]

Después de la experiencia vivida en los últimos años en el Ecuador, y de observar de cerca la de Bolivia, dejé de creer en la posibilidad de la radical refundación y transformación estatal. Así también



me di cuenta de los peligros de agrandar —con el poder de la letra y el significado— esta institución que hasta con su “vestimenta progresista” alienta y alimenta el sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial. (p. 30).

¿Qué fue lo que pasó durante estos años? ¿Existió acaso un quiebre fundamental en la idea de transformar los países desde las estructuras estatales? Sin duda, algo está pasando en el sector más crítico que se había comprometido con el proyecto ontológico político del buen vivir. Una sacudida que no solo se explica por los tibios y contradictorios resultados de los procesos progresistas en América Latina, sino también por la escalada neofascista en América Latina y el rápido ascenso electoral de los movimientos más reaccionarios del subcontinente⁶. No son pocos los movimientos que habían apostado todos sus esfuerzos a realizar las transformaciones de la mano de los partidos en el poder. El Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra en Brasil (MST), es quizá el caso más dramático. Aliado del PT y con innumerables procesos en curso en sus asentamientos gracias a las colaboraciones con el Estado, en un abrir y cerrar de ojos terminó siendo acusado por Bolsonaro de ser una “organización terrorista”.

Es importante no perder de vista que el contraste de ambos espectros políticos tiene que dejarnos claro que no son iguales unos gobiernos a los otros. Por supuesto que no. Existen algunas posibilidades de contener algunas de las consecuencias más inmediatas del avance del capital cuando la izquierda institucional

⁶ El giro a la derecha en Latinoamérica y el Caribe inició con Macri en Argentina (2015), y siguió con Temer en Brasil (2016), Kuczynski-Vizcarra en Perú (2016), Morales en Guatemala (2016), Danilo Medina en República Dominicana (reelección, 2016), Lenín Moreno en Ecuador (2017), Piñera en Chile (2017), Hernández en Honduras (2017), Abdo Benítez en Paraguay (2018), Duque en Colombia (2018), Bolsonaro (2019), y Bukele en El Salvador (2019).



logra acceder al poder gubernamental, lo que para vastos sectores de la población significa una diferencia abismal en su diario vivir. Sin embargo, la experiencia latinoamericana de la última década nos ha enseñado que el margen de maniobra para hacer cambios estructurales desde el Estado es cada vez más limitado, y de ahí la necesidad de hacer un balance profundo de las estrategias políticas que hemos estado impulsando. La misma Walsh (2013), rememora a Stuart Hall cuando aseguró que los momentos políticos producen movimientos teóricos. Sin duda, son muchos los desplazamientos teóricos que debemos atender en el contexto latinoamericano del progresismo y el reciente giro al neofascismo. Hay demasiados importantes y urgentes, pero uno impostergable: la cuestión de si el Estado —así se haga llamar plurinacional— es irreformable e imposible de decolonizar, en la medida en que es parte consustancial de las herencias coloniales y la estructura industrial del capital.

Planteado de otra manera: ¿Acaso no hemos estado creyendo por mucho tiempo que las cosas pueden cambiarse a través del sistema electoral y del aparato estatal? ¿No habrá una contradicción irreconciliable entre el imaginario posdesarrollista del buen vivir y la forma-Estado? La lógica centrada en la economía que defiende el crecimiento económico, y que promueven Estados de toda laya, ¿no es incompatible con el descentramiento de la racionalidad económica del buen vivir? ¿El tamaño gigante del Estado será incongruente con el sentido de la proporción y aquello que solo puede gestionarse efectivamente a escalas mucho más reducidas? Considero que estos interrogantes son el giro teórico más importante que debemos dar quienes defendemos que *Otros mundos son posibles*. El cambio de la economía, el constitucionalismo y las vías estatales, por el autonomismo, el autogobierno; todo, en perspectiva del pronto colapso del sistema capitalista/moderno/urbano/industrial.



El Estado: la forma del capital

La explicación más clara y pedagógica sobre la crítica al Estado la ha dado recientemente el subcomandante Moisés (2017) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mediante la metáfora de la finca. Para Moisés el capitalismo es como una gran finca, en donde los presidentes son tan solo los capataces; los gobernadores, los mayordomos; y los alcaldes municipales, los caporales. El que manda es el patrón capitalista y toda la estructura, en realidad, está al servicio del sistema. Cuando se cambia de gobernante, en realidad se está cambiando de capataz, el cual, quiéralo o no, tiene que atenerse a la lógica del capital. Pensar desde la lógica de la finca, o la gran hacienda, como lo propone Moisés, nos ayuda a aceptar que un nuevo gobernante, o capataz, lo único que puede hacer es actuar dentro de límites muy estrictos, pues el que manda no es él, sino el dueño, o los muy escasos dueños que concentran la mayor parte de la riqueza mundial.

La lúcida metáfora de la finca, con sus capataces, mayordomos y caporales, enuncia con franqueza, y sin titubeos, que la estructura estatal se ha convertido en un simple instrumento útil para asegurar los intereses del capital y la autonomía del mercado. Después de más de treinta años de transformaciones estructurales, sus instituciones y aparatos normativos han quedado subordinados a la lógica de la economía de libre mercado y a su objetivo principal: el crecimiento de la acumulación del capital. La “finca” nos está diciendo que, a pesar de lo que se cree, el Estado neoliberal no lo cambia uno u otro gobernante, pues el sistema es una superestructura global; una racionalidad institucionalizada, como dice Foucault (2008), la cual ha quedado inscrita en los cuerpos de los gobernados, haciendo coincidir los deseos de consumo y los sueños de *vivir mejor* de la población mediante el juego de la libertad económica.



Hay quienes aún creen que el neoliberalismo se define por la disminución del Estado y que, por tanto, salir de este periodo implica engordarlo de nuevo. Es algo mucho más complicado: la finca globalizada, a través de organismos multilaterales, acuerdos comerciales, y de una racionalidad o forma de hacer las cosas, ha reorientado las funciones de los Estados para que estas instituciones lleven a cabo “acciones reguladoras” con el fin de garantizar el buen funcionamiento del mercado. Sin embargo, para asegurar que su función sea cumplida adecuadamente, el Estado capitalista contemporáneo debe asegurar la legitimación de su hegemonía mediante la corrección de las “fallas del mercado” a través de la política social, “rezongando el capitalismo con el machete”, como bien expresaría don Pepe Mujica.

En lo que quiero insistir es en que no se trata de si existen gobiernos neoliberales o no. El neoliberalismo quedó inmerso en el juego de las relaciones capitalistas internacionales y, en tal sentido, no está en las manos de los caporales poderlo cambiar. A veces se necesitan giros tenues, como ocurrió en Latinoamérica en los primeros años del siglo XXI. Aplazamientos temporales, diría el neomarxista David Harvey (2003), para que los Estados construyan infraestructura, aumenten la masa de consumidores haciendo crecer a la clase media, eduquen a profesionales obedientes en las universidades y, en general, creen todo aquello que necesitan con dinero público para la privatización futura. Una década de gobiernos progresistas es suficiente para favorecer la estabilidad general del sistema capitalista y entrar en un nuevo ciclo de acumulación, como parece que está ocurriendo con el giro a la derecha en América Latina (Giraldo y McCune, 2019).

Visto en mayor perspectiva, todos los gobiernos buscan hacer avanzar la agenda del capital, y lo que cambian son las fases. En perspectiva de los ciclos de mediana duración, como explica Peter Rosset (2018), en Latinoamérica podríamos pensar que los gobiernos



militares llegaron a sus límites, dando paso a gobiernos democráticos de corte neoliberal, que también llegaron a sus límites. Se requerían algunos ajustes de los supuestos gobiernos de izquierda, tanto para abrir nuevos ciclos de reproducción de capital, como para contener la inconformidad social dejada después de tanto despojo. Sin embargo, estos gobiernos ya cumplieron su función y llegaron a sus límites, lo que abrió paso a la derecha, que llegó envalentonada de nuevo por sus fueros. Asistimos a cambios de caporales, a cambios en la administración de la finca. Momentos de juego en la globalización neoliberal que entiende que se debe hacer uno u otro ajuste para facilitar los negocios. Simples periodos de acomodados y reacomodados en los diseños globales de la agenda capitalista, donde los gobiernos cumplen, de distintas maneras y en tiempos diferentes, el papel de transferir riqueza hacia el capital.

La comprobación de que en ocasiones se dejan llegar caporales de las filas de las clases subalternas al poder ejecutivo, pero sin que ellos o ellas puedan efectuar cambios sustanciales, poco a poco le está haciendo descreer a muchos que el Estado implementará agendas que afecten directamente a las clases privilegiadas, y que podrán efectuarse acciones de política pública que busquen cambiar radicalmente el estado actual de la propiedad de los medios de producción. La explicación que algunos de los caporales dieron es que las coaliciones controlaban el gobierno pero no al Estado. La interpretación que nos ofrece la metáfora del subcomandante Moisés es que no se puede controlar ni el gobierno, ni al Estado, pues la soberanía está lejos de residir en el territorio jurídico de los países, el cual ha sido remplazado por un ensamblaje de tratados internacionales y aparatos transnacionales que rigen la economía global.

No son pocos los debates que ha generado esta postura; sobre todo, desde que el zapatismo, en su celebración de los 25 años del levantamiento en enero de 2019, se declaró en abierta



oposición al gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Desde el lado más estatalista, corrieron las críticas sobre esa posición de izquierda “pura”, que no quiere mezclarse con el Estado y, según algunos, resulta muy conservadora al final. Su argumento consiste en que desde una posición cómoda están esperando la caída de los gobiernos populistas para decir “se los dije, son iguales a los demás”. Su cuestionamiento, al cual no le falta algo de razón, es que es fácil criticar cuando en realidad no se tiene una propuesta para las mayorías, para los trabajadores urbanos, y que en cambio ese espacio de las mayorías está siendo ocupado por los neopentecostales, por la derecha popular, que sí sale a votar y nos pone arriba a los Bolsonaro. Para ellos, el bloque histórico de lucha no puede saberse al margen de la institucionalidad, porque se vuelve funcional al terminar dejando todo el poder del Estado y el mercado abierto al capital. Los críticos de la visión crítica al Estado sostienen que las propuestas autonomistas terminan por coincidir con el neoliberalismo. El purismo de izquierdas —aquel que renuncia a la *realpolitik* y se resiste a conciliar—, dicen, termina siendo aliado de las derechas.

Puedo consentir con estas críticas que un autonomismo radical de la noche a la mañana no es posible, y que existen buenas razones en el pragmatismo de quienes aún siguen buscando la conquista del poder estatal en el contexto de las nefastas políticas del neofascismo. Habrá que seguir abriendo frentes para la disputa del Estado, sabiendo que no es monolítico y que existen espacios y momentos de ruptura. Quizá algunas formas de contención, como mencioné, pueden hacerse desde sus aparatos e instituciones. Habrá pequeñas fisuras que podemos abrir y por las cuales podremos colarnos⁷.

⁷ En un trabajo recientemente publicado (véase Giraldo y McCune, 2019), se ha matizado un poco la postura de este capítulo, tomando como base el caso de las políticas públicas favorables a la agroecología en Cuba y los gobiernos progresistas latinoamericanos. En particular, se menciona que al renunciar a los procesos de negociación, los movimientos agroecológicos permiten que las élites políticas y económicas resurgentes se apropien de tierras, territorios y recursos necesarios para que los sistemas alimentarios agroecológicos se conviertan en un sustituto global de la agricultura industrial.



Sin embargo, no es por purismo que se cuestiona al Estado, sino por una constatación histórica. Si las transformaciones estructurales se pudieran hacer desde el Estado, no existiría esta crítica tan mordaz. Pero lo que hemos aprendido después de esta década de progresismos es que las transformaciones difícilmente pueden hacerse desde ahí, y que toca apelar a otras estrategias.

Estamos haciendo un cuestionamiento fundamental, que fue parte dispersa del pensamiento marxista⁸ y fue olvidado desde Engels, pasando por todos los socialismos del siglo XX y por los autodenominados socialismos del siglo XXI en América Latina: la noción según la cual toda revolución estará abocada al fracaso si no lidia en serio con la necesidad de deshacerse del Estado. Marx

⁸ Maximilien Rubel escribió en 1973 un pequeño texto intitulado *Marx, teórico del anarquismo*, cuya exposición sostiene que Marx compartía con los anarquistas el ideal de la desaparición del Estado. Particularmente, en tres escritos tempranos —*Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (1843), *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y *Sobre la cuestión judía* (1844)—, Marx aseguraba que eran dos las instituciones sociales que explican los males “que padece la sociedad moderna y que padecerá hasta que una revolución social no las suprima: el Estado y el Dinero” (como se citó en Rubel, 1973/2017, p. 9). Lo que propone Rubel es que para Marx la negación del Estado y del dinero es anterior a sus estudios de economía política y, por tanto, parte constitutiva de la misma. No obstante, el *Libro sobre el Estado*, previsto como parte de su trabajo de economía política, se quedó sin escribir y, con ello, su teoría habría quedado inconclusa, sobre todo, en la crítica de la política. Sin embargo, para Rubel, se puede realizar una exégesis de su obra que, en ciertos apartados, ilustra sus coqueteos con el anarquismo. De acuerdo con el exégeta marxiano, Marx ve en la Revolución Francesa la continuación de las tradiciones monárquicas: “Lejos de ver en principio del Estado la fuente de los males sociales —escribía en *Vorwärts*, 1844—, los héroes de la Revolución francesa, percibieron, al contrario, en la taras sociales la fuente de los males políticos” (Ip. 9). Veintisiete años más tarde, Marx continuó desarrollando esta idea con ocasión de los acontecimientos de la Comuna de París: “la primera Revolución Francesa... se vio obligada a desarrollar la obra comenzada por la monarquía absoluta, a saber, la centralización y la organización del poder del Estado... El más pequeño interés individual procedente de las relaciones entre los grupos sociales fue separado de la misma sociedad; vuelto independiente en forma de interés de Estado cuya defensa es confiada a los sacerdotes del Estado que cumplen funciones jerárquicas determinadas”. Marx explicaba lo anterior para mostrar el verdadero significado de este acontecimiento: “La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder de Estado, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una revolución *contra el Estado como tal*, *contra este monstruoso aborto de la sociedad* [cursivas añadidas]; fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, realizada por el pueblo” (*Carta sobre la comuna*, borrador, 1871).



había observado con perspicacia que el Estado es un apéndice de los intereses de la clase dominante y de las élites económicas, y, en tal sentido, el socialismo no podría advenir reproduciendo las mismas estructuras existentes en el capitalismo. El problema es que la estructura estatal de los Estado nación modernos es hija de las instancias piramidales y verticales, de aquellas que buscan la dominación y el control, hechas para reproducir el sistema y no para ir en contra de él.

Lo que estamos impugnando, inspirados en el zapatismo de Chiapas, es que la clave anticapitalista esté en la llegada de nuevo personal político a las instituciones del Estado; que la alternativa para el buen vivir esté en la forma del partido, en las urnas y en la conquista del gobierno; y a ese acuerdo que considera al Estado como agente principal de la transformación. Pero, ante todo, estamos cuestionando un efecto profundamente nocivo que surge de esa obsesión: *pensar como Estado*, imaginando cómo hacer las transformaciones desde arriba, soñando en forma de jerarquías (Esteva, 2013b). Se trata de un tipo de mirada de la cual estamos contaminados, que consiste en pensar en la transformación desde las instituciones a la manera de “ingenieros sociales que conducen a las masas al paraíso que concibieron para ellas” (p. 14).

Al discernimiento de Esteva, agregaría además otra contaminación en nuestra mirada: *pensar como industria*. Hablo de ese pensamiento que concibe las cosas en gran escala, en tamaño gigante, con aparatos centralizados y jerárquicos. El Estado nación moderno hace parte del sistema capitalista industrial; ha sido creado para él y funciona según su propia lógica. Por eso, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos, no hay respuestas industriales para los problemas causados por el sistema industrial. El Estado no tiene ni el tamaño ni la proporción adecuada para responder a la mayoría de los problemas contemporáneos que requieren otro tipo de escala,



más pequeña, más localizada, más cercana a la gente. La efectividad de los sistemas jurídicos consuetudinarios de los pueblos indígenas en comparación con el derecho positivo del Estado nación solo es una muestra de ello. Una vez que el sistema político crece, al llegar a tener la escala que conocemos —un presidente que gobierna la vida de millones, o incluso miles de millones de personas— hace todo lo contrario de lo que se propone: desgobernar.

Por supuesto, el Estado se legitima en una profunda herencia colonial de la modernidad que podemos atribuir a Hegel: la noción de que un pueblo es incapaz de gobernarse a sí mismo y, por tanto, necesita representantes y políticos profesionales. La democracia se transforma en su antítesis, porque ya no es el poder del pueblo, sino el poder estatal delegado a unos gobernantes, que se separan durante el periodo de su gobierno de los gobernados, y quienes por mejores intenciones que tengan, ya arriba, en las instituciones, o bien se corrompen, o bien se dan cuenta de su limitado margen de maniobra al tener que obedecer a un imperio que los trasciende (Baschet, 2017).

Finalmente, lo que se debemos concluir es que otro Estado no es posible⁹, y ello nos obliga a pensar en modos de transformación

⁹ Existen otras fórmulas, como aquellas que ha planteado Santiago Castro-Gómez (2015) recientemente. Para este decolonialista, la pregunta pasa por la posibilidad de un gobierno hegemónico de izquierdas que contemple la autonomía de la sociedad civil, es decir, una representación que no excluya el autonomismo. Lo que tiene en mente Castro-Gómez es un proceso de hegemonía que no renuncie al control de los aparatos de Estado, y que coexista con la hegemonía de la sociedad civil —aquella que no se organiza para demandarle al Estado, y que no se define en relación a él—. En mi opinión, si bien esta vía intermedia pudiese sonar sensata para los procesos de transición, tiene los vicios mencionados de seguir soñando con la “toma del poder” —arriba—, aunque ahora “dejando hacer la autonomía” —abajo—. Esta visión, además de ser presa de las herencias coloniales que el autor tanto cuestiona, no considera la evidencia de la historia, la cual nos está enseñando que las “hegemonías de la sociedad política” están lejos de conquistarse en un mundo dominado por el capital transnacional.



que dejen de referenciarse en esta institución, lo cual implica hacerlo desde abajo y con la tierra, dejando de hacer el capitalismo ahora y abriendo grietas en la gran muralla que nos imponen.

Algunas claves de formas *otras* de hacer la emancipación

No nos deshacemos del Estado por decreto. Lo hacemos volviéndolo innecesario mediante la construcción de otro tipo de procesos autónomos desde la base (Esteva, 2013a). Haciendo inoperantes sus formas de dominación y control. Ejerciendo lo que Giorgio Agamben ha denominado “un poder destituyente”; es decir, un poder capaz de hacer inoperante al sistema ante el cual se revela, en franco antagonismo con las formas de poder constituyente —aquellos que mantienen operantes las formas de poder del sistema político-económico constituido—. Se trata, entonces, de volver inoperante el poder del Estado y la lógica de la economía (Agamben, 2014), y su capacidad para desactivar la potencia de la política autónoma y el autogobierno de las comunidades (Machado y Zibechi, 2017).

La cuestión no es quién está en el poder, sino la naturaleza misma del Estado, configurado desde el Tratado de Westfalia como una estructura de dominación y control. Por eso, en la versión más radical de Jerome Baschet (2015), se trata de:

... renunciar a la concepción de lo político basada en entidades abstractas, a las representaciones del Estado que enseñan a pensar desde arriba, y sustituir una mirada que parta de lugares singulares que renuncien a dilapidar energías en los espacios institucionales del Estado. (p. 70).



Por supuesto, al renunciar al Estado, tenemos que crear las alternativas y, dentro de ellas, preguntarnos por las maneras de controlar los medios de producción. En cualquiera de los casos, considero urgente que la izquierda vuelva a pensar en las maneras de la revolución y deje de conformarse con agendas reformistas de corta duración lideradas por caudillos. Para ello, es necesario asegurar que cualquier forma emergente de los recursos liberados no recaiga en el Estado, sino que estos pasen al control de formas organizativas que se adopten según los acuerdos autónomos a los que lleguen sus miembros.

Hablar de la revolución hoy para algunos podría sonar caduco, pues siempre se cree que se trata de la toma del poder del Estado, ya sea por la violencia o por la vía electoral. Creo que la revolución es posible, pero tenemos que verla inscrita en el fin de la era de los combustibles fósiles, y el muy probable colapso de la civilización termoindustrial, en la medida en que la base energética y material que le da soporte a este tipo de civilización está llegando a su fin (Giraldo, 2018; Taibo, 2017). Este es el acontecimiento en torno al cual debe pensarse la revolución, y de ahí la pertinencia del buen vivir para abrir las posibilidades de desescalamiento del sistema, de relocalización de las economías, de recuperación del sentido de la proporción, y de una transformación ontológica y civilizatoria para volvernos a sentir seres interdependientes de nuestros congéneres biológicos e hijos de nuestra Madre Tierra. Por supuesto, no se trata de delinear todas las formas y maneras de revolución —lo que sería petrificar la esperanza—, sino de abrir posibilidades para que la inmensa creatividad de los pueblos les dé forma, según sus contextos culturales y ecológicos.

Quisiera mencionar un texto de Hanna Arendt (2018) que había permanecido inédito y, me parece, ofrece una apertura a esta posibilidad:



Hablando en términos generales, ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del Estado se halla intacta... Las revoluciones no son respuestas necesarias, sino respuestas posibles a la delegación de poderes de un régimen; no la causa, sino la consecuencia del desmoronamiento de la autoridad política. En todos los lugares en los que se ha permitido que se desarrollen sin control esos procesos desintegradores, habitualmente durante un periodo prolongado de tiempo, pueden producirse revoluciones, a condición de que haya un número suficiente de gente preparada para el colapso del régimen existente... (párr. 9).

Hoy, el desmoronamiento de la autoridad política no consiste en el cambio de un tipo de Estado por otro, sino en el desmoronamiento del Estado en cuanto tal. Y dice Arendt que, cuando se deja que se desarrollen estos procesos de descomposición, pueden producirse revoluciones, siempre y cuando la gente esté preparada para el colapso. En términos de nuestra discusión, y del contexto de la gran crisis civilizatoria de nuestro tiempo, eso significa haber ido construyendo suficiente “poder destituyente” en términos de autoorganización, autogestión, y autonomía. Habernos puesto en obra, para cambiar el mundo desde abajo. Me gusta mucho cómo lo dicen los zapatistas: Nosotros somos muy curiosos, nos gusta mirar por esos huequitos que se abren en el gran muro del capital, para saber cómo son esos otros mundos que se aproximan.

Abrir grietas, en el muro que se colapsa, es mucho más revolucionario que hacer conciliaciones de clases dentro del mismo Estado burgués¹⁰. Hemos aprendido, de muchos modos, que cambiar

¹⁰ Una crítica que incluye aquellas guerrillas como las FARC o el ELN en Colombia, tan patéticas tanto en la guerra como cuando transmutan en partidos políticos, y se ve a su dirigencia sentada en los escaños del Congreso.



el mundo a través de las reformas es una ilusión, y que la revolución debe enfocarse en nuevas formas de hacer política, preguntándonos no cómo dejamos de hacer capitalismo en el futuro, sino cómo aprovechar las grietas del capitalismo, aquí y ahora, para construir otras relaciones sociales, nuevos arreglos institucionales, y ejercer la revolución más allá del Estado nación (Holloway, 2011). La idea de la revolución, entonces, ya no será la de delegar los cambios radicales a un grupo de representantes y la política de las exigencias, sino la de llevar a cabo revoluciones con formas hetarárquicas de poder, reorganizando el mundo de abajo hacia arriba.

La pregunta es cómo se conectan las distintas grietas que se van armando. Cómo aquellos embriones de una esa nueva civilización entran en diálogo, intercambian saberes, experiencias y sueños. Estamos hablando de cómo esos buenos vivires —en plural— que están haciendo, aquí y ahora, un mundo diferente, entran en una comunicación popular con otros, conformando redes, rizomas, tejidos. La imagen es la de un sistema que empieza a ser desmantelado, vuelto inoperante en muchos sitios a la vez, y sustituido por algo totalmente diferente que va tomando un diseño en malla, en red, muy distinto al diseño de las estructuras jerárquicas del poder estatal. Coaliciones que se van armando en redes e interredes. Iniciativas de pequeña escala que, como enseña Esteva, van remplazando necesidades por funciones sociales y se expanden a través del contagio (véase la tabla 2.2).



Tabla 2.2. De las necesidades a las funciones sociales

Necesidades (Su satisfacción depende de instituciones públicas y privadas)	Funciones (Recuperación de la autonomía)
Alimentación	Comer
Educación	Aprender
Salud	Sanar
Vivienda	Habitar
Economía	Intercambiar

Fuente: Elaboración propia, a partir de la propuesta de Esteva (2013a; 2013b).

Esto quiere decir que en lugar de las necesidades provistas por el Estado, o los bienes y servicios ofertados en el mercado, la autonomía busca recuperar la propia capacidad de alimentarse —en donde la agroecología está desempeñando un papel fundamental—; aprender en libertad, deslindados de los currículos oficiales y del sistema llamado *educación* —espacios de aprendizaje común sin provisión de títulos ni asistencia obligatoria—; recuperar la habilidad de sanar —retomando saberes curativos autóctonos en diálogo con los saberes de la medicina moderna—; o recuperar el arte de habitar —mediante la permacultura por ejemplo— (Esteva y Escobar, 2017). No se trata de volver a un estado anterior, sino de re-crear un arte de habitar contemporáneo, cuya mayor riqueza es la riqueza relacional, la gratuidad y el placer del compartir para reproducir la vida en comunidad.

En la actualidad, muchos procesos horizontales muestran que es posible reavivar las riquezas relacionales, regenerar la red de relaciones humanas y revitalizar saberes tradicionales, movilizand así la capacidad de las comunidades rurales y urbanas para usar los recursos disponibles. Estas experiencias son una prueba de la potencialidad que tiene rehabilitar ámbitos comunitarios y de



las ventajas que ofrecen las estructuras relacionales basadas en la participación masiva y la creatividad colectiva más allá del Estado nación (Giraldo, 2018). Por supuesto, no falta quienes dicen, como lo ha hecho el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2016; 2019), que estas luchas que no aspiran a la representación ni a disputar la hegemonía del Estado son al final muy conservadoras, pues al no querer poner a prueba sus postulados en el escenario del antagonismo democrático, optan por dejar las cosas “tal como están”:

En lugar de arriesgarse a ganar en una lucha por la hegemonía de la sociedad política, el autonomista prefiere “mantener la posición” y *seguir perdiendo*; prefiere dejar inalterada una condición de *subalteridad perpetua* que, por lo menos, le asegura legitimidad como sujeto excluido, a fin de alimentarse de sus continuas derrotas y permanecer en espera de una “revolución” siempre pospuesta (Castro-Gómez, 2016, p. 408).

Para estos críticos del autonomismo, las luchas locales o las propuestas de los grupos subalternos son deslegitimadas por insuficientes y carecer de la fuerza necesaria para transformar la situación del capitalismo realmente existente. Según su criterio, las alternativas propuestas tienen el inconveniente de ser demasiado locales y pequeñas para enfrentarse al monstruo del capitalismo hegemónico (Escobar, 2019). Insisten en afirmar que no es viable renunciar a la recuperación del Estado de derecho y sus instituciones públicas, pues ésta es la única estrategia viable que tenemos para combatir el estado de desigualdad y la marginación que ha creado el neoliberalismo contemporáneo. Las experiencias autonómicas, como la zapatista, serán bellas, románticas, y loables, pero en nada contribuirán para los millones de excluidos.



Quienes defendemos el autonomismo, por el contrario, consideramos que seguir pensando en estructuras estatales significa seguir reproduciendo el sistema y que la disputa por la democracia formal, si bien puede servir para ciertas posibilidades de contención del daño y alguno que otro avance contrahegemónico, hace ya varias décadas dejó de ser la base de la emancipación social. Apelar a cambiar periódicamente de representantes que abanderan posiciones populistas o republicanistas es, de algún modo, hacer parte del juego de las reglas establecidas por la globalización contemporánea dominada por las corporaciones. Al contrario de lo que piensa Castro-Gómez, opino que el elemento conservador no está en querer fugarse del Estado para mantenerse como subalterno, sino en seguir manteniendo el hábito de las necesidades del desarrollo y la mentalidad de rebaño asociada al seguimiento de líderes electoreros, en los que se delega el “poder”, mientras continúa neutralizada la potencia creativa de “cambiar la forma de cambiar”.

Mientras algunos desorientados se resistirán a pensar la transformación al margen de las políticas públicas, el constitucionalismo y la democracia representativa, otros nos inspiramos en la gran potencia revolucionaria que ha crecido en los pueblos de América Latina y el Caribe. Barkin y Sánchez (2019) han sugerido una hipótesis arriesgada: el continente es el germen de una revolución comunitaria —un sujeto revolucionario colectivo, como ellos lo llaman— liderada por comunidades campesinas, afro e indígenas. Hay un movimiento creciente, en el cual, según sus cálculos, participan cientos de millones de personas que, en medio de la gran crisis civilizatoria, está recomponiendo sus organizaciones y estructuras de gobierno, para tomar control sobre sus territorios, al tiempo que regeneran la base ecosistémica en la cual habitan. Una multitud de procesos, aquí y allá, están dando pistas del



nuevo carácter de la revolución, pues desafían al régimen político dominante modificando la política de las demandas, a través de la recuperación de la agencia personal y colectiva.

Son experiencias silenciosas, en las que se están construyendo monedas comunitarias, bancos comunales, casas de trueque, cooperativas que usan sus excedentes para crear fondos que atiendan a la reproducción de la vida de sus integrantes. Radios comunitarias, plataformas virtuales y un sinfín de ensayos artísticos que intervienen estéticamente los micropoderes reproductores del sistema. Organizaciones campesinas están creando sus propias escuelas y universidades populares bajo el principio de la interculturalidad, donde se reaprende el arte de la agricultura, la construcción vernacular, la sanación y muchos otros saberes necesarios para la vida autónoma. Son, en suma, numerosísimas voluntades que están reconstituyendo las relaciones, regenerando la comunidad y creando elementos técnicos para rehabilitar la tierra que se aglutinan bajo distintos nombres, pero tienen en común tejer colectivamente el horizonte de la vida buena, el buen convivir, la vida sabrosa.

Dichos elementos sirven para mostrar que abajo, a ras de tierra, el proyecto ontológico político del buen vivir apenas inicia y está sobreviviendo a la primera prueba, que es superar el Estado y enfocar todas sus fuerzas hacia el nuevo carácter de la revolución. Una revolución que solo es posible entenderla si advertimos que lo que está en crisis es una forma de vivir, una crisis de la cual no podemos salir, sino jubilandando este sistema que crea tanta opulencia para unos mientras genera tanta pobreza modernizada para la mayoría y devastación del sustrato vital para todos. Afortunadamente, una cantidad importante de colectivos están escapándose del sistema: solo falta que desempañemos los lentes para darnos cuenta de su existencia.



Referencias

- Agamben, G. (2014). What is a destituent power? *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(1), 65-74. <https://doi.org/10.1068/d3201tra>
- Arendt, H. (2018, 8 de noviembre). Condiciones y significado de la revolución. *El País*. https://elpais.com/cultura/2018/11/07/actualidad/1541593930_890568.html
- Barkin, D. y Sánchez, A. (2019). The communitarian revolutionary subject: new forms of social transformation. *Third World Quarterly*. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1636370>
- Baschet, J. (2015) *Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Ned.
- Baschet, J. (2017). *Podemos gobernarnos nosotros mismos: La autonomía, una política sin el Estado*. Cideci-Unitierra.
- Betancourt, S. y Porto-Gonçalves, W. (2016). Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias. En A. Bartra, W. Porto-Gonçalves y S. Betancourt, *Se hace terruño al andar: las luchas en defensa del territorio*. Itaca.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Zizek y crítica historicismo postmoderno*. Akal.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.



- El desafío de Rafael Correa (2012, 15 de enero). *El Telégrafo*. <https://www.letelegrafo.com.ec/noticias/especial/1/el-desafio-de-rafael-correa>
- Escobar, A. (2010). Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies*, 24(1), 1-65. <https://doi.org/10.1080/09502380903424208>
- Escobar, A. (2019) *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Desde Abajo.
- Esteva, G. (2018) Despertar. *La Jornada*. 23/11/2018 <https://www.jornada.com.mx/2018/11/23/opinion/020a2pol>
- Esteva, G. (2013a). La insurrección en curso. En R. Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Esteva, G. (2013b). *Nuevas formas de la revolución*. Cideci-Unitierra.
- Esteva, G. y Escobar, A. (2017). Post-Development@ 25: on 'being stuck'and moving forward, sideways, backward and otherwise. *Third World Quarterly*, 38(12), 2559-2572. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1334545>
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Akal.
- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. Itaca.
- Giraldo, O. F. (2018). *Ecología política de la agricultura: agroecología y posdesarrollo*. El Colegio de la Frontera Sur.



- Giraldo, O. F. y McCune, N. (2019). Can the state take agroecology to scale? Public policy experiences in agroecological territorialization from Latin America. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 785-809. <https://doi.org/10.1080/21683565.2019.1585402>
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiarán, A. Bebbington, M. Folchi, CEDLA-Bolivia, A. Alayza y E. Gudynas, *Extractivismo, política y sociedad*. Centro Andino de Acción Popular; Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- Harvey, D. (2003). The “new” imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*, 40, 63-87.
- La herencia de Lula. (2010, 3 de octubre). *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/99635>
- La herencia de Lula. <https://www.proceso.com.mx/99635>
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Machado, D. y Zibechi, R. (2017). *Cambiar el mundo desde arriba: los límites del progresismo*. Bajo Tierra
- Subcomandante Insurgente Moisés. (2017, 12 de abril). El mundo capitalista es una finca amurallada. *Enlace Zapatista*. <https://bit.ly/3dMU2h6>
- Rosset, P. (2018, 19 de agosto). América Latina y la Conciliación de Clases. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2018/08/19/opinion/022a1mun?fbclid=IwAR2wn-jAFYhgwaF7vqTzrdAG2P9sA4OGt_lyLEDzji2aDbjnFqjnqwIL6wI



- Rubel, M. (2017). *Marx, teórico del anarquismo*. San Cristóbal de las Casas, Cideci-Unitierra. (Original publicado en 1973).
- Santos, B. S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México, Siglo XXI Editores - Siglo del Hombre.
- Los sueños y utopías de José Mujica. (2014, 11 de enero). *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13354001>
- Taibo, C. (2017). *Colapso*. Los Libros de la Catarata.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo 1, pp. 23-68). Abya Yala.
- Walsh, C. (2017). Gritos, grietas y siembras de vida: entretejerer de lo pedagógico y lo decolonial. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo 2, pp. 17-46). Abya Yala.
- World Wildlife Fund for Nature. (2014). *El crecimiento de la soja: impactos y soluciones*. Gland: WWF Internacional.





CAPÍTULO 3

Caminando de la mano de otros buenos vivires en el sureste mexicano: del LEKIL KUXLEJAL a diversas prácticas de construcción de otros mundos posibles





¿Queda algo por decir, hay algo por hacer para que hagamos nacer otro mundo y que ese continuum anhelo de la humanidad de tener un nuevo vivir pleno y digno se pueda alcanzar? Por la incomodidad de las incomodadas y los incomodados, la gente que busca la desdomesticación o des-acostumbramiento de los sujetos, la gente que aún sigue soñando, que aún tiene esperanzas que alimentar, que aún tiene una dosis de amor propio y al prójimo, respeto a la humanidad y a la naturaleza, al cosmos del que somos parte, decimos que sí. Toca entonces, como decimos en maya tseltal xcha' sujetesel ko'tanik yu'un ya yich' yipsch'ulel ko'tantik, hacer volver nuestro corazón para que se fortalezca su espíritu y re-in-surgir desde adentro con "rabia". A medida que se cultive, se despierte o hagamos llegar el ch'ulel, se emancipen los sujetos (nosotras-nosotros) desde la colectividad, escuchen y respeten otras voces entonces despertaremos y re-in-surgiremos como mujeres verdaderas y hombres verdaderos. Sujetos nuevos para un mundo nuevo en donde no existe la amnesia sociocultural e histórica.

(LÓPEZ INTZÍN, 2010A).

¹ Educador y comunicador popular. Docente-investigador de la Maestría de Comunicación Educación en la Cultura de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, Sede Principal (Bogotá, Colombia) entre 2015 y 2019. Actualmente es doctorante en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-CESMECA, en San Cristóbal de las Casas (Chiapas-México).



El texto que se presenta a continuación es uno de los resultados de la investigación *Comunicación para el Buen Vivir / Vivir Bien en América Latina (Abya Yala). Hacia una construcción de diálogos Interculturales*², que partió de la pregunta: ¿Cómo se producen los saberes y las prácticas locales que inspiran el Buen Vivir en América Latina, a partir de diálogos interculturales para resignificar la Comunicación-Educación?

En este proceso, caminamos de la mano de diferentes experiencias en tres países latinoamericanos: Ecuador, Bolivia y México, con el fin de indagar por las diversas maneras de entender lo que en los últimos años se ha denominado *Buen Vivir / Vivir Bien*, entendido, en líneas muy generales y simplificando las diferencias culturales entre los distintos pueblos, como un proyecto político de construcción de autonomías y ordenamiento de los territorios y la vida que se basa en ontologías y epistemes disonantes del sistema hegemónico occidental y capitalista, reconociendo de entrada que además de nutrirse de los saberes profundos de los pueblos originarios, también lo hace del marxismo, así como del pensamiento ambiental y libertario.

En este capítulo se da cuenta del *caminar preguntando* por prácticas semejantes en el sureste mexicano, más precisamente, en las inmediaciones de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en el estado de Chiapas, lugar emblemático de la resistencia zapatista desde 1994, en la historia más reciente, entorno que ha servido para anidar también otras prácticas políticas, económicas y culturales de resistencia y re-existencia.

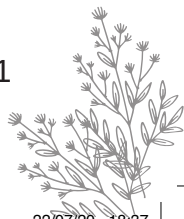
² Esta investigación es producto de un esfuerzo interinstitucional de investigadores y activistas de varios países latinoamericanos. En lo que respecta a UNIMINUTO (Colombia), la investigación es liderada por mi compañera y amiga, la profesora Aura Isabel Mora, con la participación en calidad de coinvestigador del autor de este texto, gracias a la financiación obtenida mediante la convocatoria interna de investigación del Sistema UNIMINUTO a nivel nacional en 2018.



En este andar por San Cristóbal de las Casas, emergió con fuerza una expresión antigua en lengua Maya: *Lekil Kuxlejal*, que con el riesgo de traición implícito en toda traducción, en castellano podría entenderse como Vida plena-digna-justa (López Intzín, 2010b), así como distintas prácticas políticas y económicas de construcción proyectos de vida alternativos basados en el cuidado de la vida y en la cooperación que, como todos los procesos sociales que inciden en la producción teórica y conceptual de las Ciencias Sociales (en este caso, del concepto emergente de los *buenos vivires*), aportan a los diálogos interculturales que nos trazamos en la investigación.

Así, para dar cuenta de este propósito, el texto por venir está estructurado, en primer lugar, por una reflexión sobre la perspectiva epistémica y metodológica de este trabajo; en segunda instancia, se comparte una breve semblanza de la historia de San Cristóbal de las Casas como territorio, siguiendo a Arturo Escobar (2017), como un lugar ontológico, que es formado y da forma a la vida social y natural. En un tercer apartado, el más extenso del documento, se comparten cuatro lecturas de cómo se producen desde la vida social, desde la cotidianidad, sentidos y significaciones para construir otros mundos desde el ahora. Finalmente, en un cuarto apartado, se ofrecen algunas reflexiones derivadas del caminar las experiencias, con el propósito de aportar a esta reflexión sobre los buenos vivires en clave intercultural.

En un intento por lograr una síntesis de los hallazgos de la investigación, este texto alude a la existencia de una *espiritualidad materializada*, profundamente asociada a la defensa de la vida, o en términos tseltales: al Gran Respeto (*Iche'l ta muk'*) por la *vasta existencia*, es decir, por *todo lo que existe*, mediante prácticas concretas como un mercado agroecológico, una organización de trueque que intenta desmontar el capitalismo interno, una *forma-otra* de autogobierno.



Estas prácticas dan cuenta viva y cotidiana de otras ontologías y, por ende, de otras éticas, que no necesariamente se enuncian a sí mismas desde conceptos emergentes como Buen *Vivir/Vivir Bien* o *Lekil Kuxlejal*, en la versión más propia del sureste mexicano; tampoco se autodenominan como “espirituales”; son más bien ontologías y prácticas performativas, creadoras, generadoras de sus propios conceptos desde el hacer y la reflexión para mejorar. De hecho, quizás esa aparente dificultad para nombrarlas y definir las estriba en que devienen de una trama intercultural en contra del sistema hegemónico capitalista que cosifica a los seres humanos y a la naturaleza. Acaso por ello, estas prácticas devienen tan poderosas y atractivas, porque su raíz espiritual está en el pensar-sentir-hacer desde y para la Vida.

Sobre la perspectiva epistemológica, estética y metodológica

Porque para conocer hay que caminar mucho
(Abuelita Guambiana, citada por Vasco, 2007, p. 36).

El proponer diálogos interculturales sobre cómo se producen prácticas de buenos vivires en Latinoamérica es un camino semejante a abrir una trocha³, por cuanto se está caminando por lugares nuevos y las tramas culturales del otro o de los otros y otras, son desconocidos. No obstante, “Conocer es recorrer”, como afirma

³ En cualquier territorio rural o selvático de Colombia, una *trocha* es un camino que se abre por entre la espesa vegetación, que en Colombia llamamos comúnmente “monte”. A veces, una vez creadas, las trochas vuelven a enmontarse por la falta de uso, o se redefinen según las necesidades de los caminantes. Con el paso del tiempo, la trocha se vuelve camino si resulta segura o útil para algún propósito, pero lo que determina tal destino es que quienes habitan ese territorio comiencen a darle un uso de relevancia colectiva.



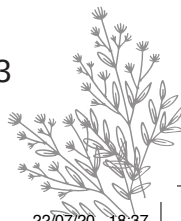
Luis Guillermo Vasco (2007, p. 36), lo que significa, por ejemplo, caminar por donde nuestros guías nos indican, hacer pausas, aumentar la velocidad o reducirla, descansar...

La aproximación a la pregunta de investigación corresponde a una búsqueda epistémica desde el sur y, por ende, la antecedan caminos previos en el orden ético-estético (Solano Salinas y Prieto Fontecha, 2018). Para su abordaje, en primer lugar, es preciso dar prelación a las epistemes de quienes protagonizan las experiencias, en una relación sujeto-sujeto, pero no es un mero reconocimiento, sino lo que el profesor Axel Köhler (2011) ha denominado *co-teorizar*, que es:

... producir conocimientos juntos [entre los distintos sujetos que participan en una investigación, en una relación de interaprendizaje] que expliciten la teoría implícita en las prácticas políticas. Tales esfuerzos de co-teorizar con los protagonistas van al corazón de la mutua imbricación entre la práctica y la teoría, pues buscan dar forma discursiva a la teoría implícita en la práctica y, al mismo tiempo, realzar el potencial práctico de los conocimientos teóricos producidos, pues ¿para qué sirven éstos sino para retroalimentar la práctica? (p. 388).

Ahora bien, ese ejercicio, no solo visibiliza a los protagonistas de las comprensiones del mundo o experiencias, sino que pone en evidencia la subjetividad del investigador como sujeto con su propia trayectoria vital, con miedos, certezas e ignorancias.

Y, en segundo lugar, lo anterior necesariamente lleva a adoptar una postura estética distinta que, en el caso de este texto, se propone como un ejercicio de escritura en investigación de tipo performativo, que comienza con un relato sobre el territorio que



alberga las humanidades de quienes protagonizan las experiencias, pero un territorio que no sirve solo de contenedor, sino que está vivo puesto que es histórica, vitalmente construido y, por ello, construye a quienes allí habitan.

Posteriormente, se parte de la idea de que las experiencias que dan vida a esta reflexión son las que determinan cómo ser narradas de manera cercana, pues el caminar al lado de cada uno de sus protagonistas suscitó relatarlo de una manera particular, para, al final del texto, proponer algunas reflexiones después de este recorrido.

Breve (pero necesaria) historia de San Cristóbal de las Casas

*La Tierra es una comunión de sujetos,
no una colección de objetos*

(Berry, 2013, como se citó en Escobar, 2016, p. 28).

La frase de Tomas Berry coincide plenamente con la perspectiva epistémica intercultural en la que se sitúa este ejercicio investigativo, que entiende el territorio como una construcción relacional entre humanos y no humanos, en donde el territorio (sus aspectos morfológicos, biofísicos, así como espirituales) da forma y es formado en una relación de devenir con las culturas humanas que lo habitan.

Desde una mirada geológica, San Cristóbal de las Casas, está a 2100 metros sobre el nivel del mar, en la región de los Altos de Chiapas. También, se le conoce como Valle de Jobel o Jovel (hay una disputa sobre si la palabra que nombra este territorio proviene de la lengua castellana o de alguna de las de origen maya), aunque no es un valle, estrictamente, sino el resultado de movimientos



orogénicos (Aubry, 2017) —es decir, que forman montañas— que causaron el surgimiento de tres volcanes (el Zontehuitz, el Ecatepec y el Huitepec), hoy inactivos que , junto a varios cerros producto de las erupciones de lava (del Gato, Guadalupe, el cerrito de San Cristóbal), rodean el actual casco urbano. Es decir, el territorio en que hoy se asientan cerca de 160 000 habitantes, desde el punto de vista geológico, tiene en sus orígenes una dinámica turbulenta.

En cuanto a las distintas culturas que le han dado forma al territorio, hay vestigios prehispánicos de unos 10 000 años atrás; posteriormente, con la diáspora Maya del periodo clásico, algunas comunidades, provenientes de Palenque, se asentaron en Jovel/Jobel hacia el siglo X de la era cristiana. Eran precisamente los herederos mayas del pueblo Tsotsil quienes cuando llegaron los conquistadores españoles, que venían acompañados de sus aliados aztecas, habitaban este lugar, en donde les opusieron resistencia los originarios, principalmente asentados en Chamula. Es precisamente en esa dinámica social, también conflictiva y turbulenta, como se funda en 1528, inicialmente con el nombre de Villa Real, lo que se conoce actualmente como San Cristóbal de las Casas, lugar “que la colonia llamó Ciudad Real y la costumbre Jovel” (Aubry, 2017, p. 13). Por estas fechas, Chiapas estaba adscrito a la Capitanía de Guatemala.

Un aspecto interesante de la urbanización de San Cristobal en la Colonia es que sus fundadores y posteriores herederos no amurallaron la ciudad ni edificaron puentes para mejorar los accesos; de manera insólita, estructuraron un centro, habitado por los notables españoles y, dependiendo de la cercanía o confianza, fueron protegiéndolo mediante la ubicación de conventos y de asentamientos de artesanos o indígenas cercanos a sus propósitos, de dentro hacia afuera, ante un potencial ataque de los originarios de estas tierras. Según Aubry:



La primera defensa fue el espacio. Sabían que los rebeldes potenciales no podrían caer sobre la nueva ciudad sin franquear previamente al norte, grandes extensiones de zacatales al descubierto, donde no podían pasar desapercibidos. En el sur, su asentamiento gozaba de la protección natural de [...] la laguna de Chapultepec, María Eugenia y la Ciénaga, que desempeñaban el papel de foso en torno a un castillo [...] Prohibieron a todos, incluso a los Dominicos, cuando llegaron en 1545, de construir puentes: fue su segunda protección [...] Entre el río y el centro residencial, regalaron sitios a sus aliados (Mexicanos y Tlaxaltecas). A partir de 1546, les obsequiaron terrenos de cultivo entre río y barrio [tercera y cuarta protección]. Se dieron el lujo de una quinta protección: entre los barrios indígenas y las escasas cuadras del centro residencial español prohibieron toda construcción. Un cinturón verde constituía el último colchón protector de la nueva ciudad.

Refinaron más su estrategia de disuasión: entre barrios y centro, en medio de los campos interiores, pero bien comunicados con la ciudad residencial, colocaron a los conventos de religiosos: mercedarios (1537) al poniente, dominicos (1546) al norte y franciscanos (1577) al sur. Esta última tuerca de seguridad era una defensa diplomática, porque a los religiosos les competía exclusivamente la atención al campo indígena, mientras los seculares se dedicaban por completo al servicio español (Aubry, 2017, p. 19).

Esa lógica urbanística y sociocultural permaneció hasta bien entrado el siglo XX y a través de los años, ahondó las diferencias entre los distintos habitantes, segregando, pero a la vez, visibilizándolas. Por otra parte, Chiapas como territorio social y político ha padecido el desamparo. En palabras de Audry:



Chiapas es un *finis terrae*. [...] Cuando llegó allí, Fray Bartolomé de las Casas, creía estar a la puerta del Japón, es decir, en su mente, al otro lado del mundo. Estas tierras de nadie atrajeron a los conquistadores, pero allí se perdieron y sufrieron mil sustos. Decretaron que eran la “Provincia de los Confines”. Históricamente Chiapas pertenece a la marginación por decreto y al olvido por costumbre (Aubry, 2017, p. 13).

Es probable que por ello la historia de esta región esté marcada por crisis agrícolas (1707), rebeliones contra los poderes establecidos o por su disputa (1693, 1700, 1712, 1821-1823, 1892), pasando por una anexión prolongada del estado de Chiapas a México, que tardó de 1842 hasta 1882 (por la disputa con Guatemala), hasta un movimiento contrario a la Revolución Mexicana, en la segunda mitad de la década de 1910.

El hito más reciente que evidencia el olvido del gobierno a sus habitantes es el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sucedido en 1994 a la luz pública, pero que, según sus fundadores, se comenzó a gestar casi una década antes, con el propósito de reivindicar las demandas básicas de “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (EZLN, 2000). Este levantamiento no significó solamente un reclamo del orden nacional mexicano, sino que marcó la emergencia de uno de los nuevos movimientos sociales declarados en contra del sistema hegemónico neoliberal a nivel global. Las imágenes de los combatientes zapatistas tomándose la cabecera municipal de San Cristóbal de las Casas, pero además cuestionando desde distintas producciones, que van desde lo político más tradicional, hasta lo poético, haciendo uso de medios



digitales, en donde se integran los saberes tradicionales indígenas con una nueva lógica revolucionaria de construcción de poder y resistencia, puso a esta ciudad en los últimos 25 años en el centro de las discusiones sobre las alternativas al modelo desarrollista globalizado, mediante la creación de otros mundos posibles. Tal dinámica incrementó sustancialmente la presencia de entidades multilaterales, académicos y solidarios extranjeros y nacionales de México, diversificando aún más el tejido social de este territorio.

Cuatro lecturas de producción de la vida social en San Cristóbal de las Casas relacionadas con los buenos vivires

En este apartado se presentan, en distintos formatos narrativos, los hallazgos del trabajo de campo. La primera experiencia que se presenta es dialogada, conversada, con un intelectual originario que comprende la profundidad de las palabras *Lekil Kuxlejal* en el sureste mexicano. La segunda, corresponde a un proceso que parece radicalmente distinto, como lo es el Tianguis Agroecológico, que procura construir y sostener un mercado de comida sana y cercana, en donde consumidores, productores y procesadores se encuentran e intercambian de manera distinta. La tercera, un poco más radical en sus preceptos, busca, mediante El Cambalache, desmontar el capitalismo interno, que nos ata, que nos subyuga a un sistema hegemónico, que nos insta a acumular más y a compartir menos. Finalmente, la cuarta experiencia es el resultado de un relato autobiográfico de una visita y plática con la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Oventic, que se erige como experiencia práctica de construcción de alternativas de poder.



El *Lekil Kuxlejal*: “Vida plena-digna-justa desde el *Iche’l ta muk’*”

En las calles de San Cristóbal, así como en sus alrededores, pueden verse en las paredes —tanto de la ciudad como de algunos caseríos ubicados en las carreteras hacia San Juan Chamula, Comitán o San Andrés Larráinzar, entre otros municipios— diferentes murales, muchos inspirados por los compas zapatistas, así como por otras luchas por el derecho a la existencia autónoma. En ellos se repite una expresión proveniente de las lenguas de origen Maya: *Lekil Kuxlejal*, que, en cierta medida, fue lo que atrajo nuestra atención hacia las tierras del sureste mexicano, con el ánimo de proponer un diálogo intercultural con el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, que emerge desde las distintas tramas políticas, sociales y culturales de los países andinos.

Fue así como, después de hacer un recorrido por algunos textos que abordan el *Lekil Kuxlejal*, los caminos me llevaron a un diálogo con alguien a quien académicos y líderes sociales me referenciaron para hablar críticamente sobre lo que es significa esta expresión desde una voz propia: el sociólogo tseltal Xuno López Intzín. A diferencia de otros apartados de este mismo texto, en los que se esboza cada una de las experiencias, esta —que entiendo más como un diálogo interepistémico— se comparte en el formato de lo que en Colombia llamamos una “conversa”, es decir, una plática animada⁴:

⁴ Es importante considerar lo que entiendo por *conversa*, en términos, si se quiere, metodológicos. Lo más cercano a esta apuesta sería una entrevista no estructurada; sin embargo, reivindico en la conversa la puesta en escena de la subjetividad de los implicados en ella; lo que da la posibilidad de narrarse desde la autobiografía, desde la experiencia y, por qué no, desde la duda o la ignorancia. Como afirmamos en otro texto: “Asumir una conversa implica un formato de diálogo entre pares con formación disciplinar, saberes, así como prácticas vitales y profesionales distintas” (Solano Salinas y Prieto Fontecha, 2018, p. 190). Finalmente, es importante señalar que esta conversa fue editada con el fin de hacerla más sintética y abordar el interrogante básico de ¿Qué es el *lekil kuxlejal* desde la perspectiva de los pueblos de origen maya en su propia voz? Además, porque intenta resumir un diálogo que se prolongó por varios días en diferentes espacio-tiempos durante el trabajo de campo en San Cristóbal.



RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— Xuno, la perspectiva epistémica —para llamarla de algún modo— en la que me sitúo para indagar por el *Lekil Kuxlejal* está compuesta por tres lentes: el de investigador social, el de solidario del pueblo *Korebajɿ*, que resiste y re-existe desde hace siglos en lo que hoy son los departamentos de Caquetá y Putumayo en Colombia, y el de un mestizo de origen citadino que comparte la espiritualidad originaria asociada con el Yajé.

Hago esta mención porque, como hipótesis de trabajo y desde mi experiencia con este pueblo amazónico, tengo la certeza de que *no existe un solo Buen Vivir*, por cuanto cada pueblo entiende su existencia de manera distinta; por ende, un ejercicio de respeto epistemológico elemental es preguntarle a quienes poseen el saber de su lengua qué comprenden por una expresión que les es propia y cómo la experimentan en su cotidianidad. Además, creo que la barrera lingüística es también epistemológica; como hablante nativo del castellano, en mi relación con el pueblo *Korebajɿ* fui descubriendo que, por más que conozca un vocabulario más o menos extenso de mi lengua materna, en realidad soy un hablante funcional del castellano, pero desconozco los relatos, las narrativas detrás de cada palabra... por eso la importancia de conversar. Eso, hoy por hoy, le ocurre incluso a hablantes de lenguas originarias.

XUNO LÓPEZ INTZÍN.— De acuerdo. Para mí el *Lekil Kuxlejal*, así como el *Sumak Kawsay*, se ha puesto en una moda académica que tiene el riesgo de quitarle el sentido original... ya le están quitando su alma, su espíritu. Ahora pueden ser conceptos, pero en realidad son más bien códigos de vida o diseños de una utopía que se realiza cotidianamente, con luchas de distintas maneras. Si hablamos de *Lekil Kuxlejal*, propiamente dicho, es importante partir de una noción básica del saber Maya que consiste en la idea de que *todo está vivo*; yo hablo de una *vasta existencia*, una



existencia compleja en donde todos nos relacionamos; nosotros no miramos la realidad dividiendo el mundo en uno vivo y otro *no-vivo*, material e inmaterial; las piedras, las plantas que parece que ya murieron, siguen haciendo parte de esa *vasta existencia*, algo que compartimos todos.

RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— Entiendo esa concepción desde las prácticas de espiritualidad yajecera —que, según creo, también has compartido—, por cuanto uno de los cuestionamientos que surge de manera recurrente en estas ceremonias es la pregunta por nuestro *pensar-sentir-decir-hacer cotidiano* en relación con el hecho de que allí se aprende que somos parte de un mismo tejido puesto que todos los seres existentes estamos relacionados. En general, el conflicto interno se da porque buena parte de nuestras acciones diarias parten de una idea y unas prácticas totalmente opuestas, que privilegian el egoísmo y la individualidad. Esa comprensión de la *vasta existencia* nos reta a *pensar la existencia en relación con... lo otro y los otros*.

XUNO LÓPEZ INTZÍN.— Es que es una existencia relacional, como tú la llamas, por eso su vastedad. Ahora bien, la creación de esa *vasta existencia* del mundo Maya parte de una matriz compuesta por el *ch'ulel* y el *o'tan*. ¿Qué es el Ch'ulel? Como afirmaba en un texto:

Ch'ulel en tseltal denota “espíritu” y “conciencia”, también es la energía que mueve las cosas y anima. Nosotros creemos que todo ser tiene *ch'ulel*, ya que, en nuestra cosmovisión no existen seres animados e inanimados; las piedras, las plantas, los árboles, los animales diminutos y los grandes tienen *ch'ulel*. En nuestra cultura decimos que al nacer se trae un *ch'ulel* que vendría siendo el alma. Existe otro *ch'ulel* el cual crece conforme el ser humano evoluciona



y va adquiriendo experiencia de vida. Este otro *ch'ulel* es una construcción colectiva, comunitaria y social que nos permite pensar y discernir nuestros actos. El *ch'ulel* puede estar o no; por ejemplo, cuando la persona está distraída y su pensamiento está en otro lado, decimos: *Baem xch'ulel*, es decir, que su conciencia está en otro lado aunque su cuerpo está presente, es decir: “¿Dónde está tu conciencia?” (López Intzín, 2010a, p. 323).

¿Qué es el *o'tan*? No es el corazón orgánico, es una entidad que, de por sí, ha estado ahí siempre; que puede ser hombre, mujer, madre, padre, padres, madres, creadores primordiales y, por eso, también en nuestro saludo cotidiano lo que vamos a preguntar es ¿Cómo está tu corazón?, ¿Dónde está tu corazón?, ¿Qué dice tu corazón? Decimos que todo tiene corazón, todo tiene *o'tan*. Es por ello que en el *Popol Vuh* se alude al Corazón del Cielo, al Corazón de la Tierra, desde *Tzacol Bitol*, los madres y padres de la vida y de la existencia que crearon todas las criaturas.

RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— En una tesis de maestría en Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), una mujer tseltal, María Patricia Pérez Moreno, junto con su pueblo, en Bachajón (Chiapas), considera que:

El *o'tan* es un *stalel* (forma de ser-estar-sentir-decir-hacer-pensar) de nosotros los mayas tseltaetik porque para todo —como explicó una compañera— usamos el corazón, no la cabeza. Todo brota en el corazón: el deseo, la verdad, los sueños, el anhelo, las palabras, la vida, el cariño, los sentimientos, los pensamientos, las emociones, las acciones, el conocimiento, la forma de ser de un ser [...] Pero sobre todo, tener corazón implica sentir [...] El corazón al ser una manifestación de vida lo convierte en un ente sagrado, pero también se vuelve en un centro de sabiduría porque ahí se reflexiona, habla, conoce y deduce (Pérez Moreno, 2010, pp. 203-204).



Sin embargo, me surge una pregunta sobre esa matriz de creación de la que hablas: ¿Cuál es la relación entre el *ch'ulel* y el *o'tan*?

XUNO LÓPEZ INTZÍN.— Podríamos considerar el *o'tan* como el contenedor del *ch'ulel*, como el vaso y el vino que esta ahí dentro, pero el *ch'ulel* no puede existir sin el *o'tan* y viceversa. Ahí es donde se va complejizando la cosa, la raíz de la palabra *ch'ulel* viene de *chul*, que en términos lingüísticos puede ser un adjetivo calificativo que tiene que ver con lo sagrado. Cuando los primeros, las primeras abuelas y abuelos formaron el mundo, participan del aliento divino y lo soplan cuando entran en consenso para amasar la masa del maíz, del cual provenimos como pueblos mayas; así le dan *ch'ulel*, le participan de su divinidad, así que somos copartícipes ella. En ese sentido es que todo es sagrado, todo es divino. Entonces, en esa vasta existencia, somos el mundo sagrado. Si reconocemos y vivimos esa sacralidad, en *tseltal* y en *tsotsil*, decimos que hay *Iche'l ta muk'*, que tradicionalmente se ha traducido como “Respeto”. Así nos enseñaron nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestras madres y padres: que todo lo que existe tiene *ch'ulel* y tiene *o'tan*, somos parte de lo sagrado, por lo tanto hay que darnos mutuamente *Iche'l ta muk'*.

RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— Creo que estamos algo necesitados de *Iche'l ta muk'* en la sociedad actual... ¿Podría decirse entonces que el *Iche'l ta muk'* es la base de reconocimiento hacia el otro y lo otro en términos de dignidad que se propone para alcanzar el *Lekil Kuxlejal* como horizonte de sentido, como utopía?

XUNO LÓPEZ INTZÍN: Claro. Hoy en día padecemos un sistema de violencia generalizada que reproducimos en nuestras relaciones con otras personas y con la naturaleza; eso no quiere decir que



no haya una concepción y noción de la vida, lo que creo es que predomina una que está equivocada, pues si no hay *Iche'l ta muk'* no puede haber entonces *Lekil Kuxlejal*. Son prácticas concretas de vida en la cotidianidad, en el ámbito político, en el ámbito de la lucha de los pueblos originarios... Aquí se habla del *Gran Respeto*, que tiene que ver con el reconocimiento de las distintas formas y las maneras de ser-estar en el mundo; creo que de eso se trata de reconocer la dignidad, no solo humana, sino de todo lo existente. Lo que históricamente hemos exigido los pueblos originarios es que haya *Iche'l ta muk'*: que nos respeten en nuestras maneras de ser y estar, y lo mismo con la naturaleza, lo mismo con la montaña y con el agua... Solamente así podemos llegar a este estado efímero del *Lekil Kuxlejal*.

RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— Me llama la atención esto de lo efímero, porque es una idea que va circulando desde el inicio de esta conversación. La verdad, mientras hablabas, mi imaginación viajaba hasta la la poesía de Nezahualcóyotl⁵, en la que hay una alusión recurrente a lo imperecedero, a lo efímero de la existencia. Lo digo porque los conceptos hegemónicos del “desarrollo” o del “progreso” promovidos por los diferentes gobiernos prometen seguridades casi talladas en roca... En cambio el *Lekil Kuxlejal* que describes es un poco más, efectivamente, *efímero*, pero no por inalcanzable, sino porque... ¿es un horizonte de sentido que describe un ideal relacional?

⁵ Nezahualcoyotl (1402-? de la era cristiana) fue un célebre *Tlatoani* (rey) y poeta de la ciudad Estado de Texcoco. Uno de sus poemas, titulado *Un recuerdo que dejo*, dice: “¿Con qué he de irme? / ¿Nada dejaré en pos de mí sobre la tierra? / ¿Cómo ha de actuar mi corazón? / ¿Acaso en vano venimos a vivir, a brotar sobre la tierra? / Dejemos al menos flores / Dejemos al menos cantos” (Nezahualcóyotl, s. f.). Es importante recordar que la poesía de estos pueblos prehispánicos, aunque tenían medios, no se escribía, porque se consideraba que si era de calidad, viviría en los corazones de la gente y sobreviviría al tiempo.



XUNO LÓPEZ INTZÍN.— El *Lekil Kuxlejal* lo entiendo como una utopía de vida. Generalmente lo comparo con una flor cultivada en casa, o con el maíz: ¿Quieres tu maíz? Para eso la gente de las comunidades comienza a pensar, primero, en la semilla, en la mazorca madre. Luego, ¿dónde se va a sembrar? Después, ¿quiénes van a participar en la siembra de y el cuidado y esa semilla madre? Para que haya un elote, una mazorca, se requiere de un montón de cuidados, de trabajos. Si entendemos metafóricamente el *Lekil Kuxlejal* como una mazorca de maíz, es importante considerar que ese elote es el resultado casi final de un proceso de trabajo comunitario y que, al mismo tiempo, esa mazorca se vuelve semilla para un nuevo ciclo de vida. Sí, es más como un ciclo de relaciones complejo, que depende de distintos pensamientos, sentimientos y acciones cotidianas.

RIGOBERTO SOLANO SALINAS.— Xuno, de lo que hemos platicado, me surgen varias reflexiones: la primera es que para adentrarse en la profundidad de lo que significa el *Lekil Kuxlejal*, es preciso, como mínimo, aproximarse a las narrativas de los pueblos que nombran esta utopía por construir en el día a día, no solo como un acto puramente racional-académico-político, ni como una espiritualidad de tiempos remotos sin validez en la actualidad, sino partiendo de una reflexión ontológica; es decir, que es preciso comenzar por una reflexión *sobre quién se es y lo que somos con otros* para llegar a comprender el código de vida, o como se me ocurre nombrarla en castellano: *la utopía caminante del Lekil Kuxlejal*. La segunda es que, en la medida en que la cosmovisión de raíz Maya no comprende el mundo desde lo dicotómico, es claro que, digamos, la ontología en la que se soporta la relación entre el *ch'ulel* y el *o'tan* se sintetiza en el *Iche'l ta muk'*, que es el respeto a la dignidad —en cuanto manifestación de la divinidad— de todo lo que existe. En tercer lugar, ese *Iche'l ta muk'* se expresa en términos políticos y



materiales en el respeto al ser de los otros y a sus usos y costumbres. Y, por último, el *Lekil Kuxlejal*, la *vida plena y digna*, es el resultado efímero de una manera de relacionarse en respeto y dignidad, por cuanto es producto de una conciencia de sí y de los otros que deviene, es decir, *que está siendo*.

XUNO LÓPEZ INTZÍN.— Sí. Y ese *estar siendo*, como tú lo llamas, los saberes de ese devenir en dignidad y respeto, yo los enmarco conceptualmente en una cosa a la que le he llamado recientemente *Epistemologías del Corazón*. ¿Cómo llegué a denominarle así? Para nosotros, pueblos de acá, los saberes están en el corazón: se aprende, se sabe, se piensa, se siente con el corazón, se imagina con el corazón, y cuando una persona es sabia e inteligente, decimos que es una persona de corazón sabio; entonces, hay saberes *del* corazón, *en* el corazón, y *para* el corazón, *hay saberes desde el corazón*, así los nombramos. De eso se trata, de *corazonarnos para hacer posibles nuestras esperanzas...*

Esta conversa sobre la complejidad del *Lekil Kuxlejal* con Xuno, y de paso con otros autores y autoras que vienen reflexionando sus raíces profundas, deja entrever la necesidad de explorar una ontología otra, pero no solo desde una reflexión teórica, sino desde la experiencia de sí, como la llama Jorge Larrosa (1995; 2006), que atraviesa el cuerpo y la vida cotidiana. A manera de cierre de este apartado, quisiera compartir una reflexión final de mi interlocutor en las tardes-noches frías de San Cristóbal de las Casas que se hacían cálidas en el encuentro de los caminos vitales y de las ideas y sueños compartidos. El texto que transcribo a continuación es parte del documento: “*Ich’el ta muk’*: la trama en la construcción del *lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)”, escrito por Xuno en 2010 y que leí después de nuestras conversas en San Cristóbal:



El *Lekil kuxlejal* no es un regalo que tan sólo desearlo llegará, no se impone a la fuerza, no es el *Lekil kuxlejal* de los de arriba, o de los centro bancarios o modelos económicos, no es un sueño imposible, es una constante edificación en donde participan mujeres y hombres reconociendo y tomando en cuenta sus grandezas, su *Ich'e'l ta muk'*. Es un veredear y serpentear diario en el huerto de la semilla palabra, es limpiar a diario las malezas en donde la palabra semilla del *Ich'e'l ta muk'* es encubierta por aparentes bondades del sistema, un buen vivir hueco o alimentado por el consumismo o un tomar en cuenta a los/nuestros pueblos de forma simulada. Corazonémosnos para hacer posible nuestras esperanzas, escuchemos las voces de nuestras abuelas, madres, hijas, hermanas, compañeras que nos están gritando cómo quieren vivir, cómo podemos vivir de manera justa y equitativa. Si somos pilares de la humanidad, complementarios, no sólo basta proclamar, actuemos golpeando las estructuras que hemos interiorizado, rompamos las cadenas de opresión, tanto las de adentro como las de afuera (López Intzín, 2010b, pp. 105-106).

El Tianguis Agroecológico: “Comida sana y cercana”

Una de las características productivas de San Cristóbal de las Casas, ubicado en la región de los Altos de Chiapas, es un importante mercado agropecuario, pues allí se compran y venden distintos productos locales, así como los provenientes también de las tierras bajas y otros estados de México, dada la vocación turística de la región. En términos de producción local, los territorios rurales



cercanos a San Cristóbal se caracterizan por sus milpas⁶, que son principalmente para el autoconsumo, pero también hay dinámicas de producción agropecuaria que atienden a las demandas regulares de alimentos de la población del lugar, así como de los turistas, lo que es visible en los diferentes mercados de la ciudad.

Es en ese contexto, se destaca el Tianguis Agroecológico y Artesanal: “Comida Sana y Cercana” que, en términos físicos, podría describirse como un pequeño mercado⁷ ubicado en el centro de San Cristóbal, pero en cuanto proceso social, resulta amplio y profundo, pues es el lugar de encuentro y articulación de decenas de personas comprometidas con la producción de alimentos desde una perspectiva agroecológica.

A este contexto local es importante agregar que los tianguis resurgen en México, a comienzos del siglo XXI, a partir de dos condiciones: la primera estriba en las raíces histórico-culturales prehispánicas de estos mercados, que sobrevivieron como práctica económica, con pequeñas variaciones a través de la Conquista, la Colonia y la posterior configuración de México como un estado-nación moderno. La otra condición se refiere a la tendencia global del mercado, desde finales del siglo XX y comienzos del XXI, a

⁶ La *milpa* es un agroecosistema característico de los pueblos originarios y comunidades campesinas en Mesoamérica desde hace siglos; la palabra proviene del término náhuatl *milli*, que significa ‘cultivo’, y *pan*, que equivaldría en castellano a ‘locativo’, así, es el “lugar de cultivo” (Buenrostro, 2009, p. 30). En términos generales, podría decirse que la milpa no es solo un modo de producción, sino parte de una forma de ver la relación con otros seres humanos y con la naturaleza, pues “no propicia la explotación del hombre y de la tierra y, por lo tanto no contribuye a concentrar el dinero. La milpa es un concepto cultural, el monocultivo es un concepto mercantil” (p. 32).

⁷ “La palabra *tianguis* viene del vocablo náhuatl *tianquiztli* que quiere decir ‘mercado’. Se usaba para referirse a los mercados internos locales realizados en Mesoamérica en la época del México antiguo (García Bustamante *et al.*, 2016, p. 103).



demandar productos agropecuarios libres de químicos; este giro comienza en México con productos de exportación como el café, el cacao y el aguacate (Willer, 2011, como se citó en García Bustamante *et al.*, 2016), pero posteriormente, se incrementó la demanda interna (cerca del 170 % entre 2002 y 2011) mediante la incursión de distintos actores sociales que buscaban y buscan alternativas de producción de alimentos y de paso:

... promover proyectos locales basados en la solidaridad y en la participación ciudadana, mediante el hilo conductor de los alimentos, a los que llaman “sanos, cercanos, seguros y soberanos”. Son espacios fomentados desde la sociedad civil, que buscan constituirse en alternativas dentro del sistema agroalimentario hegemónico. (García Bustamante *et al.*, 2016, p. 105).

Entre esos distintos actores, se cuentan los pueblos originarios, asociaciones de campesinos, comerciantes, universidades y otras organizaciones de la sociedad civil. Victoria Jiménez Cruz, una de las integrantes del tianguis de San Cristóbal, relata así su llegada a este proceso:

Me involucro después de una feria de productos orgánicos que se hizo aquí en Chiapas en 2006 o 2007. Pensé: “Sería muy padre tener una tienda con variedad de productos distintos”... y me aventé. A partir de ello, andaba en las ferias buscando, o si viajaba, traía productos orgánicos... hubo un tiempo en que estuve viajando mucho a Zacatecas y venía con el cargamento de queso artesanal que producían con leche limpia y biogás para la pasterización, cosas así... En esa época ya existía en San Cristóbal de las Casas un grupo de mujeres que se dedicaban a hacer algo a lo que le llamaban “canastas orgánicas”. Casi todas eran egresadas del ECOSUR [El Colegio de la Frontera Sur]... estaban terminando su maestría y,



pensando en el bienestar de sus familias, se pusieron en contacto con algunos productores de aquí para los sábados ofrecer las canastas; ellas motivaron a que en los productores surgiera un cambio más consciente. Sin embargo, después de unos dos años, se dieron cuenta que el proceso las estaba rebasando, así que decidieron montar un tianguis y me invitaron a participar, pues yo tengo esta tienda en la cual se ofrecían productos orgánicos; entonces, podríamos decir que la relación fue muy sencilla de consolidar, pues coincidíamos en la idea de ofrecer productos alternativos, limpios, distintos, en potenciar una producción más artesanal, desde la filosofía también de fortalecer a los productores locales... no consumir productos de Nestlé, o acudir a estas grandes cadenas...(V. Jiménez Cruz, entrevista, 5 de julio de 2018).

En términos generales, en sus cerca de trece años de existencia el Tianguis de San Cristóbal de las Casas ha operado, con pequeñas variaciones en sus acciones, desde una filosofía que procura disminuir los costos de intermediación y, a la vez, obtener precios justos para los productores, que se inscriben en prácticas saludables de producción de alimentos, en beneficio de aquellas personas que los consumen, con las cuales se generan procesos de aprendizaje respecto a los procesos implícitos en los productos que adquieren:

En el caso de los productores la idea no es “Llegué, vendí y adiós”. Para nosotros es clave ofrecer alimentos limpios y por ello remunerados de manera justa; eso implica una relación distinta con tu consumidor: conversar y generar esa confianza... Por ejemplo, si dices: “Se me hace que esos huevos no son...”, cualquiera te dice: “Órale va, te invito a que vayas y veas el rancho, las gallinas, el agua, todo”... De hecho, nosotros como tianguis emitimos una certificación participativa a nuestros productores, lo que sumado al involucramiento de los consumidores, le ha dado mucha solidez



al mercadito. En los consumidores notas ese cambio, cuando se cuestionan sobre lo que significa comprar industrializado, con agroquímicos y lo que eso conlleva en términos no solo de salud, sino de la economía local. Todo esto nos ha llevado un aprendizaje constante, y ahí puedo hablar de mis compañeros, que son gente que tenía un estilo de producción y se ha ido reconvirtiendo, aprovechando las ventajas del agua, aprendiendo nuevas formas de producción, investigando...(V. Jiménez Cruz, entrevista, 5 de julio de 2018).

Esta dinámica, durante más de una década, le ha generado al Tianguis de San Cristóbal de las Casas redes de confianza que le han permitido permanecer en el tiempo, siendo una organización sin personería jurídica que ha desarrollado capacidades institucionales importantes desde una perspectiva crítica, lo que ha llevado a establecer alianzas con entidades y organizaciones que van desde centros de altos estudios de Chiapas hasta cooperativas de productores, no solo en el mismo estado, sino con pares en México, pasando por negocios locales, que tienen una importante capacidad de demanda de los productos que se venden en el Tianguis. Además, los consumidores se convierten también en aliados:

En todos estos años hemos sido itinerantes, acogidos en casas, en patios... hasta no hace mucho teníamos un lugar muy bonito: un salón de eventos casualmente de una chef muy joven y reconocida y su esposo, que son clientes del tianguis... estuvimos ahí como tres años; luego empezamos a buscar y encontramos el lugar en el que estamos actualmente. Creo que algo impactante del tianguis es que muchos consumidores se van convirtiendo en nuestros aliados y ponen sus propias redes al servicio del mercado, o aportan ideas que nos han permitido mejorar. (V. Jiménez Cruz, entrevista, 5 de julio de 2018).



Una de las apuestas del Tianguis de San Cristóbal en términos políticos y económicos es la decisión de resignificar sus modos de producción, de manera que dejaron la opción orgánica certificada para abrazar las prácticas agroecológicas. Al parecer, una de las razones de este giro se relaciona con la manera en que el gobierno mexicano estructuró las certificaciones de producción orgánica mediante el Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (Senasica)⁸, a través de distintos Organismos de Certificación Orgánica (OCO), reconocidos por esta entidad gubernamental para tal efecto.

Para González y Nigh (2005), la certificación orgánica, que comenzó como una práctica adelantada por los agricultores del Norte global, como una práctica de aprendizaje y autorregulación, fue cooptada progresivamente por grandes corporaciones, que mediante su incidencia en los gobiernos del Sur, lo han convertido en un proceso distinto:

Los cambios en los procedimientos que introdujeron los nuevos programas gubernamentales también están relegando este aspecto de la autonomía y organización de los agricultores. Parecería que la transición a la agricultura orgánica ha perdido su carácter de proceso de aprendizaje sustentador para los agricultores y consumidores, y se ha convertido en un negocio feroz. (González y Nigh, 2005).

⁸ Entidad encargada de “Regular, administrar y fomentar las actividades de sanidad, inocuidad y calidad agroalimentaria, reduciendo los riesgos inherentes en materia agrícola, pecuaria, acuícola y pesquera, en beneficio de los productores, consumidores e industria” (Senasica, s. f., párr. 2); es un órgano administrativo desconcentrado de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), “dependencia del Poder Ejecutivo Federal, que tiene entre sus objetivos propiciar el ejercicio de una política de apoyo que permita producir mejor, aprovechar mejor las ventajas comparativas de nuestro sector agropecuario, integrar las actividades del medio rural a las cadenas productivas del resto de la economía y estimular la colaboración de las organizaciones de productores, con programas y proyectos, así como las metas y objetivos propuestos para el sector agropecuario, en el Plan Nacional de Desarrollo” (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, s. f., párr. 1).



En palabras de la investigadora mexicana Yolanda Trápaga Delfín, resulta que las Agriculturas Orgánicas Certificadas (AOC) crean un nicho de mercado más bien excluyente para muchos de los productores y productoras, por cuanto se trata de una invención de los países industrializados, que:

Como método de control generalizado [...] otorgan la certificación de los sistemas y prácticas de las agriculturas tropicales y de cualquier latitud y sistema productivo de la Tierra, con el efecto agregado de que la certificación es excluyente de quienes no pueden pagarla, sobre todo hablando de las agriculturas indígenas y de los agricultores pobres. (Trápaga Delfín, 2017, pp. 16-17).

Para Victoria Jiménez Cruz, en las anteriores razones se fundamenta el giro hacia la producción agroecológica del Tianguis:

Hoy por hoy no puedes llamar *miel orgánica* a un producto si no está certificado por un tercero. El Senasica vigila y controla... ¿No tienes certificado? Pues te aplican una multa. Hace un tiempo, desde el Tianguis comenzamos a pensar cuáles serían nuestras reglas de producción agroecológica gracias a un diálogo en el que participaron y participan conocimientos técnicos y saberes locales. De esas reflexiones hemos logrado consolidar un proceso de certificación participativa de producción agroecológica autónomo; por ejemplo, en el proceso de crear esas *reglas de juego* uno de los técnicos decía que hay ocasiones en que hay que aplicar un líquido, pero los compañeros del Tianguis dijeron: “Cero líquidos agroindustriales”; de allí que si alguno de los productores es cachado usándolos, conlleva una suspensión: es lo que ellos decidieron.

No obstante, tampoco actuamos como una *policía agroecológica*, que llega a dar el garrote. A una visita de certificación va un equipo conformado por uno de nuestros expertos, un productor agropecuario,



otro productor del Tianguis no agropecuario y un consumidor, todos con un proceso de formación previo para saber lo que vamos a observar y a preguntar; después de esta evaluación, puede que no cumplas, entonces te damos la guía, te hacemos observaciones una tarde y te decimos porque no te damos el certificado y te hacemos recomendaciones para mejorar... ese es nuestro proceso autónomo.

Recientemente, dado que ahora nos dividimos en *productores* y *procesadores* agroecológicos, estamos en el proceso de crear la misma certificación para procesadores: un productor te ofrece una fruta; el procesador te ofrece algo con otros procesos, como por ejemplo, un pan o una ensalada, de acuerdo a nuestros criterios de una comida sana, cercana y segura. (V. Jiménez Cruz, entrevista, 5 de julio de 2018).

El Cambalache:

“No se trata de acumular, sino de compartir”

En las conversaciones con distintas personas en San Cristóbal de la Casas sobre el propósito de mi caminar por estas tierras, varias de las referencias señalaban hacia una experiencia que late con corazón femenino desde el tradicional barrio de Cuxtlitlali.

Así, caminando y preguntando, llegué a una casa colonial que en letras coloridas decía “El Cambalache”. Se trata de un proceso social que comenzó el 21 de marzo de 2015 y es liderado por un grupo de mujeres organizadas con el propósito de “poner en práctica una economía distinta a la impuesta por el sistema capitalista, reconociendo que solamente a través de la colectividad se podría realizar este sueño”. (El Cambalache, 2015, párr. 1).



La puerta de madera estaba entreabierta y llamé... Lo primero que vi fue la sonrisa de Saray, quien me dio la bienvenida y dijo que esperara unos minutos, pues estaba ocupada. Se encontraba haciendo el registro de salida de un traje tradicional tzeltal que una madre estaba llevando para su hija, una pequeña de unos seis años que leía con interés un mural en la pared interna, en donde aparece un árbol con mariposas gigantes alrededor que dice: “No se trata de acumular, sino de compartir: desarmando el capitalismo”.

Saray me presentó a dos mujeres que estaban sentadas con ella en la mesa de comedor, que hace las veces de recepción, y propuso que mientras tanto conversara con una joven con acento francés y con Yolo, una abuela, quienes en medio de sonrisas y anécdotas comenzaron a contarme sobre El Cambalache. Mientras eso sucedía, concluyó su trabajo y preparó un café con leche que compartimos mientras seguíamos platicando. Al final, expresada la intención de mi visita y hecho un recorrido por *La Troje*⁹, Saray, sugirió que entrevistara en los días siguientes a otra de las generadoras cambalacheras (porque no se encontraba en la ciudad), Paty, porque ella tenía un contexto más amplio de la historia del proceso. No obstante, el haber participado en esta escena espontánea, de la vida cotidiana de El Cambalache, me daba una idea del sentido profundo de este proceso: intercambiar, cambiar entre nosotros, desde un cambio interno.

Días después, mientras almorzaba con Paty, ella relataba los orígenes de El Cambalache:

⁹ *La Troje* es como se le denomina en el México campesino al lugar en donde se almacena el maíz. En El Cambalache se le llama de esta manera al lugar en el que se ubican los objetos para intercambiar.



Nos preguntamos cómo se podían empezar a establecer relaciones económicas distintas... No sabíamos qué ni cómo, simplemente distintas, al menos Erin y yo si nos asumíamos anticapitalistas, *anti* todo lo que quieras ¿no? Pero pues también te preguntas ¿Y qué estás haciendo con ese *anti*? Entonces, con la experiencia de estar en otros procesos [sociales] empezamos a cuidar lo que queríamos iniciar en este, y por ejemplo, partimos de ideas tan simples como trabajar con mujeres, pero claramente con mujeres que nos cayeran bien... no se trataba de ser prejuiciosas ni nada, sino de invitar a amigas que trabajen en distintas organizaciones y procesos, compañeras de lucha donde hemos participado... de las que hemos aprendido.

Aunque todo el mundo quiso apoyar, tenían mucho trabajo “No tenían tiempo pa’ darle”, como decimos aquí. Entonces decidimos poner un letrero a ver qué pasaba, era algo así como: “Si quieres iniciar... –ya ni me acuerdo qué decía– una aventura y una economía distinta, buscamos mujeres interesadas” Y entonces iban llegando y se iban yendo, les encantaba el proyecto, pero no tenían tiempo, igual estuvimos casi ocho meses platicando y viendo que queríamos. Al final quedamos seis y el nombre fue el que nos salió en ese momento, ni siquiera pensamos ni nada, simplemente pues es ese intercambio [...] Y entonces ahí fue muy rico, porque era un fruto de la diversidad, tanto en edades como en historias de vida y experiencias...(Paty, entrevista, 9 de julio de 2018).

Para Saray, este proceso no solo tiene que ver con los demás, sino con el hecho de construirse como mujeres que vienen sistematizando los conocimientos y saberes construidos a lo largo de sus trayectorias vitales (entrevista, 12 de julio de 2018). Un ejemplo muy interesante de ello es la manera de tomar decisiones en el colectivo; así la describió Paty:



No es nada más decir que las decisiones se toman en consenso [...] reflexionamos sobre qué es lo que legitima la toma de decisiones por consenso y yo les decía que en muchas organizaciones piensan que porque han establecido una estructura que dizque es horizontal, entonces hay decisiones por consenso. Como me gusta ser práctica y también demostrativa, les ofrecía un panorama de cómo estábamos conformadas: Vary era una jovencita de la etnia tzeltal de 22 años, recién cursando su preparatoria; Chepis, es una mujer, madre soltera con dos niñas y técnica en salud; cuatro más teníamos estudios digamos “superiores”. Así, para tomar una decisión por consenso, lo primero que tienes que hacer es realmente entender de qué estás, qué es lo que se está poniendo a discusión para tomar la decisión y no se puede tomar una decisión por consenso hasta que todas no estemos claras... Entonces, o nos ayudamos todas para que todas entendamos, o no nos estemos “Dando atole con el dedo”¹⁰, como decimos aquí, porque cualquiera de nosotras que tiene un poquito más de conocimiento, más de saber, va a ser quien va a imponer la decisión, entonces ¿qué onda? Así decidimos nosotras que iba a ser El Cambalache: cada una dice lo que entiende y pone ejemplos; cuando todas entendemos, órale, pues ahí va...(Paty, entrevista, 9 de julio de 2018).

Ese tipo de reflexiones constantes llevó a que en El Cambalache también se inter-cambien, habilidades y destrezas. En un documental realizado por este colectivo de mujeres en 2016¹¹, Cinthia, otra de las generadoras, lo explica:

¹⁰ El *atole* es una bebida de maíz muy apetecida en México, por lo que la expresión “Darle atole con el dedo” a alguien, es darle poco, es engañarlo, distrayéndolo en el proceso; en este contexto, sería “un consenso sin consenso”.

¹¹ El documental se llama *El valor de inter-cambiar*, y está disponible en <https://vimeo.com/159060233>



En un momento decimos “¿Y dónde están nuestras habilidades? ¿Qué es lo que nos construye como comunidad? ¿Qué es lo que nos va a dar cierta libertad?”. De eso se trata *desarmando el capitalismo* [...] de ser menos dependientes de tener que pagar un corte de cabello o reparación de zapatos si entre nosotras y nosotros mismos podemos cubrir esa necesidad: entre la comunidad... y no solo los que estamos aquí localizados en Cuxtlitali, sino en los barrios... Las personas que saben un idioma, tzeltal, nosotras que podemos dar un taller o alguien que viene a compartir que sabe hacer pan, reparar zapatos, cortar cabello, o sea, decimos, todo son habilidades y todo son saberes que cada persona tenemos, entonces ¿por qué ponerles un valor distinto a lo que tú sabes, a lo que ella sabe y a lo que yo sé? (El Cambalache, 2016).

Esos intercambios de habilidades generaron un proceso de ampliación de la cobertura social de El Cambalache mediante el desarrollo de diversos talleres, como el de mantenimiento de computadores en el cual, en caso de no tener un computador portátil, los participantes, orientados por el tallerista, pueden hacer acopio de distintas partes electrónicas, que recicladas y reutilizadas, sirven para montar su propia computadora (El Cambalache, 2016). Así, también se ofrecen servicios como asesorías jurídicas, cortes de pelo, mantenimiento de aparatos electrónicos, y clases de administración, artes plásticas, música e idiomas. Entre estos últimos, se cuentan el tsotsil, el tseltal, el inglés y otros¹².

No obstante, sostener un proyecto de tales características requiere una gran dedicación y la capacidad de interpretar oportunidades que se derivan del mismo tejido social en el que se

¹² Estos talleres e intercambios han llevado El Cambalache a zonas rurales cercanas a San Cristóbal y en el estado de Chiapas, en donde se han intercambiado servicios por alimentos.



desarrolla El Cambalache. Por ello, cuenta Saray, hace unos años, motivada por un taller de producción de cerveza artesanal, la colectiva se interesó por incursionar en este negocio. Así, crearon dos marcas que distribuyen actualmente en Chiapas: *La heroína* y *La rebelde*:

Llegó una amiga que sabía hacer cerveza y nos preguntó si queríamos aprender a hacer y Chepis, una de nuestras compañeras generadoras, que estaba en riesgo de perder su trabajo en la farmacia porque su patrón estaba muy enfermo y podía cerrarla, consideró que se abría una oportunidad. Entonces la Chepis comenzó a trabajar en la producción de chela, aprendió y luego empezamos a producir... Y eso nos ayudó a ganar algo de lana, y la verdad nos la merecíamos, porque nos queda bien buena (risas)... pero al rato ya estábamos teniendo problemas, porque a mayor producción, mayor trabajo. Entonces, nos preguntamos si de verdad queríamos eso.

Ser empresarias de chela no es lo nuestro, primero, porque no podemos hacerla y ofrecerla en la lógica del Cambalache; segundo, porque asumir algo así, con una producción que era cada vez más demandante, significaba autoexplotarnos y eso es una contradicción. Entonces decidimos hacer una producción cada tanto, que no nos meta en problemas y que nos permita ganar lana, porque la necesitamos. (Saray, entrevista, 12 de julio de 2018).

Con respecto a los cambios que genera el proceso de El Cambalache en quienes acuden a *cambalachear* son recurrentes dos reflexiones en sus relatos: “Pregúntate qué es lo que realmente necesitas” y “Todo vale lo mismo”. La primera, que se refiere al proceso de autoconciencia sobre el consumo, ocurre, en un primer momento, cuando la personas van a *La Troje* y pueden tomar lo que deseen (incluyendo talleres y servicios), lo que da lugar a una reflexión sobre sí y en relación con otros y otras. Como lo señala Paty:



No es fácil preguntártelo cuando necesitas de todo, que la gente que llega al Cambalache es muy sencilla, muy humilde; sin embargo, también se lo tienen que preguntar. Es impactante ver la experiencia de cómo llegas —son más mujeres que hombres, mamás que llevan a prepa a sus hijitos, amas de casa...— y sabes que en ese cuartico pequeñito entras a un lugar donde no te falta nada para comprar, o sea, no necesitas meterte la mano al bolsillo para ver cuantos pesos traes... Puedes decir: “Me llevo este, me llevo este, me llevo este otro... y me llevo hasta donde mi conciencia me diga”. Y, sin embargo, fíjate, la gente no abusa: también una cuestión de confianza. Esa es la parte que nos hace amar este proyecto. (Paty, entrevista, 9 de julio de 2018).

Preguntarse qué es lo que realmente se necesita tiene otro momento de reflexión, que se da cuando las personas —fuera de El Cambalache— tienen la oportunidad de comprar bienes y servicios en un mercado basado en la explotación y la acumulación, pero se plantean la misma pregunta, ahora en clave de disminuir la dependencia él, pues ya saben que existe un *lugar otro*, en donde la dinámica es de compartir, no de acumular, ni de autoexplotarse para tener.

La otra apuesta de El Cambalache, según lo explica Paty, es que “Todo vale lo mismo”:

Hicimos toda una discusión sobre esta cuestión del valor de intercambio. No puedo decir que hicimos un análisis de toda la teoría marxista, no. Para mí era muy sencillo: vale todo lo mismo porque son cosas que tienes, que no necesitas, que podrías tirar mañana y que entonces, cuando las traes aquí al Cambalache, no les puedes poner un precio. Lo que estamos intentando quitar con esta práctica económica es la explotación en nuestro propio



pensamiento, en nuestro propio sentimiento, o sea, en nuestro capitalismo de adentro: “¿Por qué cuando llevas este plato (que vas a tirar) al Cambalache le quieres poner un precio o quieres que lo que te lleves sea igual que lo que estas trayendo si ya no vale?” En esta cortedad de intercambio que estamos haciendo puedes darte cuenta tú, en tu pensamiento, como tienes inmerso totalmente el capitalismo: cuando decimos *desarmar el capitalismo*, estamos desarmando nuestro capitalismo interno para ser de otra manera, una que tiene que ver con preguntarte cómo mereces ser tratado, tiene que ver con la dignidad. (Paty, entrevista, 9 de julio de 2018).

Oventic:

“La autonomía como ontología mestiza aplicada”

Desde hace unos pocos años he comenzado a reivindicar la idea del mestizaje, no como el concepto que contribuyó a la construcción de los estados nación en Latinoamérica y consiste en la invención de nuestros pueblos “mestizos” desde una perspectiva eurocéntrica, patriarcal, judeocristiana, blanqueada y capitalista de la vida que creó (y sigue recreando), por la vía del desconocimiento y las violencias contra las diversidades epistémicas, raciales, políticas, económicas y culturales a *unos otros*, desconocidos e invisibilizados (los originarios, los negros y campesinos, entre otras minorías) que eran —y son— un peligro para un proyecto civilizatorio, hoy en franca crisis. Para efectos que trataré en detalle más adelante, aquí reivindico la idea de un mestizaje distinto, que se apoya en un concepto de origen aymara, propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui (2014): el *ch’uje*, un ser “capaz de convertir la contradicción, no en una esquizofrenia, sino en un potencial de liberarte”. En ese orden



de ideas, entiendo el mestizaje como un proceso ontológico que se construye en la contradicción de diversas tramas identitarias y que, en términos políticos, se debate entre negarse para ser otro (que es literalmente el deber *ser* determinado por el hegemón) o reflexionarse y actuar para desatar la potencia de una ontología producto de la diversidad.

Desde un cierto ángulo cultural, todos somos mestizos; o sea, todos somos mezclados. El problema es cómo vives esa mezcla: si tú vives la mezcla como la superación de contradicciones y de llegar a por fin a una quietud basada en el olvido, estás haciendo de la idea de mestizaje un instrumento de dominación, de aquietamiento, de apaciguamiento. Si en cambio, ves el mestizo como un producto conflictivo y *conflictuador* de las estructuras heredadas y haces del pasado un enorme reservorio de experiencias valiosas, tanto del lado indio, como del otro lado, puedes hacer del mestizo concreto, un ser activo, proactivo, con una vocación de emancipación. (Rivera Cusicanqui, 2014).

Considero importante partir de ese lugar de enunciación para proponer una reflexión sobre el caminar en unos pocos días por la cotidianidad zapatista en este diálogo intercultural sobre los *buenos vivires* que nos propusimos en la investigación y nos llevó a caminar por el sureste mexicano.

En principio, es importante señalar que, para quienes hemos trabajado, o somos solidarios de las luchas de los pueblos originarios, la comprensión del tiempo necesariamente cambia: para una cultura originaria, cuanto más viva en la producción social de la vida cotidiana, el tiempo no es un concepto lineal, sino que más bien se entiende como un ciclo (Esteva, 2017), comprensión aprendida de la naturaleza. Así, un fruto no va a estar maduro cuando los



seres humanos lo deseamos, sino “cuando sea el tiempo”, de modo que a continuación comparto un relato autoetnográfico acerca de cómo fue mi devenir en el diálogo con la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Oventic, que es más una modesta inmersión el zapatismo, entendido como un entramado de sentidos y relaciones que configura una perspectiva de comprensión de la vida en San Cristóbal de las Casas, en sus alrededores y probablemente, en una parte del mundo que busca construir un mundo distinto.

El Caracol de Oventic, está ubicado a más o menos unos cuarenta kilómetros de San Critóbal de las Casas. Llegué sin anunciar mi visita, pues es importante considerar que, en términos formales, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es una organización insurgente y la comunicación a distancia no es fácil. Paradójicamente, llegar a Oventic es sencillo, pues está ubicado en vía que comunica a San Cristóbal con San Andrés Larráinzar (el municipio en donde se firmaron los “famosos acuerdos”¹³ entre el EZLN y el Gobierno de México) y es fácil desde un automóvil de transporte público distinguir los murales representativos, hasta el aviso que dice: “¡Bienvenido! ¡Está usted en territorio zapatista! ¡Aquí el pueblo manda y el gobierno obedece!”.

Al acercarme al portón, desde una garita, me saludó un “compa”, con su pasamontañas que le ocultaba el rostro y el paliacate rojizo que le adornaba el cuello; eso me recordó, inmediatamente, que una

¹³ Estos acuerdos han sido un punto de discusión entre el EZLN y el gobierno mexicano. Fueron firmados en 1996, pero en 2001-2002, después de la *Marcha del Color de la Tierra*, fuentes cercanas al zapatismo afirman que los tres grandes partidos políticos traicionaron el espíritu y la letra de los mismos argumentando, por ejemplo, que la autonomía indígena implicaba un riesgo para la unidad nacional. Una vez incumplidos los acuerdos y roto el diálogo, los zapatistas decidieron implementarlos sin pedirle permiso a nadie, al punto que dos años después inauguraron los Caracoles y hasta la fecha no han vuelto a tener interlocución con el gobierno.



cosa son las fotografías y otra ver a una persona a la que solo le puedes ver los ojos. Nos saludamos y le dije el motivo de mi visita; me dijo que aguardara un momento. Veinte minutos después llegaron otros dos hombres, vestidos sencillamente y con sus respectivos pasamontañas; me saludaron, me pidieron el pasaporte y que les dijera de nuevo el motivo de mi visita. Al final de mi intervención les dije:

—Quisiera platicar con la Junta de Buen Gobierno, si es posible.

Se miraron y uno me dijo:

—Aguarde aquí nomás.

Dos horas después, se me acercó uno de ellos, acompañado de otro, que era un hombre al que, por los ojos detrás del pasamontañas, le supuse no más de veinte años.

—La Junta de Buen Gobierno no está disponible —me dijo el primero—. Puede hacer un recorrido con el compañero, apreciar los murales y tomarles fotografías si desea, pero no a las personas dentro del Caracol. Bienvenido a Oventic—. Luego, se despidió.

Me presenté con “José”, que fue el nombre que me dio mi guía, y comenzamos a caminar por el caracol. En medio de la poca charla que tuvimos, a cada pregunta de mi parte sobre la forma de organizarse, sobre la financiación de la autonomía o interrogantes por el estilo, las respuestas eran “No sé”, o “No estoy autorizado para hablar de eso”. Así que salí un poco decepcionado de ese recorrido. Pensaba “¿Perdí mi tiempo? ¡Qué muralitos, ni qué muralitos! ¡Vine a hacer una investigación!”

No obstante, cuando dejé el portón atrás y me disponía a atravesar al otro lado para tomar un transporte y devolverme a “San Cris”, me fijé en un “muralito”, que me llamó la atención:



era un caracol con pasamontañas zapatista que sonreía mientras subía una montaña... De su boca salía una viñeta que decía: “Voy lento, pero seguro”. En ese momento, recordé mis aprendizajes de otras nociones del tiempo con el pueblo *Korebajit*: “el fruto no está maduro”... “todavía no es el tiempo”.

Comencé a caminar hacia las afueras de Oventic, mientras curioseaba por las tiendas “zapaturísticas”. Luego, me comí unos tacos mientras conversaba con la pareja de “compas” que atendía una de ellas. Así, mientras compraba unas camisetas para los amigos, otra para mi hijo y un babero para mi hija de ocho meses que decía “Ser mujer es un acto revolucionario”, me prometí que volvería tantas veces como fuera necesario para platicar sobre la versión de vida buena de los zapatistas: “Lento, pero seguro”.

Por la noche, llamé a mi esposa, con el fin de contarle lo sucedido. Ella me dio el mejor consejo posible desde su saber, aprendido en su convivencia con el pueblo Huitoto:

—Suéñalo y vas a encontrar la forma de conversar.

Esa noche soñé que dialogaba con una Abuela, una mujer mayor, que me trataba con cariño y respeto, como si fuera su nieto, casi con ternura. Al domingo siguiente, muy temprano, volví a Oventic. Pasé por el mismo protocolo de la guardia de la puerta, hasta que uno de los hombres que me estaba entrevistando preguntó:

—¿Ya había venido antes?

—Sí, el miércoles— le respondí con una sonrisa que no pude evitar. Entonces los dos hombres se miraron algo contrariados.

—¿Y por qué volviste?

—Porque pensé que si uno de ustedes me fuera a buscar a mi



casa en Bogotá un miércoles, de seguro estoy en el trabajo o haciendo alguna diligencia y no puedo platicar, pero si viene el fin de semana, de repente sí, tengo el tiempo, abro el espacio y lo invito a conversar.

En ese momento, por debajo de los pasamontañas, percibí una sonrisa.

—Aguarde un momento, por favor— me dijeron y se fueron.

Como sabía que se tardaban en deliberar, les pregunté si era posible aguardar tomándome un “café de olla” en la tienda contigua a la garita, pues tenía que leer como cuarenta páginas para el “Seminario de los Jueves” en el CIDECI. Me dijeron que sí, que estuviera pendiente.

Dos horas y media después, volvieron y uno de ellos dijo:

—La Junta de Buen Gobierno lo va a recibir. Sígame.

Nos dirigimos a una casa de madera, como la mayoría en Oventic, con un mural que entre otras expresiones decía “Lekil Kuxlejal”. Aguardamos junto a la puerta un rato hasta que se abrió. Cuando entré sentí algo extraño, como un aire denso, pero esa densidad no era física, era más bien como la sensación de estar en un lugar sagrado; sin embargo, lo que observé físicamente fue un lugar muy sencillo, con dos escritorios y unas banquetas, en las que estaban sentadas ocho personas de diferentes edades. Lo primero que noté era que la mayoría, seis, eran mujeres de distintas edades; hombres eran dos: un adulto mayor y un joven. La sensación de la disposición espacial era de la de un niño que va a conversar con adultos. Saludé, pedí permiso y me senté; respondieron el saludo murmurando. La mayor de las mujeres, de unos 60 años, habló:



—Bienvenido. Somos la Junta de Buen Gobierno de Oventic.
¿De qué quiere platicar?

En primer lugar, agradecí el que me recibieran. Luego, expliqué el motivo de mi visita y, finalmente, les dije que proponía presentarme desde lo que hago en mi país. Cuando comencé a decir que venía de Colombia, algo extraño sucedió... Se me hizo un nudo en la garganta, me comencé a sentir ahogado y cuando pude reaccionar, descubrí que estaba llorando a raudales... Mi primera intervención con la anhelada entrevista comenzó con un llanto que no he experimentado sino unas pocas veces en mi vida. “¿Por qué lloro?”, me preguntaba mientras era incapaz de controlar las lágrimas, o articular palabra... Mi mano estirada decía que me esperaran un momento, pero entre más me esforzaba por contenerme, era peor. Entonces pensé: “Debo tener que limpiar mi corazón para, como dicen aquí, platicar. De repente, esta es una de las *tecnologías del yo* de estas tierras, para corazonarnos”. Cuando hice tal reflexión, comencé a comprender mi llanto: años de trabajo en zonas de conflicto armado sabiendo de gente con distintos uniformes que muere, de personas traumatizadas por las distintas formas de violencia... el recordar que, hacía tres años, en una fundación en la que trabajé, veníamos denunciando el asesinato de líderes sociales y nadie estaba prestando atención; la victoria del NO a la paz en una consulta “democrática” plagada de noticias falsas, entre otros hechos... En ese momento, descubrí que estaba dolido en lo profundo de mi corazón por la falta de plenitud-dignidad-justicia en mi país. En medio del llanto, veía miradas que comprendían mi sentir porque han pasado por esa experiencia.

Disculpenme, por favor... es que en Colombia estamos pasando por momentos bien difíciles. Hay un acuerdo político, pero las violencias siguen, de otras maneras, se transforman, se enmascaran, empeoran. Lo siento mucho...



Entonces, la Abuela tomó la palabra y desde su paliacate escuché una voz cercana:

—Oventic, el caracol de la *resistencia y rebeldía por la humanidad*. El nombre de esta Junta de Buen Gobierno es “Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo”. Sabemos lo que sucede en su país porque desde aquí, como podemos, procuramos analizar lo que sucede en el mundo para poder comprender otras maneras de ser y de vivir. Nosotros comprendemos, sabemos lo que es la guerra; pero también sabemos que, en medio de todo ese sufrimiento y esas luchas, podemos hacer un mundo distinto. No se afane, joven. Aquí muchas personas han venido y, como usted, han llorado y nosotros nos solidarizamos con ustedes, así como ustedes se toman el trabajo de venir a escuchar nuestra palabra, que es una palabra de resistencia y de amor por la humanidad. Llevamos casi veinticinco años en esta lucha.

La contundencia y el afecto de sus palabras me fueron tranquilizando. Di las gracias, sonreí y les conté todo lo que había pasado para llegar allá. Algunas de las personas que hablaban “castilla”, como le dicen al castellano, también sonrieron detrás de los paliacates y los pasamontañas... Y ahí comenzó el diálogo.

Lo primero que pregunté fue acerca de cómo es posible construir procesos autónomos en resistencia, cuando justamente todas las personas que experimentamos el sistema tenemos incorporadas las cadenas, e incluso las defendemos, y cómo se construye esa resistencia por casi un cuarto de siglo. Entonces tomó la palabra una de las mujeres más jóvenes:

—Es un proceso de comprender las condiciones por las que vivimos mal, somos mal gobernados; pero también es comprender cuáles son las formas de entender la vida que tenemos para vivir así. Por ejemplo, mi familia me cuenta que ser indígena era una



vergüenza. Yo crecí en la resistencia; crecí sin vergüenza de ser lo que somos, porque también estudiamos cómo funciona el sistema, la hidra capitalista, así como nuestras debilidades y fortalezas como pueblos.

—¿En donde aprendiste eso?— pregunté.

—En la educación autónoma, pero no solo en la de la escuela, sino en las reflexiones de diario; en aprender a pensar cómo vivir mejor como persona, como mujer, como familia, como comunidad.

—Explicar la manera en la que ustedes conciben el poder a otras sociedades no es tan fácil; sé que tienen unas reglas básicas para el Buen Gobierno: *Servir y no servirse, Representar y no suplantar, Construir y no destruir, Obedecer y no mandar, Proponer y no imponer, Convencer y no vencer, Bajar y no subir.* ¿Las podrían explicar en su vida cotidiana?

De nuevo, mientras la joven le traducía a dos o tres mujeres y al hombre mayor, que no hablaban castellano, la Abuela tomó la palabra:

—El ser parte de la Junta de Buen Gobierno es considerado un encargo, una responsabilidad. Cuando tienes este encargo, estás ofreciendo un servicio y eso es muy importante recordarlo... Por ejemplo, cuando la Junta hace recorridos por los municipios autónomos, las comunidades les dan la comida más sencilla, e incluso con poca sal, para que los miembros de la Junta recuerden que en las comunidades hay quienes no tienen suficiente o tienen poco... y para ellos es que se gobierna; por eso: *Servir y no servirse.*

—Y ¿cómo es eso de “*Convencer y no vencer*”? ¿Significa que las decisiones se toman por consenso?— Miré a uno de los hombres, que no hablaba castellano. Él me indicó que no hablaba castellano, pero que le iban a traducir para responder, lo que al momento comenzó a hacer la mujer joven.



—Suele ser por consenso. Eso permite que nos esforcemos en que todos entendamos lo que se delibera y decide, así como quiénes asumen lo que se acuerda. Antes, se votaba y muchos no entendíamos ni qué estábamos votando. El consenso nos hace partícipes de lo que vamos a hacer y parte de reconocer que no todos sabemos lo mismo. Entonces, quienes saben más explican a los que sabemos menos (risas) para que podamos comprender... Ahí si decidimos.

—Pero en la cantidad de municipios que gobiernan ¿no es un proceso muy complicado?

—Hay quienes pueden ver nuestra forma de tomar de decisiones como una pérdida de tiempo, pero puede verse distinto: el tiempo más lento nos permite pensar mejor y colectivamente, no para unos pocos. “*Mandar obedeciendo*” se refiere a que la Junta de Buen Gobierno debe obedecer a los que no entendemos tan rápido (risas) para construir la autoridad desde el diálogo.

—Creo que construir autonomía tanto en lo económico como en los servicios sociales, como la salud, es ciertamente más complejo. Primero, porque, por ejemplo, la infraestructura de la medicina occidental o los servicios profesionales de la salud son muy costosos... Vi una ambulancia y un puesto de salud aquí: ¿hasta dónde llega el alcance de la autonomía en esos aspectos?

La mujer joven retomó la palabra:

—Yo tengo formación como enfermera. En las comunidades hay muchas necesidades de salud pero, por una parte, al mal gobierno no le interesa la salud integral de las personas. Si fuera así, todos y todas tendríamos trabajo, techo, educación... en fin, una vida digna. Entonces, nosotros, como Junta, nos organizamos con



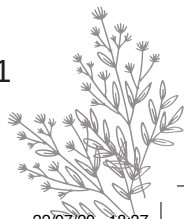
las comunidades para hacer jornadas de salud, nos capacitamos, capacitamos a las comunidades. Buscamos la mayor autonomía posible, tener nuestros propios centros de salud, en donde hay una preocupación legítima, sincera, por las personas. Claro, a veces hay situaciones que hacen que necesitemos de los hospitales de mayor nivel, pero hasta para eso hay estrategias de autonomía que proponemos y llevamos a cabo entre todos...

Como se acababa el tiempo, vino alguien y nos dijo que ya íbamos a terminar la sesión, porque tenían que atender un asunto... Me permití hacer una última pregunta, cuya respuesta sospechaba, porque veía personas sencillas, sin muchos recursos, pero algo que noté desde el comienzo fue una sensación de que tenían una tranquilidad que a veces no veo cerca, ni en el espejo, una *tranquilidad atenta*.

—¿En donde está la fuerza, no sé si ustedes la llaman espiritual o política, para sostener esta resistencia?

La Abuela sonrió y dijo:

—En la conciencia, en el saber que el mundo como lo conocimos ya no va más, no puede ser más, porque todas y todos sabemos a dónde va: a la violencia, a la destrucción, al olvido. Entonces, resistimos porque ese es el camino; aprendemos de todo lo que es útil para nuestra resistencia: aprendemos de las computadoras, de los visitantes extranjeros, de personas que desde su buen corazón entienden nuestra resistencia y nos comparten su trabajo, su conocimiento, aprendemos cuando un compañero o compañera nos corrigen o nos enriquecen una decisión. Estamos siempre atentos a cómo vivir bien como comunidades.



Lentamente comenzaron a despedirse en sus lenguas y en “castilla”. Les agradecí por todo. Cuando se estaba cerrando la puerta, recordé que había dejado el cuaderno de las notas. Golpecé y abrieron, se acomodaron los paliacates las mujeres y una de ellas me lo entregó. Ya no sentía el aire distinto. Ya había llorado y desocupado mi tristeza para poder respirar la dignidad que solo se comprende caminando entre los pequeños grandes de corazón.

Algunas reflexiones derivadas de la existencia de estos buenos vivires en el sureste mexicano

Este caminar entre y con las experiencias, los sentidos y las significaciones que dan vida a formas de buenos vivires en el sureste mexicano, me suscitó varias reflexiones.

La primera es que, siguiendo a la profesora Astrid Pinto (2012) en su aproximación desde Ricoeur a las prácticas espirituales de una comunidad en San Cristóbal, claramente aplicable al contexto de las prácticas caminadas, estas manifestaciones de buenos vivires posibilitan la construcción de lugar utópico que propicia una ruptura epistemológica y, por ende, ontológica, mediante la creación un *no-lugar* para posicionarse críticamente respecto a la sociedad actual y construir desde allí otro tipo de relaciones.

Cuando en una posición de consumidor, en El Cambalache, te preguntas *qué es lo que realmente necesitas*; cuando uno de los principios del Buen Gobierno es *Servir y no servirse*, cuando un productor o procesador del Tianguis decide autorregularse mediante una certificación participativa para ofrecer alimentos libres



de agroquímicos está implícita una reflexión en la que emerge el *Iche'l ta muk'* hacia todo lo que existe. Se le llame espiritualidad o no, efectivamente hay un desplazamiento hacia otra ontología, que se puede expresar en unas éticas o espiritualidades otras:

La espiritualidad es un proceso utópico, un trabajo de la imaginación que intenta restituir la sacralidad de los humanos, del planeta y todos los seres vivos. (Pinto Durán, 2012, p. 204).

En segunda instancia, vale anotar que las distintas experiencias de buenos vivires no necesariamente se enuncian como tales, hecho que resulta razonable, porque la construcción de ese *no-lugar*, como todo lo que está vivo, cambia, muta y se transforma mediante las relaciones que tejemos a diario con otros pensamientos, muchos venidos del mismo Occidente, como el marxismo, el anarquismo y distintas corrientes de pensamiento ambiental, los estudios de género y los feminismos. En uno de los textos de Xuno López, comparte una reflexión de una mujer tseltal, la *jMe'tik* Rosa, haciendo una valoración de los aportes del Jesús de Nazareth —vía evangelio— en relación con el *Lekil kuxlejal*:

Que recomendó hacer la vida en común, formar comunidad y hermanarnos entre mujeres y hombres. Formar la red y el tejido de la comunidad. Que cambió las cosas, es decir que estableció un nuevo orden contradiciendo a su propio padre al instituir la equidad reconociendo la grandeza de cada ser humano (hombre-mujer): el *Iche'l ta muk'* cimiento de lo mero bueno o bondad máxima de la vida en vida, de la dignidad para estar en armonía, en el *lekilal* o *lekil kuxlejal*. Y que por eso también dijo: “Si alguien está libre de su culpa que tire la piedra a esa mujer”. Con este pensamiento, dice que antes que la ley y las costumbres que oprimen, primero está el *Iche'l*



ta muk' y el *lekilal*, la dignidad humana, la vida. Cambió las leyes mostrando una transgresión generacional al contradecir los mandatos y leyes supuestamente instituidos por su madre-padre. (López Intzín, 2010b, p. 93).

Como puede apreciarse, esta interpretación del evangelio desde el *Ich'el ta muk'*, es una pequeña pero significativa evidencia de cómo los buenos vivires compartidos en las experiencias resultan performativos, creadores, con sus propios niveles de conceptualización. Otro ejemplo de ello, es la manera en que toman decisiones las cambalacheras, mediante consenso, sabiendo que hay consensos que son solo enunciados mas no prácticas políticas que consideran, valoran y potencian las diferencias.

Así, podría afirmarse que la noción de *Buen Vivir*, o mejor de *buenos vivires* es una categoría que deviene en una trama intercultural; por eso, metodológicamente, además de buscar el origen de lo que cada pueblo entiende por ello, creo que lo importante es comprender cómo se relacionan los hilos que constituyen esa urdimbre de una vida buena y digna.

La tercera reflexión es acerca de la fuerza del movimiento zapatista, que radica, justamente, en integrar esa trama intercultural en un discurso que articula visiones (políticas) y cosmovisiones (en cuanto culturas) que resultan contrahegemónicas. Es importante destacar cómo, por ejemplo, el levantamiento se convierte en un clivaje, en una bisagra para articular diferentes discursos que fácilmente dialogan con nociones como el *Buen Vivir / Vivir Bien*, andino, con el *Lekil Kuxlejäl* mesoamericano y con el *Vivir Sabroso* de las comunidades negras en Colombia.



La cuarta, se refiere a la construcción de otros mundos posibles, de alternativas desde los buenos vivires al sistema hegemónico, que definitivamente pasa por una suerte de espiritualidad materializada profundamente vinculada con la defensa de la vida en contra de un capitalismo que propicia la muerte y la depredación. Por ejemplo, Giraldo y Rosset han denunciado cómo, tanto las prácticas de agricultura orgánica como la agroecología corren el riesgo de ser cooptadas por el capitalismo:

Porque mucho más que un modo de producir, la agroecología en una forma de ser, de comprender el mundo, de habitarlo, de sentirlo. Es una manera de relación social distinta al capitalismo¹², que incentiva la recuperación e intercambio de saberes locales, la creación común de nuevos conocimientos en el mismo lugar donde ocurren los problemas, y la transformación ecosistémica conforme a las condiciones de regeneración de la vida. (Giraldo y Rosset, 2016, p. 30).

Otro tanto ocurre a las cambalacheras, que declinan la oportunidad de dar un viraje hacia el lucro para ser empresarias de la cerveza artesanal; saben que necesitan sostener su proceso, pero también tienen claro, desde la misma experiencia, que una de las trampas está en la autoexplotación, en la falta de respeto por sí mismas.

Por supuesto, eso no significa dejar de producir. Si algo tienen claro las experiencias caminadas es la importancia de las condiciones materiales como soporte de una vida plena-digna-justa; sin embargo, la armonía del horizonte utópico que propone el *Lekil Kuxlejaj* nos recuerda que esa materialidad es solo un soporte, por que la vida bella y buena es con los demás, disfrutando



de nuestra *vasta existencia* (López Intzín, comunicación personal, julio de 2018). Como lo señalaba Victoria Jiménez al responder a la pregunta de cómo se sostiene el Tianguis en el tiempo:

Creo que hacer parte de estos procesos viene como de dos tipos de conciencia; por una parte, desde el deseo de proponer una manera diferente de hacer negocios, porque vendes y compras productos pensados y elaborados con otras lógicas, que no son las de la explotación y el mero lucro; por otra, está el considerar que en esa relación económica hay una doble vía, en donde aprendes y enseñas con los productores y los consumidores: es como un intercambio, que va desde asuntos relacionados con productos, hasta aprender de... la vida. (V. Jiménez Cruz, entrevista, 5 de julio de 2018).

Referencias

- Aubry, A. (2017). *San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental (1528-1990)*. La Cosecha.
- Buenrostro, M. (2009). Las bondades de la milpa. *Ciencias*, (92-93), 30-32.
- El Cambalache. (2016). *El valor de inter-cambiar* [documental]. <https://vimeo.com/159060233>
- El Cambalache. (2015, 29 de enero). Quiénes somos. *El Cambalache: inter-cambiamos*. <https://cambalache.noblogs.org/post/2015/01/29/quienes-somos/>



- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>
- Esteva, G. (2017, 21 de julio). *La noción de comunalidad*. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Gustavo-Esteva-La-noci%C3%B3n-de-comunalidad.pdf>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2000, 17 de febrero). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- García Bustamante, R., Rappo Miguez, S. E. y Temple, L. (2016). Innovaciones sociales en el sistema agroalimentario de México: los mercados locales alternativos (Tianguis). *Agroalimentaria*, 22(43), 103-117.
- Giraldo, O. F. y Rosset, P. M. (2016). La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales. *Guaju*, 2(1), 14-37. <http://dx.doi.org/10.5380/guaju.v2i1.48521>
- González, A. A. y Nigh, R. (2005). ¿Quién dice qué es orgánico? La certificación y la participación de los pequeños propietarios en el mercado global. *Gaceta ecológica*(77), 19-33.
- Köhler, A. (2011). Acerca de nuestras experiencias de co-teorización. En X. Leyva et al., *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado* (vol. 2, pp. 371-408). Las Otras Ediciones-Planeta Tierra.



- Larrosa Bondía, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma: Revista de Psicología, Ciències de l'Educació i de l'Esport*, (19), 87-112.
- Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación. En J. Larrosa (ed.), *Escuela, poder y subjetivación* (p. 366). La Piqueta.
- López Intzín, X. (2010a). Elek' nojk'etal: ladrón de reflejos. En A. Köhler, X. Leyva Solano, X. López Intzín, D. G. Martínez Martínez, R. Watanabe, J. Chawuk, . . . P. A. Icó Bautista, *Sjalel Kibelтик. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo Nuestras Raíces*(págs. 317-324). México: RACCACH, CESMECA-UNICACH, CIESAS & UNAM.
- López Intzín, J. (2010b). Ich'el ta muk': la trama en la construcción del lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa). En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández, *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios* (pp. 73-106). Taller Editorial La Casa del Mago.
- Nezahaucóyotl. (s. f.). *Poemas del Alma*. www.poemas-del-alma.com: <https://www.poemas-del-alma.com/nezahualcoyotl-un-recuerdo-que-dejo.htm>
- Pérez Moreno, M. P. (2010). *O'tan-O'tanil. stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México. Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México* [tesis de maestría. FLACSO Sede Ecuador]. <http://hdl.handle.net/10469/5312>
- Pinto Durán, A. M. (2012). *Guerreros de Luz: enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.



- Proyecto ALICE. (2014, 12 de marzo). Conversa del Mundo: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. (s. f.). ¿Qué hacemos? <http://www.sagarpa.mx>
- Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria. (s. f.). ¿Qué hacemos? . <https://www.gob.mx/senasica/que-hacemos>
- Solano Salinas, R. y Prieto Fontecha, F. C. (2018). Caminos de la re-existencia: conversa sobre el devenir otro(s) desde la comunicación en escenarios interculturales. En G. Muñoz González, *Re-visitación la comunicación popular: ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política* (pp. 193-264). Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Trápaga Delfín, Y. (2017). Otra cara de la agricultura orgánica certificada: un nicho excluyente. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, 1(24), 7-22.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, (6), 19-52.





CAPÍTULO 4

*Miradas comunitarias del sumaq kawsay
en el Athun Ayllu Amarete*





ELISA VEGA SILLO'
(Kallawayá del Athun Ayllu Amarete)

Amarete (ama: 'no'; riti: 'nevada'): No llega nevada

Amarete constituye el primer ayllu histórico del territorio ancestral de la nación Kallawayá y es el más grande dentro del municipio de Charazani, ya que en su territorio se asientan 14 ayllus. Se encuentra a 3000 m s. n. m., en las faldas de la montaña sagrada Isqani, en la provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz y limita al oeste con la provincia Muñecas y al noroeste con la república de Perú.

El ayllu Kallawayá Amarete es administrado por un Consejo de Autoridades Originarias y sus máximas autoridades son: el Mallku y Mama T'alla, que dirige la parte política, y el Purichiq y su Mama Purichiq, que es el guía espiritual vitalicio.

Somos productores de alverja y nuestra economía se basa en este producto y en el trueque, una forma ancestral de intercambio de productos de diferentes ayllus con las ciudades.

Amarete es pueblo ancestral milenario, en donde se vivencia su medicina tradicional y espiritual con sus poderosos cerros Isqani, Tiluskun, Athichaman y Phinawat'a.

¹ Líder Indígena de la nación Kallawayá del ayllu de Amarete en la Paz Bolivia. Líder de despatriarcalización de Bolivia.



Territorio

Nuestro territorio ancestral se constituye en sayañas, qhapanas, parcelas, terrazas, y se maneja en rotación de cultivos. La *sayaña* es el territorio de una familia o un ayllu, que va desde el río hasta la punta de cerro. Las tierras cercanas al río son las más cálidas y en ellas se produce maíz, poroto, calabaza y algunas plantas medicinales; en el centro hay producción de trigo y alverja, que es la fuente de la economía del ayllu. La *qhapana* es la rotación de cultivos, que nos permite cuidar la tierra y su capacidad productiva. Las *parcelas* o *chacras* son divisiones de terreno y en algunos casos se pueden contar los surcos entre hermanos o hermanas. Por último, las *terrazas* son construcciones muy antiguas de nuestros antepasados kallawayas que cumplen diferentes propósitos: previenen la erosión de tierra, son insecticidas por algunas plantas que se planta en el muro y mantienen la humedad. Toda esta sabiduría debería recuperarse en la construcción del vivir bien.

Vida cotidiana de los amareteños

El vivir bien se debe reestablecer desde la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, que hasta ahora viven en esa resistencia al famoso desarrollo.

A los pueblos indígenas siempre nos han mostrado como pobres y muchos de nosotros —de estos pueblos— lo hemos aceptado y algunos nos identificamos como “pobres”, sin valorar todos los saberes que nos han dejado nuestros antepasados.

La espiritualidad

Los kallawayas manejamos el espacio y territorio bajo los principios cosmogónicos y holísticos, interrelacionando todos y cada uno de los aspectos de lo cotidiano y lo extraordinario con la ritualidad hacia las deidades.



Las ceremonias y la ritualidad son inherentes a toda práctica individual, familiar o de la comunidad, ya que todo inicio de actividades en el campo de la agricultura y la ganadería, así como la elección y posesión de autoridades tradicionales, requiere la solicitud de permiso hacia las deidades protectoras y ordenadoras del universo.

En esta parte me gustaría describir hasta las ceremonias rituales que se realizan por el nacimiento del kallawayá, para que el nuevo integrante tenga buena vida y su primer contacto con el vivir bien. Para el despacho de la placenta, de igual forma, se hace un ritual con todos los productos del lugar y las herramientas que pueden usar de acuerdo al sexo; cuando sean adultos, el entierro de la placenta también se realiza en un lugar húmedo, donde haya mucha sombra. Esto significa que el nuevo ser humano pueda vivir bien y que no le falte nada.

El cultivo se da aplicando principios como el *chacha-warmi*, que determina que sea la mujer quien se encargue de la colocación de las semillas, ya que simbólicamente lo femenino se vincula con lo productivo y lo fértil. De ahí que se promueva la difusión de creencias que señalan que cuando es una mujer quien se encarga de la siembra, los resultados de esta serán la abundancia y la prosperidad.

Las ceremoniales que integran la lógica del *chacha-warmi* están presentes en cada uno de los procesos agrícolas que incluyen la siembra y la cosecha, y representan no solo la relación cósmica de lo femenino y lo masculino, sino también la relación de lo humano con la Madre Tierra para asegurar el sustento anual o de la vida.

Las fiestas para nosotros los kallawayas son espacios de convivencia, de comunicación entre los kallawayas y la Pachamama. Las más importantes son las siguientes:



- Qhuwa.* Es la fiesta de la siembra, que tiene su *alfiris* dentro del Consejo de Autoridades Originarias, que es el ritual del inicio de la *qhapana* y corresponde a la primera siembra de la papa, que empieza en el mes de septiembre y se inicia con el tapado de los agujeros u hoyos del viento, que están en diferentes lugares de la región Kallawayá. El segundo paso en este ritual es el acopio de las aguas de vertiente. Se va a diferentes lugares sagrados en los que el ritual es realizado por las Autoridades Originarias, guiadas por el Tata Purichiq. En este intervienen las *qhuwa awilla*, dos doncellas o niñas que llevan la semilla y la chicha y son las encargadas de colocar la semilla en la tierra.
- Irwi.* Es un segundo ritual, que se lleva a cabo para celebrar la obtención de los primeros productos de la tierra (que se realiza con jallupacha).
- Jhachay.* Es la fiesta del inicio de la remoción de la tierra después haberla dejado descansar. Al igual que las demás ceremonias rituales, esta se hace para separar el tiempo de lluvia del tiempo seco.
- Waqhan wañu.* Es el ritual ceremonial de inicio de la cosecha de alimentos secos, como los cereales, y de la elaboración de *qawi*, *chuñu* y otros.

Además, en los diferentes ayllus se celebran también algunas fiestas patronales católicas que están sincretizadas con nuestras celebraciones.



Convivencia de los kallawayas

Para los habitantes de la nación Kallawayas, la salud física tiene directa relación con la salud emocional y cosmológica. Una persona se enferma cuando los elementos que la rodean se encuentran en desequilibrio, y una enfermedad es casi siempre producto de progresivos descuidos de la familia, de la persona y de la comunidad. Entonces, hay que hacer una ceremonia u ofrenda a la Pachamama.

Esa visión holística sobre la salud también determina la visión sobre el papel de la curación y de las prácticas médicas vinculadas a ella. Sanarse de una enfermedad exige retomar el cuidado y la atención sobre el entorno del hogar, la relación con los familiares y con toda la comunidad para restablecer el equilibrio interno, en una lógica que, simultáneamente, pasa por buscar la armonía emocional interna y por restablecer la armonía en el entorno.

Los responsables tradicionales de velar por la salud de los pobladores y las pobladoras son los *purichij* de cada ayllu kallawayas.

Asimismo, los lugares sagrados son fuentes importantes para el restablecimiento de la salud y el equilibrio. En ellos se realizan ceremonias orientadas a ese fin.

Conservación de alimentos

Los kallawayas tienen la *piwas-ukajana usi* individuales que cada familia conserva su alimentación.

Elaboran *qhawi*, que es la oca deshidratada que dura más de 7 años o *kaya*, que es la oca que pasa por un proceso de fermentación en agua y después al enfriamiento y secado. También *chuno* y *tunta*, papa deshidratada que dura más de 20 años.



En esta región hay muchos cereales que los kallawayas conservan en sus *pirwas*, almacenes que tienen la capacidad de alimentar durante 2 a 3 años, dependiendo de cuánto conserva cada familia. Esta forma de conocimiento les garantiza la tranquilidad cuando hay cambios climáticos o desastres naturales en la región. Si no hay cambios climáticos los alimentos conservados se les pueden vender a otras familias, siempre garantizando el alimento de cada familia.

Plantas medicinales

Los médicos kallawayas saben que muchas enfermedades se producen por la forma como se relacionan las personas con el clima: *qhuñi-jillisnaku* (caliente), *chiri-tutas* (frío). De ahí que sea necesario conocer y estar atento al frío, al calor y a cómo ambos actúan en la salud de las personas.

Las plantas medicinales se clasifican en dos grupos importantes: las frescas o frías y las cálidas o calientes. Esta clasificación se relaciona con los tipos de enfermedades que son originadas por el clima: *ruphay* y *chiri*. Las cualidades de estas plantas se identifican por sus efectos energéticos; es decir, por el ardor que producen en el cuerpo cuando son administradas la persona enferma. Además de estos dos grupos, hay uno intermedio, conocido como *tibio* o *templado*.

Los ciclos de producción

La mayor parte de nuestro territorio kallawayaya es valle y se dan dos formas de producción: *juqhu mikuy* y *ch'aki mikuy*. También cultivamos dos veces al año donde hay riego.



Adornos y artes

La vincha (*uma watana*) es la cinta o pañoleta que usan las mujeres kallawayas con diferentes figuras hechas con adornos de similla y mostacilla. En algunos ayllus, el tejido es de alto relieve, como un laberinto donde las malas energías se pierden y no llegan a la persona; en otros, forma figuras de águilas. La *tupu títana* sirve para sujetar el *ajsu*, prenda que también lleva la mujer que simboliza la madurez, sabiduría, autoridad etc.

Mitos

Sujuj awila. Para los kallawayas, nuestros antepasados vivían antes que haya sol, por eso sus casas se han hecho hacia adentro. Todavía, cuando hacemos rituales les preparamos una mesa, si no, se come a los animales hay que pagar con un kuwi de tres colores o en muchos casos con feto de qhuchi.

Titi misi (usqhullu). Es el gato del monte. Para los kallawayas está prohibido matarlo y en caso de que una persona lo mate por accidente, tiene que llevarlo a su casa para una ceremonia ritual. Ya muerto, se llama *usqhullu* y ya es parte del cabildo de la casa.

Educación

Según la historia los kallawayas han hecho la resistencia a la colonización por eso a muchos de nuestros ayllus no han llegado los hacendados de la época colonial. Tenían un sistema de vida propia del ayllu, sus normas y procedimientos ancestrales de educación.

Con la entrada de los *mistis* (hijos de los hacendados), llegó la educación occidental para de los de su clase, pero los indígenas kallawayas no tenían acceso a la educación occidental



era prohibido por los mistis. Por su parte, a los kallawayas no les interesaba esta forma de educación foránea porque tenían su sistema educativo propio.

A medida que avanzaban algunas normas de inclusión de los pueblos indígenas en Bolivia, los kallawayas fueron obligados a asistir a la escuelas, pero había una resistencia a aprender otros conocimientos que provenían de los opresores. Según lo que cuentan los abuelos, muchos padres de familia se oponían a mandar a sus hijos a la escuela de los mistis. Hasta pagaban ovejas para que sus hijos no asistieran a la escuela donde la enseñanza era ajena a la vida de los kallawayas, castellanizada, etc.

La nación Kallawayaya, hasta ahora, ha mantenido la propia forma de educación de generación en generación, la forma de reconocimiento de las plantas medicinales, los ciclos de cultivo, los tejidos, etc.

El vivir bien desde la sabiduría de los pueblos indígenas

El vivir bien solo se puede construir tomando el ejemplo de vida de nuestros pueblos indígenas originarios y los ayllus. Los pueblos originarios están conformados por todos los seres vivos, los seres humanos, los animales, la Madre Tierra y su espiritualidad. Desde niña, en la comunidad te enseñan el respeto a todos los seres. Para los abuelos y abuelas, todo lo que nos rodea tiene vida: el agua, los cerros... El arco iris tiene vida porque se forma desde las vertientes del agua. Todo en la naturaleza es *jhari-warmi*, *chacha-warmi* y tiene su propio equilibrio.



En los pueblos indígenas también aprendemos las formas de organización, como la *mink'a* y el *ayni*. La *mink'a* es el trabajo comunitario para todos y todas y el *ayni* es el trabajo recíproco. También tenemos el trueque de productos agrícolas y de ganadería de la región, que nos permite diversificar y producir una economía propia de la nación Kallawaya. Junto a esto, también es importante la sabiduría ancestral de las *pirwas* para el almacenamiento del alimento y cereales, que nos permiten prever tiempos de sequía o inundación, pues tenemos alimentos que pueden durar más de cinco años. No tenemos la lógica de consumir todo lo que producimos en el ayllu malgastando lo que la Madre Tierra nos da. La *qapana*, que es la rotación de cultivos, nos permite cuidar la tierra y su capacidad productiva.

Toda esta sabiduría debería recuperarse en la construcción del *vivir bien*.

Athun Ayllu Amarete,
30 de noviembre de 2018.





CAPÍTULO 5

*Buen vivir: primer pensamiento interamericano**

* Un texto preliminar de esta versión fue publicado en la Revista digital Línea de fuego.





Ese progresismo ilustrado que ha elevado a conceptos de las ciencias sociales categorías tales como “complot”, “mafia del poder” y que prodiga perdones, absoluciones y amnistías cuando de arriba se trata, y sentencias y condenas cuando al abajo se refiere. Eso sí, hay que reconocer que esa izquierda ilustrada es de deshonestidad valiente, porque no teme hacer el ridículo una y otra vez para convencerse a sí misma y a los feligreses de temporada que “regenerar” es sinónimo de “reciclar” en lo que a la clase política y empresarial se refiere.

Subcomandante Galeano (2017, párr. 10)

A partir de los años 70 del siglo pasado, ciertos investigadores se comenzaron a preguntar seriamente había sido el pensamiento que guió a los pueblos andinos en su forma de concebir la realidad, antes de la colonización de la Corona española. Para tratar de identificarlo y de sistematizarlo, entendieron que lo más práctico era investigarlo en aquellos pueblos que habían sido los menos colonizados, o los menos afectados, por la civilización o lo babélico, los cuales podían ser los referentes e intérpretes de lo que podría llamarse “racionalidad andina”².

¹ Doctor en Jurisprudencia, sanador, profesor e investigador ecuatoriano acerca del buen vivir.

² Con “andino” nos referimos a todos los pueblos que circundan los Andes en Sudamérica, incluida la Amazonía.



Así, los pueblos de la Amazonía que habían sido colonizados hacía solo unos 100 años, se convertían en los más fidedignos informantes, pues los pueblos de la Sierra y de la Costa habían sido bastante colonizados o “babelizados”. Y aunque guardaban muchos elementos, estos se encontraban esparcidos en diferentes niveles o estados de la población y en una diversidad de comunidades dentro de un inmenso territorio, lo que dificultaba más su investigación.

Uno de los trabajos pioneros en ese sentido, fue el realizado a mediados de los ochenta por el antropólogo francés Philippe Descola. Su estudio antropológico se centró en el pueblo Achuar de la Amazonía ecuatoriana, en el cual le hablaron del paradigma del *shiir waras*, que este investigador tradujo como “buen vivir”.

A finales de los noventa, Elke Mader hizo lo mismo con los shwar, quienes hablaban del *pénker pujustin*, que fue traducido como “bienestar” o “vivir bien”. Luego, a comienzos del siglo XXI, el antropólogo kichwa amazónico Carlos Viteri Gualinga, que continuó con estas investigaciones, confirmó las tesis de Descola y Mader, e hizo una primera y básica sistematización del *sumak kawsay* de los kichwas, que también fue traducido como “buen vivir”, aunque el pueblo de Sarayaku, al que él pertenece, lo tradujo, como “vivir limpio y en armonía”.

Todo esto fue consolidando el concepto del *buen vivir* dentro del movimiento indígena y cobró especial auge cuando la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, vinculada con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), lo aceptó y lo incorporó como parte fundamental del pensamiento indígena en la primera mitad de la década del 2000.

Otros investigadores, como Grimaldo Rengifo —en Perú—, Simón Yampara y Javier Medina —en Bolivia—, se hicieron eco y también lo empezaron a difundir y promocionar a comienzos del



siglo XXI, dentro de la intelectualidad, la academia y las ONG, como referente y prototipo del pensamiento andino, y como un camino de acción para los tiempos nuevos.

De este proceso de sistematización teórica de la racionalidad andina o *tawantisuyana* (conocimiento andino reunificado por los incas durante el Tawantinsuyo), cabe resaltar el aporte que hizo el suizo-alemán Josef Estermann, especialmente con su obra *Filosofía andina*, a finales de los noventa. Aunque no debemos olvidar otros aportes en el mismo sentido, como los realizados por Carlos Milla Villena, Javier Lajo y otros, que son parte del proceso de sistematización de la racionalidad andina. A pesar de los errores que pudieron haber tenido, ellos abrieron un camino, que ahora está destapado y hay que profundizarlo.

El armaje teórico del sistema andino de pensamiento, que fuera traducido, simplificado y reducido a *buen vivir*, permitió convertir dicho concepto en todo un paradigma cultural estructurado e imbuido con la racionalidad andina, como instrumento o guía para lo que debe hacerse para lograr un cambio real y estructural. Sin embargo, la tarea no está acabada y debe continuar, máxime cuando la globalización (sinónimo de occidentalización) del mundo avanza en su proceso de extinción de todas las racionalidades no occidentales o de las alteridades.

Constitucionalización del buen vivir

La resistencia colonial de casi 500 años por parte de los pueblos indígenas andinos se vio cristalizada con la incorporación del paradigma del buen vivir dentro de las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia. Fue un gran triunfo, pero al mismo tiempo un



desafío y un peligro para toda la población de los Andes, y ya no solo para el movimiento indígena. Un *desafío*, por cuanto implicaba la plasmación real y concreta del buen vivir en la vida cotidiana, más allá de las palabras introducidas en la Constitución. Y un *peligro*, por cuanto el buen vivir podía ser desnaturalizado y folclorizado por ciertos sectores interesados y por otros más ingenuos. Esto fue, en esencia, lo que sucedió durante los diez años del “correísmo” en Ecuador (y otros tantos del “evismo” en Bolivia).

En primer lugar, el *sumak kawsay* fue absorbido de su propio camino milenario para pasar a ser otro ingrediente, uno más entre los distintos componentes que conformarían el “nuevo buen vivir”, ya no de la racionalidad indígena, sino del pensamiento de la nueva izquierda y de cierta academia indigenizada que se abrió por primera vez seriamente a “lo indígena”, puesto que, la izquierda ortodoxa prefería mantenerse incólume en su claustro. Este “buen vivir en construcción” fue reestructurado por ciertos intelectuales de la nueva izquierda en una amalgama de pensamientos provenientes de corrientes marxistas, ecologistas, feministas, etc. Surgió así un “buen vivir de izquierda” que recogía una parte del pensamiento indígena, pero fundamentado principalmente del pensamiento crítico de Occidente, y aunque este último pensamiento coincidía en algunos elementos con la racionalidad andina, también había ciertas diferencias estructurales y, en algunos casos, irreconciliables.

Sin embargo, de todo ello, lo más grave fue la práctica impuesta por el correísmo (y el evismo), bajo el membrete de “buen vivir”. Una práctica totalmente diferente a la del *sumak kawsay*, que ni siquiera estaba cerca del “buen vivir constitucional” aprobado en la Constitución del 2008 en Montecristi (Ecuador). Es decir, el buen vivir solo era un título, que fue resignificado y reencauchado tantas veces como fue necesario hacerlo para amoldarse a los cambiantes intereses de Rafael Correa.



De esta manera, se terminó utilizando, una vez más, a los pueblos indígenas en la ya larga cadena de usurpaciones en la historia colonial de América, que con el pasar del tiempo se ha hecho más fuerte y no se ha debilitado desde la supuesta “independencia”, como sostienen algunos intelectuales coloniales de derecha e izquierda. Por el contrario, se ha multiplicado el colonialismo, pues ya no solo es externo sino interno, alcanzando su mayor clímax en nuestros días a nivel mundial. Esta vez, ya no solo por los conservadores y los liberales, sino también por una izquierda colonizada que, so pretexto de “nueva” y de “moderna” izquierda, tomó como entrada uno de paradigmas indígenas para luego hacer las mescolanzas más aberrantes entre conservadurismo, liberalismo, marxismo, positivismo, clericalismo, indigenismo, etc., y a todo ese champús, llamarle “buen vivir” y “socialismo del siglo XXI”.

Ante este panorama utilitarista por parte del pensamiento dominante, surgieron dos posiciones, la de desmarcarse de este buen vivir populista y priorizar el *sumak kawsay*, o la de disputar su definición y su ejecución. Sobre este punto, se propugnó la pertinencia del buen vivir, como *sumak kawsay*, dentro de la racionalidad andina, incorporando algunos elementos del pensamiento crítico occidental —postura que fue adoptada por la mayoría del movimiento indígena y de la intelectualidad andinista— y en sentido inverso, la “izquierda alternativa”, disputaba la definición del buen vivir, pero incorporando lo indígena como un elemento más dentro de su estructura izquierdista. Surge así entre ambos grupos opositores al correísmo un debate de fondo, en el que los primeros critican el “asimilacionismo” y el “extractivismo epistémico” de lo indígena dentro del paradigma occidental del buen vivir, y los segundos acusan de “fundamentalismo” o de “particularismo” al paradigma indigenista del buen vivir.



Este debate también se abrió en la academia, entre una que se asumía como defensora de la pluralidad y cuestionaba el “esencialismo” indígena y aquella que les regresaba el cuestionamiento, por cuanto la academia, hasta ahora, no ha hecho una descolonización interna y sigue actuando solamente con patrones y categorías eurocéntricas. Se autoconvertían de manera idealista en pluralistas, sin antes haber asimilado las epistemes, categorías y metodologías de la alteridad a sus formas de estudio. Y más que eso, no la habían vivido en su cuerpo, a diferencia de otros investigadores, que lo habían hecho directamente y además replanteado su camino de estudio y de vida, cuestionando de esta manera a esta intelectualidad cartesiana y su pensamiento hegemónico.

Es decir, el asunto es ontológico y no se trata simplemente de hablar o de estudiar lo indígena, sin entender que hay dos estructuras o paradigmas diferentes desde los cuales el investigador se acerca a su interpretación o comprensión. Por consiguiente, desde la misma lógica de dicha academia los “esencialistas” y “fundamentalistas” están en su interior, principalmente entre los “extractivistas epistémicos”. Totalmente diferente a los intelectuales andinistas, que sí han estudiado y encarnado lo occidental, por lo tanto, ellos sí son pluralistas. Y esto no se discute la academia, solo se quedan en las ramas.

En todo caso, lo importante es que tales posturas estaban relativamente cerca, pero totalmente lejanas de la “buena vida” de los socialistas del siglo XXI. EN consecuencia, ambas posiciones entendieron que lo urgente en ese momento era desenmascarar la tergiversación, manipulación y aprovechamiento del buen vivir, que estaba realizando la “mafia”³ del correísmo para su beneficio personal.

³ Palabra utilizada por el actual presidente del Ecuador, Lenín Moreno (*El Universo*, 29 de septiembre de 2017).



Cuestionamientos al buen vivir

Tras su aprobación en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, inmediatamente comenzaron a aparecer sus detractores y sus deformadores.

Entre los detractores estaba presente todo el abanico del pensamiento occidental, desde la derecha hasta la izquierda tradicional. La derecha se burlaba y menospreciaba el paradigma del buen vivir, y en la izquierda lo veían como “reversionista” y hasta “re(tro)volucionario” (Sánchez Parga, 2012). Pero todos ellos coincidían en que se pretendía un “regreso al pasado”, ya fuese a un pasado nefasto, primitivo y atrasado; o a un pasado idílico, novelesco y sin confrontaciones. Esa era su lectura extremista, en la que ninguno de ellos podía reconocer y validar el conocimiento precolombino como algo profundo y al mismo nivel que el pensamiento occidental, pues lo consideraban inferior y, por lo tanto, carente de utilidad para este tiempo.

Por otro lado, ninguno de ellos reconocía como todavía existente al pensamiento indígena, simplemente consideraban que ya no existía o era mínimo; por lo que ya no podía ser apreciado como tal, sino tan solo como remanente o residuo. Es decir, lo indígena era pasado y todo eso ya estaba muerto, y los indígenas que todavía se reconocían como tales debían abrazar el pensamiento avanzado que les ofrecían las corrientes eurocéntricas para su liberación y progreso. Debían dejar de escudriñar en su pasado o en sus orígenes, porque eso ya estaba desaparecido; y si lo hacían eran “esencialistas”, puesto que, eso significaba que no se abrían a dialogar con otras posturas. Debían dejar de ser indígenas, con su propio pensamiento, para ser pluralistas. Sin entender que una cosa es abrirse al mundo



desde sus propias matrices y otra es dejar que el pensamiento occidental dominante lo engulla y lo mestice tras absorberlo; que es lo que ha ocurrido durante más de 500 años.

Ninguno de ellos había estudiado la racionalidad andina se había sistematizado hasta ese momento; solo soltaban anodina-mente argumentos de que los pensamientos y conocimientos precolombinos eran elementales, básicos, rudimentarios o, en última instancia, desaparecidos, y que no podían aportar nada para este tiempo de “desarrollo” y “progreso”. Los actuales pensadores indígenas y los intelectuales andinistas eran solo representantes de un pensamiento idílico, romántico, mesiánico, que ya no existía; y los que se reclamaban como continuadores o prolongadores de ese pensamiento eran simplemente intelectuales que se “inventaban” teorías paradisíacas o sublimes.

Seguramente los intelectuales indígenas y los andinistas cometieron (y cometimos) ciertas equivocaciones o exageraciones, pero ninguno de los detractores fue capaz de hacer su propia investigación; solo negaron o minimizaron, como ha sido la práctica colonial habitual durante más de cinco siglos. Estos detractores solo repetían el discurso colonial de que el pensamiento indígena es mágico, esotérico, animista, naturalista; cuando hoy existe una gran cantidad de literatura que demuestra todo lo contrario. Esta es una clara manifestación de la “colonialidad del ser y del saber”, pues para esta mentalidad colonizada solo el liberalismo o el marxismo son fuentes de pensamiento científico; todo lo demás es cosmovisión o etnopensamiento, e incluso “pachamamismo”.

Y obviamente, lo que les sirvió de fundamento a los detractores del buen vivir fueron las prácticas ejecutadas por los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales. Estos censuradores no pudieron



diferenciar el buen vivir sobreviviente de las comunidades indígenas del eslogan del buen vivir en que terminó este paradigma en los gobiernos del socialismo del siglo 21. Los críticos, en su analfabetismo de la filosofía andina, simplemente metieron todo en un solo costal y lo quemaron, como hicieron los primeros colonizadores con las edificaciones y con todos los saberes, para que no queden huellas de ello y hacer más fácil la dominación.

Lo cierto es que ni el liberalismo ni el marxismo ni ningún pensamiento monoteísta han sido una solución en ninguna parte del mundo, pues se sigue sin comprender que no es posible resolver un problema desde el mismo pensamiento que lo creó. Ello quiere decir que las alternativas al caos socioambiental que padece el mundo tendrán que venir, necesariamente, de fuera del pensamiento monolético o “babelista”, causante y responsable de la actual situación, en la que por primera vez en la historia, la humanidad está en peligro de extinción por obra del mismo hombre y no por causas naturales exógenas.

El Plan Nacional del Buen Vivir

Rafael Correa, al inicio de su gobierno y hasta que no logró el control de todas las instituciones del Estado, guardó un cierto nivel de democracia a nivel de su partido y del país, pero una vez que “metió las manos”⁴ en absolutamente toda la institucionalidad del Estado ecuatoriano, comenzó a despachar a aquellos que le quedaban como obstáculos para su ejercicio monárquico-republicano del poder; pues, en el camino, algunos ya se habían retirado voluntariamente previendo hacia donde avanzaba la tal “revolución ciudadana”.

⁴ Palabras propias de Rafael Correa (*El Universo*, Guayaquil, 9 de enero de 2011)



Una vez que concentró todo el poder bajo su batuta, empezó el ataque a una serie de organizaciones tradicionales que pasaron del apoyo a su candidatura a la oposición a su desgobierno. Aquellos que no se sometían a su voluntad narcisista, simplemente debían ser borrados del mapa institucional; y de todos los grupos en resistencia, el que más sufrió su persecución fue el movimiento indígena, cuyos miembros no solo fueron atacados física y legalmente, sino que fueron acusados de “limitaditos”, “desubicados”, “mediocres”, “incapaces”, “infantiles” etc., poniendo así en entredicho el pensamiento indígena que sustentan.

Nada fue casual, ni muy diferente a lo sucedido durante más de 500 años. La única diferencia con anteriores gobiernos era que quien lo ejecutaba se autocalificaba “de izquierda”. Incluso, en algunos ámbitos, al mismo nivel de los pensadores ultraconservadores (plan familia) y, un poco menos, a la represión que efectuó uno de sus máximos representantes, León Febres Cordero. La diferencia entre estos dos presidentes autoritarios era que Correa decía que lo hacía por el “bien” de los indígenas y que, además, estaba haciendo algo, ya que los anteriores gobiernos no habían hecho nada; ignorando así que durante el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja se implantó la educación intercultural bilingüe, modelo educativo que Correa se encargó de eliminar.

Y esto se debía al desprecio que tenía Correa por los indígenas, a los que trataba caritativamente de “pobrecitos”, síntoma del típico paternalismo y prebendalismo de quienes se dicen defensores de los indígenas, pero que en el fondo los menosprecian y se avergüenzan de ellos, por lo que quieren “salvarlos”. Para ello, actúan como capataces que deben ser obedecidos por los indígenas, ya que estos últimos son “ignorantes”. Y “salvarlos” significa que comiencen a pensar y actuar dentro del “alto refinamiento” colonialista de



derecha e izquierda, de modo que solo conserven sus vestimentas como elemento identitario (“desarrollo con identidad”). Eso es a lo que aspiran todas las derechas y la casi totalidad de las izquierdas del mundo.

Rafael Correa, como alto representante del “pensamiento criollista”, también creía que una de las causas principales del “subdesarrollo” del Ecuador era el “problema indígena”. Para él, la pobreza no era un problema colonial de tipo cultural y epistémico, sino simplemente de clase: el clasismo típico de la izquierda marxista que solo ve ricos y pobres. Esto implicaba que había que “desarrollarlos” y “progresarlos” (antes se decía “civilizarlos” y “culturizarlos”), o sea, convertirlos en mano de obra calificada o proletarios para las empresas de la burguesía criolla.

La diferencia con la derecha era formal, tan solo en las concepciones estatista y neoliberal de unos y otros, ya que los indígenas debían pasar a ser obreros y empleados bajo el Estado centralizado o bajo el Estado neoliberal; pero, al final, del mismo Estado y sociedad colonial. Es decir, los indígenas debían abandonar sus propias epistemes y formas de gobierno ancestrales (ya que eso era “regresar al pasado”) para asimilar las del colonizador, que les ofrecía trabajo en sus empresas y les concedía la maravillosa oportunidad de salir de su pobreza sempiterna.

Lo indígena no es conocimiento, solo es mano de obra barata para explotar al máximo los recursos naturales (extractivismo). Y a las izquierdas solo les interesa que estén mejor pagados y con más beneficios sociales; sin que les importen sus ontologías, epistemologías, axiologías, hermenéuticas, metodologías, etc. Las mismas que ni siquiera saben que existen, pues hasta ahora no han “descubierto” Amerindia luego de 500 años. Y si algunos saben que existen, hasta ahora, no las han estudiado.



Por el contrario, desde el “paradigma andinista del buen vivir” lo que importa es recrear otro tipo de Estado, con otro sistema de gobierno, de elección y de participación. Un Estado asambleario, donde todos sean los autores y actores de su propio destino, sin ninguna forma de delegación o de participación pasiva, sino totalmente activa. Con una organización ejecutiva que monta desde abajo hacia arriba y en la que sus representantes son cooptados con base en sus méritos desde su nivel inferior. De esta manera, el “poder popular” siempre estará en la base y no en la cúspide, como creen tanto derechas e izquierdas con su democracia burguesa y su centralismo democrático.

En concreto, el Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador de los gobiernos anteriores pasó a denominarse Plan Nacional del Buen Vivir, con lo cual se pretendió darle otra categoría a lo que había hecho la “vieja derecha”. Al final, solo fue un cambio de nombre, pues se mantuvo la misma base estructural de los conceptos del desarrollo o del crecimiento ilimitado que guiaban (y guían) el pensamiento eurocéntrico de derecha e izquierda. Se pasó de un modelo de desarrollo a otro, cuando en el mismo Occidente ya se habla de “alternativas al desarrollo” o de “posdesarrollo”.

Es más, desde los herederos y guardianes del “paradigma andinista del buen vivir”, este es mucho más que un modelo de desarrollo o de realización, es una propuesta para rebasar a toda la civilización capitalista, antropocéntrica y patriarcalista en su conjunto (babelismo). La izquierda aspira como máximo a rebasar el capitalismo, cuando desde el buen vivir andino se trata de superar toda la cadena civilizatoria constituida, en la que el capitalismo es solo una parte. Si no se altera toda la trama en su conjunto y se llega hasta sus raíces fundadoras y creadoras, el capitalismo pervivirá de otra manera, tal como sucede con el capitalismo de Estado, cuyo ejemplo más claro es China.



La izquierda correísta (“nueva derecha”) redujo el buen vivir a un simple modelo; uno más entre otros medios que lo conducirían al “socialismo del buen vivir”, “biosocialismo republicano” o “socialismo comunitario”. En esto, no hay ninguna diferencia en casi toda la izquierda, ya que todos ellos miran lo indígena solo como una “masa” que deberá apoyar la lucha marxista para la construcción de un socialismo. Nadie de ellos se plantea construir una sociedad y un “mundo del buen vivir”, sino que tan solo los ven como un medio para un tipo de socialismo. En consecuencia, los indígenas son solo instrumentos para sus fines partidistas; sin que importe su cultura, su espiritualidad, sus ciencias, sus tecnologías.

Los pueblos andinos que desde hace tres décadas han invadido las universidades regionales del Ande en un gran esfuerzo de ‘reconquistar el espacio cultural’, perdido en el proceso de colonización, han demostrado mediante estudios e investigaciones como de PRATEC en Perú, que efectivamente existe una tecnología andina, una tecnología sui géneris, una tecnología basada en el discurso del pensamiento seminal, como dijera Rodolfo Kusch, una tecnología bi-dimensional empírico simbólica, una tecnología que apoyada en sus rituales de producción fue capaz de hacer producir el Ande más y mejor que la tecnología racional-científica, alógena. Este auto-descubrimiento de los investigadores indígenas andinos sólo fue posible por la crítica radical al método académico con que antropólogos clásicos desesperadamente trataban comprobar la exclusiva cientificidad de sus monografías. (Van Kessel, 1997).

Los indios que fueron convertidos al cristianismo y, en general, a todo el “babelismo”, ahora también debían ser “marxianizados” para su proyecto grupal. Para los líderes de izquierda, lo indígena no es una episteme, los indios solo son útiles para construir el Estado marxista, tal como han sido útiles durante más de 500 años como trabajadores para enriquecer a hacendados y empresarios.



Ese es su único destino. Eso se llama *racismo*, que no es solo el rechazo a una presencia física, sino, principalmente, el rechazo a su racionalidad. A tal extremo han sido convertidos, que la mayoría de los mismos indígenas no se interesan por su propia filosofía, sino solo por las occidentales o babélicas, de las cuales, en algunos casos, llegan a ser más expertos que los propios descendientes de los colonizadores.

La izquierda del socialismo del siglo 21 es una izquierda eurocéntrica, que se cree la única y la mejor expresión del pensamiento revolucionario, que no acepta nada que provenga de fuera de su atrio tradicional y, si acepta algo, ese algo deberá ser digerido o asimilado a su cuerpo izquierdista. Una izquierda acomplejada, que sigue mirando a la izquierda del primer mundo como la guía o el modelo para entrar en el progreso occidental. Una izquierda PhD, que no puede argumentar nada verdaderamente en contra de la racionalidad andina, pues la desconoce, y si algo sabe de ella es solo folclóricamente. Una izquierda miope, que cree que el problema principal de los Andes es económico y que el propósito final de todos los pueblos es ser parte del primer mundo.

Han tenido que venir investigadores de Occidente para estudiar el pensamiento andino o indígena, pues los propios intelectuales nacidos en los Andes no han sido capaces de mirar al indio que llevan dentro, solo perciben al blanco acomplejado, que solo aparece en su mente, pues sus rasgos físicos los delatan. La mayoría de la literatura sobre temas andinos o indígenas ha sido escrita por gente de fuera de los Andes, lo que demuestra la superficialidad y el grado de acomplejamiento de sus intelectuales y estudiosos.

Mientras tanto, en el mundo “desarrollado”, hay quienes critican a sus izquierdas y hablan de “decrecimiento”, “bienes comunes”, “biocentrismo”, “ecología profunda”, “ecoaldeas”, “permacultura”, etc.



Conceptos que están muy cerca del “buen vivir y que, justamente, toman como referente y ejemplo a los pueblos indígenas y comunitarios de todo el mundo. Pero las izquierdas occidentalizadas los desconocen o los critican.

El buen vivir y toda la filosofía y ciencia andina, que han despertado mucha curiosidad y atención en el primer mundo (Lalander y Cuestas-Caza, 2017), son desconocidos por la intelectualidad de donde son originarios y puede contarse con los dedos de la mano a quienes los conocen. Existen muy pocos andinistas nacidos en los Andes; los pocos que se interesan han entregado su vida a su estudio, pero sus trabajos son leídos principalmente fuera, pues casa adentro son desconocidos o sus temáticas subvaloradas.

Hoy hay más gente de origen europeo y norteamericano que ha estudiado el paradigma andino que los propios hijos de los Andes. Incluso, hay dirigentes indígenas que no la conocen bien, y solo recitan ciertos refranes para ganar votos entre de la población indígena. De igual manera, se puede contar fácilmente la cantidad de intelectuales indígenas y andinistas en Ecuador; entre ellos, no existe uno solo renombrado que esté al mismo nivel de los principales intelectuales indígenas de Perú o Bolivia.

En resumen, el buen vivir, que surgió como una gran expectativa y que movilizó especialmente a algunos intelectuales de fuera de los Andes a interesarse por este “nuevo/antiguo paradigma”, va perdiendo espacio y motivación en los propios países andinos. En todo caso, todavía hay afuera quienes lo ven como un referente para profundizar y lo ven con esperanza; pero en Ecuador (y Bolivia), por el momento, resulta casi ridículo hablar de él o defenderlo. Personajes como Freddy Elhers (Secretario del Buen Vivir del correísmo) lo



desprestigiaron con su “buen vivir light”, y hoy muchos se burlan de este paradigma, asociándolo al “buen vivir” que se han dado los corruptos del correísmo (y del evismo).

¿Existe un pensamiento latinoamericano?

Desde un poco más allá de mediados del siglo XX se viene discutiendo si existe un pensamiento latinoamericano o una filosofía latinoamericana, sin embargo, nadie ha podido afirmarlo categóricamente, pues, en última instancia, todo lo producido ha sido simplemente una extensión del pensamiento occidental en América Latina; por ello, no se podía hablar de algo verdaderamente diferente y propio. La única posibilidad de un pensamiento propio era lo indígena; pero los intelectuales latinoamericanos se han resistido a valorarlo y a darle el sitio que le dio el suizo-alemán Joseph Estermann en su *Filosofía andina*.

El buen vivir se ha constituido en la más importante expresión del pensamiento interamericano. Es lo más elaborado que han logrado configurar los pensadores andinistas y nace desde las extrañas más profundas de los pueblos de los tercero-excluidos o tercerizados o anatemizados. Por primera vez en la historia, luego de la invasión, se puede hablar de un “pensamiento propio” que integra a varias racionalidades y que no reproduce el pensamiento occidental en una forma “hispanoamericana”.

Hasta antes del buen vivir, lo latinoamericano, en todas sus facetas, solo era una variante formal del paradigma eurocéntrico, que no constituía una ruptura, sino una adaptación del pensamiento de Occidente a las nuevas circunstancias territoriales. En definitiva, lo latinoamericano era (y es) tan solo un “extenso pie de página” de la mente colonial.



Tras 500 años, como pronosticaron los sabios andinos antes de la invasión, ha surgido algo verdaderamente diferente, que es capaz de cuestionar a profundidad todas las verdades que fueron universalizadas por el “babelismo” para todos los pueblos y culturas del mundo. Esto ha sido verdaderamente revolucionario, en el sentido de ser transgresor del pensamiento hegemónico y dominador, y no solo de lo económico o político.

De todo lo producido por la intelectualidad latinoamericana, no existe nada (más allá del buen vivir) que pueda catalogarse como pensamiento propio, por más profundo que este sea y por más originalidad o grandeza que haya alcanzado en relación con lo producido por los propios intelectuales occidentales. El buen vivir puede tener errores o deficiencias, pero es lo más importante, y lo único propio, que se ha producido hasta ahora en más de 500 años de colonialismo. Hoy sí se puede decir que se ha hecho un aporte al mundo con algo importante y diferente, pues, antes del buen vivir, las respuestas de los intelectuales latinoamericanos a los problemas de la región seguían en el mismo patrón eurocéntrico y, por lo tanto, no eran una alternativa, sino un “gatopardismo” más para seguir manteniendo el *statu quo*.

Los latinoamericanos, hasta ahora, no han comprendido que solamente hay futuro cuando el pasado es procesado, pues, de lo contrario, se sigue repitiendo el pasado y no hay cambio. Evitar mirar al pasado, so pretexto de que se está intentando “regresar al pasado”, es, en el fondo, seguir arrastrando el pasado hacia el futuro. Esa es la paradoja. O como diría el subcomandante Galeano (2012):

Porque entendemos que a usted le piden que ponga atención a ese breve instante en que un granito de arena llega al reducido pasaje para caer y sumarse a los instantes que se acumulan en eso que llamamos “pasado”.



Porque eso le insinúan, le aconsejan, le piden, le ordenan, le mandan: viva el instante, viva ese presente que ya puede reducir aún más con la más alta y sofisticada tecnología. No piense en el tiempo que ya yace en el ayer, porque en el vértigo de la modernidad, es lo mismo “hace un segundo” que “hace un siglo”. (párr. 39-40).

Indudablemente, la “aventura populista” del buen vivir de los socialistas del siglo XXI ha resquebrajado este nuevo paradigma hasta dejarlo como un esperpento para una parte de la población andina. Pero ello no implica que debamos echarlo a la basura, como otra de las modas experimentadas en la historia del populismo y el paternalismo de izquierdas. Todo lo contrario. Hay que continuar y profundizar en él para configurarlo en todos los detalles, para que le permitan seguir siendo una salida estructural al actual caos humanitario-natural.

Esa es la tarea de quienes desean continuar tejiendo el gran tapiz de las culturas milenarias y su racionalidad integral; que, justamente, no es regresar al pasado, sino prolongarlo en otro nivel hacia el futuro para que jueguen un rol fundamental en los actuales momentos de desconcierto y desaire. Y eso les duele a los intelectuales liberales y marxistas (y algunos indianistas-kataristas) que quieren ver el buen vivir como una idea totalmente muerta y se empeñan en decir que ya no existe. Aquellos que quieren seguir reproduciendo y ampliando el pensamiento colonial de derecha e izquierda, al menos deberían interesarse por lo que están trabajando algunos intelectuales en el mismo Occidente para tratar de trascenderlo (“transmodernidad”⁵).

⁵ Véase al respecto el texto *Transmodernidad y transdesarrollo: el decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*, de Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2016).



La casi totalidad de los intelectuales latinoamericanos no entienden lo poco que conocen de la racionalidad indígena, y lo único que se atreven a decir es que son “fundamentalistas”. Así han sido calificados algunos pensamientos en ciertas épocas en el mundo, hasta que finalmente han sido reconocidos y aceptados. Las mujeres y los homosexuales, en sus formas de pensamiento, van siendo aceptados lentamente por el mundo patriarcal, pero las racionalidades indias y negras siguen siendo despreciadas. Solo son aceptadas como folclor y como atractivo para el “etnoturismo”. Aunque todo esto, poco a poco va cambiando; por ahora, mucho más en Europa que en la propia Latinoamérica. Así de irónico.

Habría que seguir trabajando para que el “buen vivir profundo” alcance sus propósitos; algo que será irremediable ante el acecho del cambio climático. Pero eso ya depende de los pueblos. O la humanidad sale del paradigma antropocentrista de derecha e izquierda de una vez por todas, o perecerá por sus propias manos. Ese es el dilema. El tiempo es corto; es ahora o nunca.

Referencias

- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico. *OBETS*, 10(2), 301-333. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2006). *Transmodernidad y transdesarrollo: el decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Bonanza.



- Lalander, R. y Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador. En A. D. Verdú Delgado (ed.), *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo: nacionalidades Indígenas del Ecuador* (pp. 30-64). Universidad Técnica Particular de Loja.
- Sánchez Parga, J. (2012, 1 de febrero). Discursos retrovolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamismos. *La Hora*. <https://lahora.com.ec/noticia/1101280759>
- Subcomandante Insurgente Galeano. (2012, 12 de abril). Preludio: los relojes, el apocalipsis y la hora de lo pequeño. *Enlace Zapatista*. <https://bit.ly/2pfqd1F>
- Van Kessel J. (1997). Dos conferencias en antropología andina (Cuaderno de Investigación en Cultura Andina n.º 10). IECTA; CIDS.A.





CAPÍTULO 6

*Revitalización cultural después del
Machakutik para el buen vivir
comunitario y educativo*





En este capítulo presentamos un mapeo breve de hombres y mujeres de sabiduría en el Ecuador, quienes han ejercido influencia en las prácticas culturales de los pueblos y nacionalidades en el marco de la educación intercultural bilingüe, y la perspectiva de las ideas centrales y reflexiones articuladas a la materia de Cosmovisión Andina compartida en la Universidad Politécnica Salesiana con estudiantes indígenas y mestizos desde el año 2009 al 2016.

Relatamos los inicios de las prácticas públicas de cosmovisión andina en Ecuador. Esta última incluye las concepciones de cultura, la etnicidad y las mentalidades operantes de la política, en el marco

¹ Freddy Simbaña Pillajo pertenece al pueblo Kitu Kara de la nacionalidad Kichwa del Ecuador. Integrante de la comuna indígena y campesina Chilibulo Marcopamba La Raya (Quito). Ex presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara. Danzante ancestral en la Yumbada de la Magdalena. Miembro correspondiente del Núcleo Pichincha de la Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”. Integrante de FUTMYE (Fundación de Taytas y Mamas Yachacks del Ecuador). Coordina el Centro de Estudios y Documentación Machangarilla en la Parroquia Chilibulo. Tiene una maestría en Antropología en FLACSO- Ecuador y ha finalizado el programa doctoral en antropología social y cultural en la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2014-2020). Es docente e investigador en la Carrera de Educación Intercultural Bilingüe y Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de investigación en educación e interculturalidad (GIEI-UPS). Desde el 2008 imparte las cátedras de Comuna indígena, Derecho y Organización Indígena, Cosmovisión Andina e Historia de la Educación y Experiencia de la EIB. fsimbana@ups.edu.ec



del tiempo cíclico de Pachakutik —tiempos de cambio— de los años noventa y en la actualidad es interpretada como el resultado de las luchas sociales, que desde la época colonial han generado confrontaciones con los grupos de poder y con el Estado ecuatoriano.

De manera historiográfica mostramos acercamientos, exploraciones y descripciones sobre la situación de las prácticas de conocimientos locales y/o ancestrales de los pueblos y nacionalidades, sus influencias, perspectivas, bifurcación, institucionalización y consolidación pública.

A partir de ello, asumimos las cosmovisiones andinas como estructuras organizadoras de prácticas y podemos advertir que la producción de saberes y conocimientos, en cuanto práctica especializada y desarrollada por especialistas indígenas, está impregnada de significados y prácticas en los que subyacen las concepciones cosmogónicas y cosmológicas de los pueblos para el buen vivir.

Antes de investigar sobre la revitalización de la cultura y otros conocimientos, es importante recordar que la *cultura*, como concepto, ha ido cambiando y se ha modificado a partir de su definición inicial de la antropología clásica hasta nuestros días.

El término “cultura” fue utilizado como sinónimo de “civilización” (Taylor, 1976). El concepto de *diferencia cultural*, por tanto, está vinculado a una serie de supuestos que van desde el evolucionismo (Strauss, 1969/1949), el universalismo que clasifica a las culturas ajenas al pensamiento ilustrado como “salvajes”, “primitivas” y “vernáculos”, al relativismo cultural (Boas, 1940) que pretende mirar a cada grupo desde sus propias peculiaridades y no en comparación jerárquica conforme lo dictado por los grupos

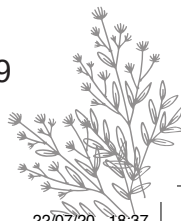


dominantes colonialistas, lo que se conoce como *etnocentrismo*: persona o grupo social que interpreta la realidad a partir de sus propios parámetros y referencias culturales en sus diferentes dimensiones.

La categoría de *colonialidad del poder* es introducida por Quijano (2000) para describir (lo colonial) que, a partir de la expansión colonial de Europa, asume el poder capitalista y clasifica racialmente a la población mundial, coloca algunos grupos en el rango de los subordinados y otros en la corriente principal. Según este autor, a partir de esa primera discriminación racial, “nuevas identidades sociales del colonialismo” (blanco, negro, rojo, amarillo, indios y mestizos), fueron fundadas como categorías geoculturales (Occidente o en Europa, América, África, Oriente Medio) y gana una relación asimétrica de poder/subordinación en todas las esferas y dimensiones: materiales, subjetiva, individual y social, bajo la hegemonía blanca y eurocéntrica de Occidente.

La República del Ecuador ha sido históricamente construida y representada como país mestizo o mezclado. A partir de esta construcción, se ha excluido tácitamente a la población indígena, montubia y afroecuatoriana.

Lamentablemente este malformado concepto y noción se ha construido desde la fundación de la República, el Estado y los criollos, al inicio, y los blanco-mestizos después, ha representado a la población ecuatoriana como una población mestiza. Con ello no solo han invisibilizado el carácter culturalmente diverso del país, sino que han excluido simbólicamente a indígenas [...] del imaginario nacional. (Granda y Martínez, 2007: 25).



Para Bourdieu (2001), la violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones —que así quedan naturalizadas—, cuyo fruto es su ser social.

A pesar de las luchas de reivindicación importantes que se dan en la década de 1980 a lo largo de América Latina, y que se traducen en el reconocimiento del Ecuador como país diverso, multi-, inter- y pluricultural a través de la Constitución de 2008, la clase o estrato élite “blanco mestiza” continúa delineando las formas de movilidad social entre núcleos, aparatajes, sistemas y redes (por ejemplo, a través de formas de categorización como *longo*², *runa*³, *cholo*⁴, *randi*⁵), para mostrar la estructura económica, cultural, social y política mediada por la “raza”, la etnicidad y la clase. En esa perspectiva, pertenecer a los pueblos y nacionalidades en el Ecuador está anclado sobre esta historia colonial y poscolonial.

Desde un punto de vista cultural, la nación ecuatoriana se construyó sobre la base de la ignorancia y la segregación de las lenguas, el conocimiento local, las cosmovisiones ancestrales, las formas de administración de justicia y el conocimiento de la salud de los pueblos indígenas, afro y montubios.

² *Longo/a*: ‘joven’. Palabra en lengua kichwa, utilizada por la población mestiza para establecer diferencias raciales.

³ *Runa*: ‘ser humano’. Palabra en lengua kichwa, utilizada por la población mestiza para diferenciar a los seres humanos y animales provenientes del campo o de escala inferior.

⁴ *Cholo*: gentilicio de una población mixta o mestiza empobrecida.

⁵ *Randi*: ‘intercambio’. Palabra en lengua kichwa, utilizada por la población mestiza para referirse a grupos o personas indígenas que trabajan/intercambian.



Despertar del Machakutik como esperanza de los pueblos y nacionalidades

La interpretación de *Pachakutik* en lengua kichwa se define como la concepción de reordenador, renovador, modificador del tiempo y del espacio; o espacio-tiempo transformacional de los pueblos andinos amazónicos.

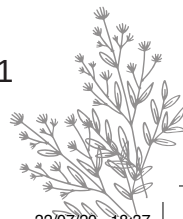
La interpretación de *Machakutik* en lengua kichwa se relaciona con una fase o ciclo de mareo, alucinación, soñolencia o borrachera. La concepción de Machakutik podría denominarse como una etapa o tiempo de desequilibrio, inestabilidad o tambaleo en constante activación y vigencia en la sociedad andina amazónica.

Resulta que los paradigmas de Pachakutik y Machakutik son inversamente complementarios, aunque cada uno parte de concepciones y actitudes diferentes, pero con vigencia y presencia en el mundo de vida andino amazónico. El paradigma del Pachakutik construye su ideal-praxis en sociedad del buen vivir comunitario, basada en la relacionalidad, complementaridad, paridad y en la palabra.

El paradigma del Machakutik parte de las necesidades o insuficiencias de los seres humanos concretos y acumuladores, para desembocar en el embellecimiento y la estética de una sociedad carente de prácticas comunitarias y con anonimato.

Para el descifrar el efecto en la vida social del Machakutik acudimos al *yachak*⁶ Flores:

⁶ *Yachak* es una palabra en kichwa cuyo significado es 'sabio, curandero, visionario y líder'.



En el ciclo Machakutik estuvieron arriba los españoles y en Pachakutik estuvieron los indígenas. El Pachakutik y el Machakutik pueden semejarse como una onda sonoridad de la energía estática, en algunos momentos sube y baja. En momentos puede haber desequilibrio...

[...]

¿Cómo me doy cuenta de los síntomas que estoy en Machakutik? En los momentos en que las casas solo gobiernan los hombres; en el estado del hombre individual [...] no hay mujeres. Es un tipo de hombre; es un tipo de gobierno; es el estado colonial [...]

Pachakutik es femenino y el Machakutik es masculino. Juntos mantienen equilibrio y desequilibrio; tensiones constantes y luchas internas. El Machakutik es macho y no tiene derecho a expresar lo femenino, rodea desde el autoritarismo en ámbitos del espacio, lo social, la cultura y los políticos.

[...]

Para no afectarse en o dentro del Machakutik hay que estar en contacto con la naturaleza —cuidado de los pueblos de la acumulación, no con esclavitud—, con un tono de vida se protege al nido, a la familia [...] Nosotros los humanos somos los últimos en la escala de la civilización; los animales y las plantas no acumulan... todos juntos que nadie se quede atrás, todo que sea para todos y que nadie le falte nada. (A. Flores, entrevista, 16 de Octubre de 2015).

El Machakutik promete un paradigma hegemónico patriarcal e individualista en los Andes y para la humanidad entera. Entra en vigencia un progreso técnico ilimitado e irrestricto y la promesa de la acumulación con esplendor futurista derivado de sus adormecimientos, soñolencia y magia que nos envuelve nuestros sentidos y prácticas.



En este contexto, el indigenismo latinoamericano fue desarrollado durante la mayor parte del siglo XX, a través de la articulación de los preceptos del movimiento indígena y la influencia de las teorías marxistas y socialistas de la coherencia, los conceptos relacionados con la investigación antropológica y sociológica, la sociolingüística, la filosofía y la economía y otras ciencias, lo que permite la emergencia del discurso que cambia el concepto del conocimiento dominante y hegemónico. Tomamos como punto de partida el levantamiento indígena de 1990 para considerar el proceso como resultado de la construcción de una temporalidad de los conocimientos y el poder del movimiento indígena. Sobre el saber ancestral:

En el año 1983 aparece publicada una *Introducción a la filosofía indígena* (Moreno, 1983) que tiene como marco de reflexión la provincia de Chimborazo en la región andina ecuatoriana[...] Describiendo a continuación y en perspectiva fenomenológica los principales conceptos del pensamiento filosófico indígena —el ser, el tiempo y la tierra, la libertad, el conocimiento y la acción—, sobre la base de la categoría “estar siendo así” [...] La “filosofía indígena”, en la versión de Moreno, representa la expresión filosófica de sectores eclesiales identificados con la Teología de la liberación; destacándose en este sentido la labor pastoral del obispo Leonidas Proaño en la provincia de Chimborazo. (Cortez, 2013, p. 18).

Antropológicamente, se reveló la relación íntima del medio ambiente, la naturaleza, la ecología con la población indígena, por lo que la Editorial Abya Yala, desde 1983, ha publicado varios textos que se refieren a esta estrecha relación.

En 1998, Estermann presentó el libro *Filosofía andina*, en el cual vincula las prácticas andinas y de religiosidad. En Perú, aparecieron estudios de descolonización educativa-cultural y los



debates candentes entre indigenismo y clasismos; la doctrina del indianismo y el katarismo se fomentaron mediante la tesis india en Bolivia (Reynaga Burgoa, 1989). Todos ellos, caracterizados como una crítica fundamental al modelo hegemónico neoliberal y su crisis actual. Así, surgen voces de teologías contextuales o teologías propias, indígenas, es decir, intentos de revitalización cosmogónica en contextos de debates de ser y del saber en Latinoamérica.

Para el caso ecuatoriano, desde los años 80, algunas prácticas de conocimiento andinos y saberes ancestrales adquieren una “adaptación” o “bifurcación” al vincularse a diversas corrientes de pensamiento filosóficos y practicantes de nuevas espiritualidades de carácter internacional y global: instituciones y representantes taoístas, la Gran Fraternidad Universal (GFU)⁷, la Iglesia Nativa de Norteamérica y otros grupos en búsqueda de nuevas espiritualidades continentales, que vieron la oportunidad de “fusionar” con las prácticas andinas.

Uno de los primeros líderes espirituales andinos, José Pichamba—indígena kichwa del pueblo Otavalo de la Comunidad Agato, *yackak* (sabio) osteópata—, refiere:

Algunos predicadores de las nuevas espiritualidades, rezagados de los movimientos hippies y posmodernos y de la nueva era, pastores evangélicos incursionaron en los prácticas andinas y ritualidad, imponiendo sus concepciones y creencias. (J. Pichamba, entrevista, 6 de marzo de 2008)

⁷ La Gran Fraternidad Universal (GFU) es una organización civil, cultural, no gubernamental, sin fines de lucro, de carácter mundial, apolítico, con el objetivo de reunir la ciencia, el arte y la filosofía para un perfeccionamiento intelectual y una reeducación espiritual de la raza humana, sin distinciones de raza, nacionalidad, sexo, credo o clase social. Cuenta con delegaciones en Sudamérica, Europa y Australia. Fundada en 1948 en Caracas (Venezuela) por el escritor, yogui, artista, astrólogo y científico Maestro Dr. Serge Raynaud De la Ferrière.



El yachak Pichamba (entrevista, 30 de mayo de 2015) menciona que, a principios de los ochenta, se difundía el sueño o profecía de los/las abuelos/as mayas, relacionado con el nuevo tiempo “el vuelo del Águila y del Cóndor”, quienes caminarían juntos en procesos de cambios y transformación para los pueblos del continente. Como producto, o coincidencia, se produjeron acciones en diferentes sitios de Abya Yala, como: México (Chiapas), Perú (Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería), Ecuador (CONAIE) y otros lugares de Latinoamérica.

Según el yachak Pichamba, esta fase podría considerarse como el surgimiento de las prácticas de rituales públicos de los Andes —nuevo tiempo del saber y el poder, el despertarse— frente al Machakutik (estado-tiempo mareado/alucinado/sorprendido) que duró más de 500 años. Un despertar que daría inicio a la socialización de manera pública a los rituales y prácticas de cosmovisión indígena en Ecuador, a finales del siglo XX:

En 1984, la primera carrera de La Paz y la Dignidad de los Pueblos, dirigida por un grupo de sabios, sanadores, guías de Mesoamérica encabezados por Aurelio Díaz⁸ recorrieron los países del Tawantinsuyu, y en Quito, nos convocaron a indígenas del Ecuador, entre ellos amazónicos y de otros lados. Llegaron etnobotánicos de la Amazonía, interesados de la medicina, indígenas, parteras y jóvenes gustosos del conocimiento andino [...] Nos reunieron y nos socializaron el sueño de los abuelos... (J. Pichamba, entrevista, 6 de marzo de 2008).

⁸ Aurelio Díaz Tekpankalli es fundador y jefe de jefes de la Nación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan; líder espiritual del Camino Rojo, Camino del Corazón, y miembro de la Iglesia Nativa Americana; artista y activista de la Paz Mundial; hombre de medicina originario de México; portador de la sabiduría ancestral de nuestros abuelos amerindios y de la tradición oral del Pueblo Nativo de América del Norte.



Alberto Taxo (1999), yachak sanador de la provincia de Chimborazo, reflexiona sobre la concepción indígena de la economía y señala que, a diferencia del pensamiento moderno, hay otras maneras de concebir la vida y las maneras de reciprocidad humana.

Algo parecido sucede en el pueblo Otavalo, en el cual irrumpe el yachak José Pachamba, quien, afirmando la concepción de *runa* —ser humano—, de los seres humanos como diversos, universales y cosmogónicos, promueve y socializa y desarrolla prácticas ancestrales y rituales concebidas como actividades didácticas psicopedagógicas de todos: indígenas, afro y blancos, sin distinción.

En el 2000, Enrique “Katz” Cachiguango implementa actividades de enseñanza de lenguas indígenas y su mayor logro es la circulación de las publicaciones *Kuri Muyu*⁹, como sistematización de saberes de las culturas originarias; de la misma comunidad otavaleña, José Quimbo desarrolla el vínculo de sanación mediante instrumentos andinos y mediante una alimentación sana.

Unos años antes, Celso Fiallos desarrolla varios acercamientos a la epistemología andina y, a finales de los ochenta, Atawalpa Oviedo Freire, desde el Movimiento Alter-nativo, desarrolla análisis e interpretaciones desde la epistemología andina y actualmente desde el buen vivir (Oviedo Freire, 2011). Asimismo, docenas de pobladores campesinos e indígenas; parteras, como las sanadoras Mama Bartolina (Cayambe), Mama Lourdes (Chilibulo), Mama Albina (La Toglla); hombres y mujeres de sabiduría realizan sus trabajos comunitarios y relacionamientos en los territorios.

⁹ Kuri Muyu: Revista del Arte y la Sabiduría de las Culturas Originarias, que se encuentra disponible en <http://reduii.org/cii/?q=publicaciones-cii>



La historiografía ecuatoriana aún no ha dado la debida valoración al mensaje del despertar cultural, entre el Pachakutik y el Machakutik, en la conformación de las identidades nacionales del siglo XX. Vemos poco detalle, con el riesgo de simplificación, en el proceso de superación de la identidad monocultural por la conformación de este nuevo referente estratégico de la identidad de los ecuatorianos, centrado en la categoría de los “derechos ciudadanos” que terminó de englobar y orientar todos los esfuerzos que en adelante implementó el movimiento globalizador.

Al mismo tiempo, durante los últimos treinta años se ha creado una nueva institucionalidad en el tiempo del *saber*, con diversas tendencias que van desde la protección y difusión de saberes —como lo fue la primera Asociación de Shamanes Naturistas de Pichincha; la Fundación Jambi Huasi, liderada por José Naula; la Asociación de Yackakuna de Ilumán, y la Fundación Taytas y Mamas Yachaks del Ecuador (FUTMYE). Actualmente, al frente de FUTMYE, está Franklin Columba¹⁰, dirigente de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).

El primer mapeo de hombres y mujeres de sabiduría en las tierras del Chinchaysuyu¹¹ está integrado por Alicia Chela, Celso Fiallos, Alberto Taxo, Atawalpa Oviedo, Hilario Morocho, Tránsito Chela, Salvador Caiza (Panzaleo) Germán Rodríguez, José Yáñez, Jaime Plitatuña (Kitu Kara), Augusto Flores, Gonzalo Ñato, Soledad Yupa, Wayra Koro (Puruha), Luis Cuyo (Panzaleo) Irpa Caral (Quechua/Bolivia) Denis Mamaniwanka (Aymara), Javier Lajo

¹⁰ Subsecretario del Ministerio de Agricultura y Ganadería durante el periodo de gobierno de Rafael Correa Delgado (2005-2014). Actual embajador en la República de Bolivia, delegado del presidente del Ecuador, Lenín Moreno Garcés. Fundador de la Fundación Taytas y Mamas Yachaks del Ecuador. Fundador del Consejo de Sabios y Sabias del Ecuador.

¹¹ Región norte del Tawantinsuyu, actualmente Ecuador.



(Pukina/ Perú); Carlos Milla (Perú), Castelo Jacho, Laura Santillán, Tupak Yupanki Malta (Saraguro), Julián Condori (Quechua/Perú), Juan Lligalo, Alfredo Pérez, y otros integrantes, entre hombres mujeres procedentes de diversas áreas de conocimiento y disciplinas, como médicos, arquitectos, sociólogos, antropólogos, lingüistas, abogados, etcétera.

En fase preparatoria, está la Red de la Comunidad Epistémica de Saberes Ancestrales en la Universidad Central del Ecuador, liderada por Alfredo Lozano, con la finalidad de recuperar actores y actoras del “despertar de la cultura” en los últimos 40 años.

Las reflexiones de Mingolo (2003), Walsh (2007), como las de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) coinciden en una liberación epistémica que contribuya a la descolonización del saber en el tercer mundo, una epistemología desde otras miradas, pues halla “sus bases en filosofías, cosmovisiones y racionalidades distintas” (Walsh, 2007, p. 104) “que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo” (Castro-Gómez Grosfoguel, 2007, p. 17) o, a la construcción de una “epistemología del sur” De Sousa Santos, 2011, p. 11) que otorgue legitimidad a los conocimientos alternativos y locales.

Estamos totalmente de acuerdo con la construcción de otras legitimidades y otras epistemologías, pero, al mismo tiempo, desde la visión del *autopachakutik* (autorresurgimiento), puesto que, como afirma Mazorco Irureta (2010):

No se trata de excluir al occidente de esta o de ninguna otra propuesta de cambio de vida, ni de negarle el potencial de contribuir a la construcción de otro mundo posible. No se trata de alternar el ejercicio etnocéntrico y pensar que occidente no puede debatir y aportar a la construcción de una existencia humana en armonía con



la madre naturaleza. Si se le proyecta esa incapacidad e ignorancia, se estará considerando que es occidente quien ahora debe ser salvado por el otro desenterrado, lo que no hace más que reproducir las mismas actitudes colonizadoras que guiaron el proyecto de la modernidad. (p. 236).

El mundo espiritual andino se manifiesta hoy en muchas expresiones. Según (Lozada, 2008):

La historia del siglo XVI en esta parte del continente muestra que la presencia filosofía aristotélica, el tomismo, el absolutismo, el cristianismo, el pensamiento medieval, el escolasticismo, la Inquisición, la ilustración, el liberalismo, el conservadurismo, el colonialismo, el nacionalismo, la ideología imperialista, el marxismo, doctrina totalitarismo, seguridad nacional, dictadura militar, la democracia, el neoliberalismo, la teoría de la globalización, el anarquismo, e incluso post-modernismo racista como indianismo, tuvieron sus orígenes teóricos en Europa y Estados Unidos. (p. 75).

Durante las primeras décadas del siglo XXI, al lado de las culturas más tradicionales, y también dentro de ellas mismas, se han reconstruido identidades híbridas que ponen al descubierto que más que un diálogo forzoso que debería existir, se da constante y creativamente una fusión fáctica irrefrenable y rica entre el acervo occidental y las tradiciones y creencias andinas.

En este contexto, los historiadores Hobsbawn y Ranger (1983) introdujeron en el concepto de “invención de la tradición” (*invention of tradition*) para indicar, en forma aparente, costumbres seculares son relativamente recientes. Para Baud (1996) afirma que en la realidad latinoamericana y caribeña hay ejemplos similares de construcciones demostrables de manifestaciones de la etnicidad un pasado aparentemente muy remoto.



En este punto, retomo las palabras del yackak Pichamba, con énfasis:

Hay que borrar las divisiones entre lo indígena y lo occidental, para dar el equilibrio armonioso entre-diferente como, para que puedan aprender de los demás, y viceversa, para desarrollar plenamente el potencial de la armonía entre seres humanos y naturaleza reafirmando la concepción de Runa –Ser Humano y universal. (J. Pichamba, entrevista, 6 de marzo de 2008).

Creemos que es importante cerrar cualquier posibilidad de la bipolaridad ideológica y abierto a múltiples visiones de la realidad, humano y conocimiento, incluidas las indígenas, pero no exclusivamente.

El buen vivir del ser comunitario

Los pueblos indígenas conciben como sagrada la relación con la naturaleza (agua, fuego, viento y tierra) con las personas, la familia y la comunidad. Tanto los elementos físicos que se pueden ver y palpar como los elementos no perceptibles directamente con los sentidos (espíritu, energía, pensamiento y luz). Por esta razón, es sagrada la relación con la Pachamama y sus expresiones.

El soporte conceptual de nuestra propuesta es, en consecuencia, la noción integral del buen vivir del ser comunitario, o el *pender pujustin* (buen vivir) desde la Amazonía con la cultura shuar, dos culturas médicas de carácter ancestral que se toman como ejemplos, puesto que cada nacionalidad, pueblo o comunidad indígena conserva sus respectivas denominaciones para referirse al estado de salud o bienestar de la mente y el cuerpo.



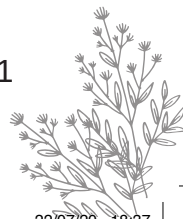
Esta concepción del mundo de lo visible y lo invisible es una concepción de hermandad o fraternidad en relacionarse entre las personas, como con los animales y minerales como seres diversos.

Los pueblos amazónicos tienen sistemas de parentesco donde la familia constituye la unidad básica y la colectividad está integrada por familias extensas que reconocen pasados comunes. Desde la dimensión territorial se establecen lugares con destinos comunitarios (hábitat), campamentos provisionales y otros destinados a la caza, la pesca y la recolección.

La memoria colectiva se relaciona con los principios filosóficos y morales en procesos de aprendizaje que se transmiten de manera oral de generación en generación, con dimensiones visibles o no de la naturaleza, enlazados en el mundo de la memoria. Estos pueblos interpretan cinco dimensiones del mundo. Varios elementos centrales de la cultura giran alrededor de las plantas, los animales o cultivos, el agua, las nubes, las estrellas y el espacio de los hombres de arriba.

En la nación Achuar en la región amazónica del Ecuador, en donde se cultiva la yuca, tubérculo que se emplea para fabricar la chicha, bebida sagrada. Alrededor de la yuca surgen rituales desde su plantación y cosecha. El jaguar ingresa en la cosmovisión como elemento central de la espiritualidad y los diseños a través de visiones y sueños.

Tanto los pueblos andinos como los pueblos amazónicos poseen conocimientos que organizan la vida las sociedades a través del pensamiento, el conocimiento y dimensiones articuladas desde distintas vivencias de las personas: la vida diaria y lo sagrado, la celebración y la ritualidad, los niveles superiores del universo, el



cosmos, y entre el bien y el mal. Las relaciones espirituales están integradas en el territorio con importancia de lo inmaterial y lo intangible desde las normativas o sistemas propios.

Entre los pueblos amazónicos y los andinos hay diferencias vinculadas al asentamiento territorial, con prácticas agrícolas donde las dimensiones de los seres de la naturaleza tienen vida y constituyen humanidad.

De los rituales andino-amazónicos en la ciudad de Quito, exponemos el caso de la danza de la Yumbada en los barrios El Inca y La Magdalena, que se manifiesta en lugares públicos y representan la concepción propia sobre el mundo, el ser humano, el tiempo y el espacio. El ritual de la “entrega de la vida” (*Yumbuwañuchiy*) es un acto sagrado y una oportunidad para restaurar los valores, principios, orden y renovación de la fe. La resurrección del “yumbo” permite a los habitantes cohesionar las relaciones sociales y los lazos comunitarios del buen vivir.

El ritual de la persecución al cerdo (*Cuchi japiy*) al norte de la ciudad, es un dispositivo de los pobladores para contactarse con la divinidad, lo desconocido y la trasmutación humano-animal. Es un ritual que tiene aprendizajes, confrontación, purificación, agonía, sanación, muerte, resucitación y viceversa. La persecución al cerdo y la “entrega de la vida” permite a los pobladores abandonar la vida cotidiana urbana y acceder a un tiempo y espacio sagrado del buen vivir.

Estos rituales de carácter mítico andino-amazónico invocan lo sagrado e irrumpen en el tiempo cotidiano; dramatizan problemáticas sociales de la comunidad y concluyen con un acto sacrificial destinado a lograr el establecimiento del orden social y comunitario en el Quito metropolitano.



El *sumak kawsay* representa lo bello, lo hermoso, la vida en armonía consigo mismo y con la familia ampliada (el *ayllu*); representa sus profundas y afectuosas relaciones con la *chakra* (territorio), la naturaleza y los espíritus protectores. Es la integración del *sumak allpa* (la “buena tierra”, el hábitat de los pueblos), con el *runa yachay* (la “sabiduría ancestral”) de los hombres y mujeres de sabiduría de los pueblos y nacionalidades. A manera de ejemplo, el ciclo de enfermedad en el cuerpo es la ruptura del *sumak kawsay*, en cualquiera de sus lazos (espirituales, mentales, físicos y con la naturaleza), esto es, la desarmonía del ser consigo mismo, con los demás, con la naturaleza, con la divinidad.

La revalorización y legitimación de sus propios sistemas médicos andinos amazónicos, montubios, afros, está insertada alrededor de las categorías del buen vivir (salud, cultura y sustentabilidad). En este contexto, hay que plantear la interculturalidad desde la diferencia, lo que exige:

Reconocer al otro “ser cultural” como persona, digno en su ser, útil para sí mismo y para los demás. Entonces, la valoración del otro como persona implica que quien valora al otro se valore primero a sí mismo. El énfasis de esta corriente de interculturalidad se centra en la estructuración de una escala de valores en donde se dejen a un lado estereotipos como complejos de inferioridad, de superioridad y actitudes racistas. (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, 1990).

Respecto a la reflexión sobre interculturalidad y plurinacionalidad, según Walsh (2008), frente a los debates actuales, es importante aclarar que la interculturalidad, entendida como proyecto político, social y ético, y la plurinacionalidad son perspectivas complementarias y no opuestas. Mientras que la



plurinacionalidad reconoce y describe la realidad del país en la cual distintas nacionalidades indígenas (cuyas raíces son anteriores al estado nacional) conviven con pueblos afroecuatorianos, blancos y mestizos, la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir.

Es decir, la interculturalidad es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad, pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uninacional (o, mejor dicho, no nacional), recalcando lo plural-nacional. Pero también, hay que tener cuidado con los términos cuando poco a poco van institucionalizando por parte del Estado y los grupos de poder. En ese sentido, cabe recordar un pensamiento kichwa que recalcaron nuestros abuelos: *Ama miski shimi yakak sunkuta*, “No digas palabras dulces con corazón amargo”.

Este pensamiento podríamos relacionarlo con varios conceptos e ideas asociadas con el concepto de interculturalidad funcional o institucionalizada (la palabra dulce) desde el Estado y los grupos de poder, en contraste con la forma despectiva de referirse *con desprecio* (lo agrio/amargo) a los hechos y prácticas de la vida cotidiana de los seres comunitarios y diversos.

Por tal razón, el tejido comunitario para los pueblos y nacionalidades indígenas¹² ecuatorianos significa el buen vivir comunitario, que construye el equilibrio del ser consigo mismo, con

¹² Costa: nacionalidades Chachi y Epera; pueblo Manta-Huancavilca. Sierra: nacionalidades Awa y T’áchila. Pueblos de la nacionalidad Kichwa en la región interandina: Caranqui, Natabuela, Otavalo, Cayampi, Kitu-kara, Panzaleo, Salasaca, Chibuleo, Quisapincha, Puruhá, Waranka, Cañari, Saraguro, Palta. Amazonía: Kichwas de la amazonía; nacionalidades Siona, Cofán, Huaorani, Shuar, Achuar, Shiwiar y Zápara.



su familia, con la comunidad, con el medioambiente y con la divinidad y el cosmos. En este camino nos acompañan los ancestros y ancestras, que hacen unidad con nosotros y común-unidad con la comunidad y la naturaleza. Compartimos entonces el “estar” juntos con todos estos seres. Seres que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo no lineal, el tiempo del gran retorno. Y, nuevamente somos y estamos.

Transición, modernidades y buen vivir desde la cosmovisión indígena

La memoria colectiva en la sabiduría del buen vivir restituye, revaloriza los saberes andinos amazónicos. Es la visión de un mundo vivo en donde la armonía se fortalece con la permanente relación de equilibrio entre el ser humano (*runa*), la naturaleza y las deidades.

Para nosotros, la modernidad puede considerarse desde el pensamiento andino amazónico como el Ñawpa Pacha (‘tiempo adelante’) que está constituido por un periodo histórico en el cual existe la posibilidad de deliberación, de cambio de ideas y opiniones. Aquí entran en juego las creencias, espiritualidades y modos de vida, tomando en cuenta que no solo la tecnificación y las tecnologías sirven para aumentar la productividad (modernidad convencional) y las economías comunitarias. En esta fase, los sujetos comunitarios pueden controlar sus propios destinos colectivos y lo asumen como acciones necesarias para su sobrevivencia. Tienen sus propios sentidos de bienestar y armonía con sus estrategias y programas. Continuamente los sujetos comunitarios están en ensayos y errores.



Para nosotros la transición puede considerarse desde el pensamiento andino amazónico como el *Shuktayaska*, fase o momento histórico de reacción a cambios y transformaciones con consecuencias. Algo nuevo produce alegría y beneplácito, pero también porque se vuelve “otro”, algo diferente. En los sujetos comunitarios hay elementos de concienciación, mantenimiento y sensibilidad por la pérdida. Esta transición provoca pensamientos externos que permeabilizan la mente y el cuerpo.

Surge entonces el temor a lo nuevo y a lo desconocido, brotan la angustia y el miedo. La transición está atravesada por consentimientos y pactos de los seres comunitarios, genera obligatoriedad a la sociedad comunitaria. En esta temporalidad, la cultura es frágil y tiende a transformarse. En algunos casos, el ser comunitario tiene incertidumbre y termina por modificarse, se vuelve otro.

En el mundo de vida comunitario, los principios del buen vivir se llevan a la praxis con el respeto a la vida; el causar daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. Cada acto, cada comportamiento, tiene consecuencias cósmicas y comogónicas: los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están). Por tal razón, es necesario ofrendar pensamientos, peticiones y permisos.

La *relacionalidad* comprende una profunda relación ser humano-tierra, ser humano-naturaleza, y ser humano-cosmos. Existe una profunda visión del mundo andino amazónico con dimensiones del tiempo y de la vida que ayudan a la interpretación en lo sagrado de la memoria colectiva y las oralidades.

La *complementariedad* y la *correspondencia* aluden a la integración simbólica de la vida entre mujer y hombre; entre el cielo y la tierra; entre lo claro y lo oscuro, entre lo femenino y lo masculino.



La *oralidad*, se asume como código cultural, como procesos de diálogos políticos para los tratados y los acuerdos que construyen acciones comunitarias.

Perspectiva del diálogo de saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas

En la Carrera de Educación Intercultural Bilingüe, en el cuarto semestre, existe la materia de Cosmovisión Andina, una asignatura que se imparte en las tres menciones de la Carrera Docencia Básica, Desarrollo Comunitario y Parvularia. En ella se recuperan varios conceptos, nociones y temáticas de la cosmovisión andina que considera el estudio de las simbologías y rituales desde la perspectiva educativa intercultural, vinculadas a los diálogos de saberes.

El propósito central de la asignatura es que los/las estudiantes se acerquen de manera teórica al estudio e interpretación de la Pacha Mama (Madre Naturaleza), la simbología, las ritualidades y los sistemas económicos, políticos y bioculturales presentes en los pueblos y nacionalidades del Ecuador, con especial énfasis en los logros en el ámbito de la educación.

La primera parte del curso entiende a la Pacha Mama como divinidad productora de vida, la territorialidad como sistema de distribución de la tierra, la estructura política desde lo ritual, la mitología y magia y religión; en la segunda parte se analizan algunas sistematizaciones relacionadas al calendario agrofestivo y cartillas de sabidurías campesinas indígenas andinos amazónicos incorporados en la malla curricular de la carrera de Educación Intercultural Bilingüe (EIB); en la tercera parte se analizan varios usos y propuestas de las memorias colectivas desde la oralidad y dispositivos vinculados a la revitalización y reconstrucción de los



pueblos; y, en la última parte, se discute la conflictividad desatada de nociones, debates, propuestas y desafíos relacionados con la naturaleza y a la desacralización del mundo entre modelos de desarrollo y perspectivas de usos de la naturaleza.

En relación con los objetivos de aprendizaje, el/la estudiante comprende diversas relaciones conceptuales del territorio y del manejo de la realidad de los pueblos y nacionalidades y sus aportes a la democratización de la sociedad en la construcción del Estado plurinacional; analiza la simbología y la ritualidad como formas de entender la vida, la muerte y el retorno de los pueblos y nacionalidades del Ecuador; interpreta las cosmovisiones como una estructura social que permite la identificación mediante la construcción de calendarios agrícolas, astronómicos y festivos-religiosos de los pueblos; analiza las diversas maneras y usos de las memorias colectivas desde el campo de la oralidad desde los pueblos y comunidades; discute varios enunciados desde la visión política de las comunidades, referentes al mundo de vida y la desacralización (modelos desarrollistas) y los desafíos actuales y del futuro.

Considerando que la escuela es dueña de significaciones que se construyen cada día entre diversos actores, estudiantes, profesores, directivos y comunidad; conforme lo señala Durkheim, (2004), la educación es un conjunto de instituciones y prácticas que se organizan en estrecho vínculo con la realidad social. La escuela, por lo tanto, desde la perspectiva de las ciencias sociales se aborda como un lugar diferenciado y división de clases que reifica—la reificación es un caso ‘especial’ de alienación, su forma más radical y extendida, característica de la sociedad capitalista moderna— una estructura social o, como argumentan Bourdieu y Passeron (2003) en “la estructura de distribución de capital cultural”.



Asumimos las cosmovisiones andinas amazónicas como estructuras organizadoras de prácticas y podemos advertir que la producción de conocimientos, en cuanto práctica especializada y desarrollada por especialistas indígenas, está impregnada de significados en los que subyacen las concepciones cosmogónicas y cosmológicas de los pueblos.

La enseñanza de los saberes indígenas en las escuelas, para que fuera culturalmente pertinente, debería presentarse a partir de un ordenamiento que siga los esquemas de pensamiento y la lógica o racionalidad —visión del mundo— con las que los han desarrollado los pueblos y nacionalidades indígenas. Una tarea pendiente para lograr esto es la construcción de un pensamiento organizado y reflexionado desde las profundas concepciones de las culturas originarias de Abya Yala que permiten sustentar los procesos de indagación necesarios para este efecto. (Red Interamericana de Formación de Formadores en Educación Indígena, 2011, p. 6)¹³.

Sin embargo, la escuela no puede dejar de lado aquello que los pueblos indígenas requieren para su desarrollo, en todos los ámbitos de la vida y en relación con su inserción en contextos que demandan una preparación de los niños, niñas y jóvenes, que les permita la participación en todos los ámbitos de la sociedad; por ello, las propuestas curriculares deben comprender tanto los conocimientos de los pueblos indígenas como los producidos en los centros de poder de los países colonizadores.

¹³ Este proceso se está dando en las comunidades y entre personas indígenas; sin embargo, una gran proporción de ellos sigue presente en la memoria de los especialistas indígenas (*yachaykuna*) y en la tradición oral. El creciente desplazamiento territorial rural/urbano que caracteriza actualmente a la población indígena pone en riesgo la continuidad de los procesos de transmisión de estos saberes de las personas ancianas a los jóvenes.



Asimismo, hemos intentado dar cuenta de cómo la vivencia cotidiana de los pueblos indígenas implica la construcción de un sentido del mundo y de un sentido de sus actos. En este mundo de vida, los pueblos indígenas han desarrollado un rico acervo que se articula con su cultura, con sus formas de convivencia, de estar y de ser en el mundo, y que da cuenta de la realidad en la que viven. Con ello, han dado cuerpo a una postura epistémica (andina, amazónica y afro) que alimenta las discusiones y la producción de conocimientos, y que constituye un paradigma que cuestiona profundamente las premisas que sustentan la construcción de saberes de corte occidental.

Ha sido necesario, en ausencia de estudios o materiales elaborados con objetivos similares a los aquí planteados, usar fuentes de información (oralidades, experiencias de prácticas, dibujos, gráficos, herramientas de rituales, plantas de sanación, etcétera) de múltiples procedencias, que deberán ubicarse como referencias que permiten, a través de los ejemplos, situaciones o casos presentados, la comprensión de ese sentido que impregna la construcción de conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas. Desde estas limitaciones, los contenidos del curso constituyen una elección de entre múltiples datos o maneras de analizar los fenómenos o situaciones en cuestión.

A continuación, presentamos un texto sobre la memoria colectiva del buen vivir, relato del yachak Pichamba que nos servirá para reflexionar sobre el relacionamiento ser humano-naturaleza:

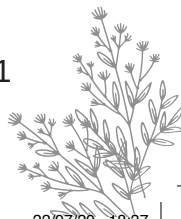


Una piedra sagrada es la relación¹⁴

A mis doce años, yo estaba lleno de curiosidades y quería imitar en lo posible a mi abuelo; por múltiples ocasiones yo le veía a mi abuelo hablar con una pequeña piedrita de color verdusco que sostenía en la palma de la mano: acercándola a su boca, decía una o dos frases y luego la acercaba al oído como para escuchar alguna respuesta. Un buen día yo decidí tener mi propia piedrita con la que yo también pudiera conversar y le pregunté a mi abuelo; ¿Qué clase de piedrita es? Él me dijo: “Es una piedra de poder”, y se dio media vuelta para continuar su diálogo con la piedrita. Me pareció un poco seca la respuesta; tal vez él estaba en algún asunto importante con su piedra, pues se veía inquieto; caminaba de un lado al otro por el patio, algo no habitual en mi abuelo. Normalmente mi abuelo tenía una tranquilidad increíble.

No insistí más y decidí irme a la montaña en busca de mi piedra de poder. Preparé una pequeña bolsita, en la que pretendía traer algunas piedritas para que mi abuelo me dijera cual era la buena. Justo cuando yo salía, Mamá Rosita —la esposa de mi abuelo— nos llamó al almuerzo; como si todo fuese cronometrado, mi mamá llegaba cargada en su espalda con un gran bulto que chorreaba agua. Se veía cansada y yo me apresuré en ayudarla a bajar el bulto. Sorpresivamente para mí, el bulto no tenía mucho peso, era lana de borrego que mi mamá muy por la mañana llevó al río para lavarla.

¹⁴ Relato del ñawpak José Pichamba, kickwa del pueblo Otavalo. Hombre de sabiduría, el yackak Pichamba es osteópata y sanador. Vive en Quito.



Mamá nos dijo que en el camino se cruzó con el abuelo y que no necesitábamos esperarlo para comer. Mientras comíamos, les conté mi misión y mamá me dijo: “Ya es un poco tarde y tienes que llevar tu poncho y sombrero; tal vez no alcances a regresar hoy mismo”.

Por varias ocasiones ya había dormido a la intemperie en la montaña, pero siempre acompañado de mi abuelo; la idea de dormir solo y enfrentarme al frío me aterrorizó y me dieron ganas de abandonar la idea, pero Mama Rosita me dio una bolsita de maíz tostado con dos pedazos de carne seca y me dijo con voz suave pero firme: “Ya ándate rápido, tienes que subir hasta Rosas y Pujyu antes de que te coja la noche”. Ahora sé que Rosas Pujyu se encuentra a 3200 metros de altitud.

También me dio una pequeña bolsita de cuero llena de un polvo rojo anaranjado; me dijo que era datura seca que tenía que sacar y asperjar un poquito, solo en caso de que sucediera algo realmente extraño. Apenas llegué a Rosas Pujyu preparé un sitio para dormir, pues ya empezaba la noche. Para mi suerte, no pasó nada extraño, la noche fue maravillosa, llena de estrellas; iluminaban tanto que casi podía ver todo.

Me puse a jugar; saltaba como si intentara alcanzar con mis manos una de las estrellas. En un momento me convencí de que una de esas estrellas tenía que ser mi piedra y decidí hacerlas caer con mi honda, a tanteos por todo el rededor. Recogí muchos proyectiles y me puse a lanzar lo más fuerte que yo podía; algunas estrellas fugases me hicieron confundir.

Pasé en el intento hasta que se asomó una estrella muy brillante en el horizonte oriental y recordé que mi abuelo decía: que ella anunciaba el nuevo día. Me quedé quieto, mirándola, y su



luminiscencia me hizo sentir que era un momento solemne. Me acurruqué en mi nido. El frío se hizo cada vez más insostenible. Empecé a practicar un poco de respiración lenta y profunda, metiendo mi cabeza en el interior de mi poncho; entre mi poncho y mi sombrero quedaba una pequeña abertura por donde yo continuaba mirando. No sé en qué momento me dormido y me desperté cuando el sol ya estaba bastante alto y el calor era fuerte.

Empecé a buscar mi piedrita de poder. Para mi sorpresa, no había nada de piedras; los proyectiles que yo recogí por la noche eran pedazos de tierra compacta, seguramente vestigios de la limpieza realizada por la gente de la comunidad, ya que periódicamente limpiaban en minga, pues era la fuente de agua para las tres comunidades ubicadas a los pies del taita [cerro] Imbabura.

Mientras yo me encontraba absorto en mi tarea, el sol ya había pasado el mediodía. Me dio mucha hambre, abrí la colación que Mama Rosita me mandó, y la telita que contenía el tostado quedó como una pequeña mesita blanca. Tendido sobre el suelo verde brillante de yerbas tiernas, me dispuse a comer y me di cuenta de que mis manos estaban muy sucias. Al decidir lavarme la mano, advertí que al otro extremo de la vertiente había un altar de flores, seguramente ofrendas de la comunidad, y me sentí egoísta por haber estado a punto de comer solo sin ofrendar nada. Adjunté la mitad de mi colación en la ofrenda; así pude lavarme la mano y tomar agua con confianza, además, me sentí agradablemente acompañado.

Mientras regresaba a casa, puse mucha atención para encontrar la piedrita por el camino. Tomé una, me pareció muy grande y



la dejé en el mismo sitio; tomé otra, me pareció de un color no agradable... Así, por una u otra razón, atrapaba y dejaba en el mismo sitio todas las piedritas que yo cogía.

Llegué a casa y mi mamá se disponía a cocinar la merienda. Se alegraron mucho al verme. Yo les saludé con un abrazo, pero solo cuando mamá me dijo que le pasara leña me di cuenta de que yo tenía una piedrita negra ovalada y plana que calzaba justo en la palma de mi mano. No recuerdo en qué momento la cogí.

Corrí a guardarla entre mis cositas y luego ayudé en las tareas hasta que nos sentamos a comer frente al fogón. Mientras comíamos, había momentos como que esperaban que yo les contara algo sobre mi misión, pero no preguntaron nada; tampoco yo tuve ganas de decirles nada. Por la noche tomé la piedrita y, en mi cama, traté por largas horas de acordarme del momento en que la tomé, o si existió...

Al día siguiente, por la mañana, después de ayudarle a sacar los animales, cuando nos sentamos a descansar, le mostré mi piedrita a mi abuelo, con la esperanza de que mi abuelo me dijera: “¡Es una piedra de gran poder!”. Él la tomó en la mano, la miró por todos los lados y dijo: “Tiene un buen peso, tiene un buen tamaño, tiene un buen color” y la botó al medio patio, como a dos metros. Sin pensar, me levanté como impulsado por un resorte invisible y, al recoger la piedrita, me dio mucha ternura. En el mismo instante, mi abuelo ya estuvo a mi lado y me dijo: “¡Eso es poder!”.

Le pedí que me explicara y me dijo: “Esa relación que tú tienes es lo sagrado, y eso es el poder”. Luego de unos días, yo estaba sentado en la orilla del río contemplando mi piedrita —creo



que inconscientemente esperaba que la piedrita se comunicara conmigo— y escuché el crujir de alguna rama seca, no muy lejos, a mi espalda. Me di la vuelta: era mi abuelo acercándose. Traté de guardar mi piedrita; mi abuelo me sonrió amablemente y me dijo: “Cada persona tiene su propia forma de encontrar el poder”. Se sentó a mi lado y continuó “...pero casi todos lo pasan sin darse cuenta porque están llenos estorbos”.

Iba a preguntarle: “¿Qué estorbos?” y, sin darme tiempo de formular mi pregunta, dijo: “Cuando yo boté tu piedrita, tranquilamente podías enojarte conmigo o ponerte a llorar de tristeza, o si yo decía lo que tu querías escuchar te vanagloriarías. Eso te hubiese estorbado y, en ese caso, habrías gastado tu energía en simples caprichos”.

Al presentar estos contenidos no partimos de la premisa de que todos los pueblos indígenas los comparten homogéneamente, o que se han mantenido sin cambios a lo largo del tiempo; por el contrario, cada uno de los pueblos indígenas de Abya Yala ha enfrentado condiciones históricas que han exigido un dinamismo de los referentes culturales. Si las culturas indígenas se han mantenido, ha sido precisamente por su capacidad para transformar, actualizar, cambiar o fortalecer sus saberes y rituales.

Tampoco reconocemos como válidas las categorizaciones en las cuales el pensamiento indígena es analizado desde la perspectiva del sincretismo cultural, aplicado como concepto-guía al analizar el pensamiento de los pueblos indígenas u originarios, y que es una de las expresiones de la mirada colonial sobre el Otro¹⁵.

¹⁵ El sincretismo se presenta, ya desde la definición del término, como un resultado de la conciliación o la aculturación, como procesos en los que la cultura dominada “se adapta” para sobrevivir.



Todas las culturas cambian a lo largo del tiempo. Y todas se apropian o redefinen su imaginario a partir del contacto con otras culturas; la manera como esto sucede depende de las circunstancias históricas en las que dicho contacto se produce. Sin embargo, sí podemos hablar de la colonización del imaginario, en la medida en que se operó la imposición violenta de concepciones y prácticas a los pueblos indígenas.

Para la estudiante indígena de la nacionalidad Achuar de la carrera de EIB, Iromit Esperanza Tamchim, en la cosmovisión achuar:

... el mundo tiene tres momentos: la parte de arriba (*Nayaimp*); la parte de la tierra (*Nunka*) y la parte del agua (*Ensta*). Cada uno de estos espacios tiene sus seres que habitan y tiene sus propias características [...] cuando una persona muere se transforma en venado, mariposa, lechuza. (I. E. Tamchim, trabajo de clase, 2015).

Asimismo, una limitación que se advierte de este curso se refiere a las contradicciones presentes en cuanto a la dualidad y complementariedad de hombres y mujeres que es característica de las cosmogonías indígenas, cuando se usan traducciones al español, idioma en el que las mujeres desaparecen como actoras.

Para el estudiante indígena Kasent Kocasap, de la nacionalidad Achuar:

Una mujer se transforma en árboles (*suwa* e *ipiak*), son conocimientos de las mujeres [...] *suwa* para las mujeres e *ipak* para los hombres [...] los jóvenes venían con la cara pintada de achiote —venían transformados de árboles para humanos— ya sea como casados o jóvenes [...] (K. Kocasap, trabajo de clase, 2015).



Es necesario hacer notar que en la mayoría de los idiomas indígenas no existe una denominación específica para el género, por lo que las marcas de género están contenidas en las palabras mismas. Sin embargo, en la mayoría de los casos, no contamos con suficiente información para comprender el significado implícito en las maneras de nombrar de las culturas indígenas. Cada uno de los temas que aquí se abordan contiene un primer acercamiento a la problemática de la que se ocupa.

Igualmente, los esquemas dominantes de investigación menosprecian el conocimiento que involucra emociones o concepciones relacionadas con la felicidad, la moral, el prestigio o la trascendencia en la vida de las personas; este es excluido sistemáticamente de las crónicas de las ciencias. Sin embargo, muchos de estos saberes solo son eficaces si van acompañados del sentido que los caracterizaba cuando fueron producidos; por ejemplo, sabemos que el compromiso moral forma parte de las motivaciones humanas cuando se involucra en tareas o ámbitos señalados como acciones dirigidas a fines que están por encima de los individuos.

Así, hemos visto cómo el cuidado de la naturaleza en las regiones indígenas se sostiene bajo las regulaciones comunitarias, que, a su vez, se sustentan en el respeto y veneración hacia el Dueño o Espíritu de la Montaña o hacia los *rukus*¹⁶ o *taytas*¹⁷, mientras que fracasan los planes de manejo, cuidadosamente planificados y gerenciados.

¹⁶ Palabra kichwa para expresar ‘anciano’, ‘abuelo’ o ‘viejo’.

¹⁷ Palabra utilizada para señalar al ‘padre’: “[Para la comuna de Chilibulo-Kitu Kara] el cerro encierra en sí todas las virtualidades del poder que dentro de su hábitat puede imaginar. El mismo nombre del cerro Ungüí revela más profundamente [...] la estructura de lo divino, que trasciende los atributos y reúne los contrarios [...] —el Cerro es considerado hombre y tierra mujer— [...] como signo de perfección y plenitud”. Así lo entienden los pobladores de la comunidad.



Varios materiales se han organizado a partir de temáticas globales; pero es necesario advertir que se hizo así en función de las categorías y estructuras propias de la planeación de contenidos. En la vida cotidiana, todos los elementos utilizados en el curso de Cosmovisión Andina son los hilos de una trama de saberes y comportamientos que organizan los rituales, la actuación diaria y los procesos de vida de las comunidades indígenas, mestizas, afro del Ecuador.

Finalmente, agradecemos al ñaupak¹⁸ José Pichamba por guiarnos en la camino de la sabiduría del buen vivir del ser comunitario, a los Apukuna (deidades), a las montañas y a todas las personas tayas y mamas que ha contribuido con su experiencia, sabiduría y capacidad para la construcción de este documento.

Referencias

- Baud, M., Koonings, K., Oostinde, G., Ouweneel, A., & Silvia, P. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Boas, F. (1940). *Race, Language, and Culture*. MacMillan.
- Bourdieu, P. (2001). Violencia simbólica y luchas políticas. En *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2003). *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI.
- Cachiguango, E. (2008). *Kuri Muyu: Revista del arte y sabiduría de las culturas originarias*, 1. <http://reduii.org/cii/?q=node/187>

¹⁸ Palabra kichwa que significa 'adelante, el guiador y primero'.



- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (eds.). (2006). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del hombre; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.
- Cortez, D. (2013). El régimen de saber ancestral. En *El diálogo de saberes en los Estados plurinacionales* (Colección Cuadernos de Trabajo, n.º 1, pp. 13-14). Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación.
- De Sousa Santos, B. (2011). *Introducción: las epistemologías del Sur*. En: *Forma-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: Colecciones Monografías, CIDOB.
- Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador. (1990). *Interculturalidad*.
- Durkheim, E. (2004). *Educación y sociología*. Ediciones Península. Barcelona
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala.
- Granda, S. y Martínez, A. (2007). *Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador*. Abya Yala.
- Hobsbawn, E. y Ranger T. (comps.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University.
- Lozada, B. (2008). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. CIMA.
- Mazorco Irureta, G. (2010). La descolonización en tiempos del Pachakutik. *Polis*, 9(27), 219-242.
- Mingolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.



- Oviedo Freire, A. (2011). *Qué es el sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alternativo al desarrollo. Una propuesta para los “indignados” y demás desencantados de todo el mundo*. Sumak.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(3), 342-386
- Red Interamericana de Formación de Formadores en Educación Indígena. (2011). *Módulo de Certificado en EIB para Países Andinos*.
- Reynaga Burgoa, F. (1989). *Tawa inti suyu: cinco siglos de guerra kheswaymara contra España*. Consejo Indio de Sud América.
- Strauss, L. (1969). *Las estructuras elementales de parentesco*. Ediciones Paidós Ibérica (Original en francés publicado en 1949).
- Taxo, A. (1999). La concepción runa de la economía. En V. Serrano Pérez (ed.), *Economía de la solidaridad y cosmovisión indígena* (pp. 155-1156). Abya Yala.
- Taylor, E. (1976). *Cultura primitiva*. Ayuso.
- Universidad Politécnica Salesiana. (2015). *Plan Curricular de la Materia Cosmovisión Andina*. Carrera de Educación Intercultural Bilingüe.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas (Col)*(26), 102-113.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. (U. C. Cundinamarca, Ed.) *Tabula Rasa*, 9, 131-152.





CAPÍTULO 7

*Un marco para pensar las transiciones
a otros mundos posibles**

* Este artículo es resultado del proyecto de Investigación Transiciones al posdesarrollo, de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - Uniminuto, Grupo de Investigación Paz, Desarrollo y Ciudadanía.





Diferentes aproximaciones conceptuales de la academia, así como desde el saber, el sentir y las experiencias de los movimientos sociales, las organizaciones sociales, los colectivos, las comunidades y los individuos, tanto en el Norte como en el Sur global, se han constituido durante las últimas décadas en un escenario de emergencia de nuevas y múltiples propuestas, enfoques, perspectivas y alternativas desde y más allá del modelo hegemónico de desarrollo.

La riqueza de esas experiencias y de esas construcciones teóricas radica en su apuesta por pensar universos de transformación desde las más diversas escalas. Algunas de ellas, en un primer momento, surgen escalonadamente a partir de la década de 1960 y apuntan, de manera distinta, a repensar las lógicas del mercado, la protección de medio ambiente, el bienestar social y colectivo, y la emergencia de otras economías. Comparten como punto de partida la desazón existente por los efectos negativos e incluso nefastos del modelo desarrollista, y tienen su pico en las décadas de 1970 y 1980,

¹ Psicólogo y magíster en Investigación Social Interdisciplinaria.

² Antropólogo y Administrador público; magíster en Economía Internacional, doctor en Educación y Cultura Política.

³ Comunicadora social - periodista; magíster en Investigación Social Interdisciplinaria; doctora en Ciencias Sociales.



cuando eran discutidos con distinta profundidad y amplitud en ámbitos académicos y políticos, en diferentes lugares del mundo, los evidentes y crecientes daños ambientales a nivel planetario; la dañina dependencia energética hacia los combustibles fósiles; las tremendas desigualdades sociales y económicas internas de los países y entre ellos; las hambrunas, especialmente las ocurridas en África; la colonización cultural, política y económica de Europa y Estados Unidos sobre el resto del mundo; y las guerras territoriales y de dominación sucedidas en diferentes puntos geográficos del mundo, la mayoría de ellas, motivadas por el interés sobre la explotación de los llamados “recursos naturales”.

Enfoques como el del desarrollo sostenible y del desarrollo humano, entre otros, emergen entonces de este marco como una respuesta a los desafíos implícitos en la “promesa del desarrollo” y a la necesidad de reestructurar en diferentes ámbitos, pero especialmente desde el papel del Estado y la formulación de políticas públicas, las relaciones entre mercado, derechos sociales, libertades y medio ambiente.

Otras perspectivas críticas surgen de una amplia gama de autores inscritos en lo que se ha denominado *postdesarrollo* (Useche, 2008). Elaboran sus planteamientos y propuestas desde una lectura postestructuralista, interesada en el conjunto de relaciones que se pueden establecer en el campo político y económico local y global, para fortalecer relaciones de poder y dominación. Debe mencionarse en este enfoque al propio Useche y a un extenso abanico de autores como Rahnema (1992), Esteva (2009), Sachs (1992; 2016), Rist (2003), Goulet (1989), Escobar (1999; 2005; 2007a; 2007b; 2012; 2014; 2016) y Latouche (2001; 2003; 2008), quienes, aunque han escrito desde distintas latitudes y desde enfoques disciplinares diferentes, han liderado junto a la activista Susan George —en el marco de lo que se



conoce como la ROCADe o Red de Objetores del Crecimiento para el Postdesarrollo— las más radicales críticas y despliegues teóricos en torno al postdesarrollo.

También pertenecientes a este amplio universo de producciones teóricas fuertemente vinculadas con la observación de experiencias concretas, especialmente del campo de la dominación y el conflicto político, se observan los trabajos de autores que se han interesado en la configuración del sujeto que se tensiona en esta suerte de despertar frente al embrujo desarrollista, un sujeto que además es cuestionado entre la paradoja de su existencia y su conciencia. Vinculados con las reflexiones postestructuralistas sobre las configuraciones de sujetos que se sumergen en las redes del poder y de la cultura, tenemos los trabajos de autores como Hinkelammert y su noción de “sujeto reprimido” (2002), Pécaut (1997 y 1999) o Avella González (2016). Estos autores, entre otros, han contribuido a la comprensión de los procesos de constitución de los sujetos capitalistas, en medio de los conflictivos y con frecuencia violentos escenarios latinoamericanos contemporáneos.

Desde el campo de la economía ecológica, por otro lado, autores como Martínez Alier (2004), Daly y Cobb (1993), Georgescu-Roegen (1975/1996), Naredo (2001) o Aguilera y Alcántara (1994) han verificado la condición de inviabilidad de un amplio conjunto de ecosistemas planetarios en el mediano plazo, dado el caso de que la humanidad no revierta sus tendencias en la producción y consumo de energía.

Un tercer grupo de aportes notables puede definirse en lo que se ha denominado *desarrollo a escala humana*. Esta escuela chilena, integrada fundamentalmente por Max-Neef, Elizalde y Hoppenhayn, ha definido como pilares de acción del desarrollo: la satisfacción de



las necesidades humanas —como objeto más fundamental de todo accionar y pensamiento económico—, la autodependencia como relocalización de relaciones de producción y reproducción social, y la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza⁴.

De esta manera, en las últimas seis décadas se han propuesto diversas perspectivas teóricas y enfoques críticos al desarrollo, algunos de alcance global (el desarrollo sostenible y el desarrollo humano), otras construidas desde una perspectiva latinoamericana (la teoría de la dependencia y el desarrollo a escala humana) o enmarcadas como una apuesta hacia la constitución de “otras economías” (la economía solidaria). Otras han visualizado incluso el fin del desarrollo y la construcción de alternativas más allá del conocimiento especializado (postdesarrollo).

No obstante, con el auge de la ofensiva neoliberal se ha evidenciado la urgente necesidad de reconfigurar las preguntas, los retos y las alternativas frente a las lógicas de desarrollo imperantes. En este sentido, Escobar (2016) evidencia el papel en este contexto de las perspectivas críticas académicas, cuyo principal aporte ha sido el análisis y desconstrucción de los presupuestos epistémicos, económicos, filosóficos y culturales que fundamentan el proyecto de la modernidad capitalista (así como sus consecuencias):

Las perspectivas críticas académicas que caen dentro de este amplio proyecto de desestabilizar los dualismos han crecido en la última década, en gran parte bajo rubros postconstructivistas, postdualistas,

⁴ El trabajo central de este grupo es el que da el nombre a la escuela: *Desarrollo a escala humana* (Max-Neef, 1993). No obstante, pueden revisarse para explorar los elementos desagregados y las correspondientes profundizaciones los trabajos: *La economía descalza* (Max-Neef, 1986), *La dimensión perdida* (Max-Neef, 2007), *La economía desenmascarada* (Max-Neef y Smith, 2014), *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad* (Elizalde, 2006), *Repensar el trabajo* (Hopenhayn, 2001) y *El mundo del dinero* (Hopenhayn, 2002), entre otros



neorrealistas y posthumanos; también son post-postestructuralistas. El postestructuralismo proporcionó potentes herramientas para la etnografía de los vastos terrenos de la producción distribuida de lo real; al hacerlo, sin embargo, disolvió demasiado (estructuras, identidad, fundamentos, esencias, universales, historias naturalizadas) pero no fue tan efectivo en la reconstrucción de nuestro entendimiento de los asuntos centrales que corroyó. Las perspectivas recientes están más preocupadas por la epistemología y la ontología tratan de trascender los límites de los análisis deconstructivos y discursivos mediante el proyecto positivo de cómo puede ser (entendido) el mundo de otra manera; al hacerlo ofrecen nuevos conceptos, preguntas y recursos (Escobar, 2016, p. 116).

Nos enfrentamos, por lo tanto, según Escobar, a un nuevo de escenario de transformación —denominado como el *escenario de las transiciones*— que propone no solo nuevos conceptos y preguntas, sino que busca, más allá de la desconstrucción discursiva y teórica, proponer nuevos marcos para pensar, analizar y plantear alternativas de futuro, retomando la enorme diversidad de discursos e iniciativas que en el Norte y el Sur globales apuntan por estas transformaciones radicales, apuestas de “transición” que desde epistemologías y ontologías “otras” proponen desde sus discursos y experiencias otras alternativas, prácticas y paradigmas útiles para pensar y enfrentar las consecuencias planetarias y civilizatorias del actual modelo de desarrollo.

De ahí que los debates contemporáneos centren su discusión en el papel de los individuos y los colectivos, y del diálogo con otras epistemologías en pro de la desconstrucción de marcos culturales dualistas y antropocéntricos, y de la defensa de la vida en todas sus manifestaciones. Son precisamente las perspectivas y propuestas de comunidades, colectivos, organizaciones y movimientos sociales y



de base en diferentes lugares del mundo los que han evidenciado, desde sus problemáticas, experiencias y conocimientos, las apuestas y alternativas en juego en la actual crisis planetaria.

En ese orden de ideas, abordaremos en el presente capítulo la perspectiva de los *discursos e iniciativas de las transiciones* desde las apuestas del postdesarrollo, el buen vivir y el decrecimiento, así como sus alternativas teóricas, recursos y propuestas encaminadas a construir mundos posibles más allá del desarrollo y del actual paradigma civilizatorio.

Del postdesarrollo a la emergencia del marco de las transiciones

Las perspectivas teóricas de las últimas décadas señalan la necesidad tanto de una revisión crítica del paradigma desarrollista como la construcción de modelos alternativos que promuevan economías “otras” basadas, por ejemplo, en la solidaridad y no en el lucro. No obstante, cabe anotar que no todas estas perspectivas críticas han evidenciado la necesidad de cuestionar las configuraciones hegemónicas del discurso y las prácticas del desarrollo ni, mucho menos, apuntan al fin del desarrollo como paradigma dominante de la economía y la cultura, tal y como lo ha propuesto el postdesarrollo en los últimos 25 años.

A propósito precisamente de los 25 años del postdesarrollo (Escobar, Esteva, 2016), Esteva plantea que el fin del desarrollo y de la modernidad capitalista demanda, desde el mismo seno de la lectura postdesarrollista, una comprensión contemporánea de las problemáticas asociadas a la crisis planetaria y civilizatoria, así como un desplazamiento más allá de la reflexión académica sobre los discursos y la práctica del desarrollo:



Algunos de nosotros hemos empezado a creer que el nuevo paradigma, ya existe, pero no en la academia, sino en la realidad, en la forma de una práctica alternativa que es en sí misma teoría. Los Zapatistas son el mejor ejemplo, pero muchos otros están siguiendo el mismo camino [...] En vez de cortarle una cabeza a la hidra capitalista, sólo para ver como regenera otra, lo que hace la gente es secar el suelo donde la hidra pueda crecer, es decir, escapar del hábito de “las necesidades” y así disolver la dependencia del mercado o del Estado y del capitalismo. (Escobar y Esteva, 2018, p. 30).

Escobar (2016) coincide con Esteva al señalar como el post-desarrollo avanza de la crítica postestructuralista al discurso del desarrollo para pensar esas alternativas más allá del conocimiento experto y el poder implicado en esos discursos, para identificar esas alternativas desde las experiencias locales y a partir de los conocimientos de las comunidades y los movimientos de base.

Estos ejemplos evidencian la existencia de procesos de abajo hacia arriba en los cuales comienzos simples conducen a entidades complejas, sin que allí hubiera ningún plan maestro o una inteligencia central planeándolo. En estos casos, los agentes que trabajan en una escala (local) producen el comportamiento y las formas a escalas más altas (por ejemplo, las numerosas manifestaciones antiglobalización de los últimos años); las reglas simples en un nivel dan origen a una sofisticación y complejidad en otro nivel. Los científicos tienen una palabra para este descubrimiento, *emergencia*, que designa las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo a las reglas locales en vez de órdenes de arriba hacia abajo resultan en algún tipo de macro-comportamiento o estructura visible. (Escobar, 2010, pp. 222-223).



El postdesarrollo, de esta manera, busca entonces visibilizar y reivindicar escenarios ciudadanos de resistencia que se proponen desde distintas territorialidades como formas “otras” de producción, distribución, consumo y de vida humana en general, que consideren de manera holística la relación con todos los aspectos de la vida y sus diferentes manifestaciones en el planeta. Así, desde el postdesarrollo se da visibilidad, reivindicación y mérito al surgimiento de alternativas al desarrollo ancladas en los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales, desde el activismo o desde la academia, alternativas que, para Escobar, aluden a los proyectos epistémicos, ontológicos y políticos defendidos, entre otros, por comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes.

Sin embargo, el postdesarrollo —como lo afirma el propio Escobar— no es la única apuesta crítica que apunta a rupturas y propuestas radicales en aras de enfrentar los desafíos que nos impone la actual crisis del modelo civilizatorio, de la cual el cambio climático es apenas una de sus manifestaciones. Los viejos y exacerbados problemas que emergen del modelo de desarrollo, así como algunas de sus críticas formuladas a la luz de perspectivas específicas (lo ambiental, el desarrollo local, la atención de las necesidades básicas, el fortalecimiento de las capacidades y libertades, etcétera) a lo largo de las últimas décadas, aparecen en el actual escenario como insuficientes para responder a los nuevos desafíos; entre ellos, pensar mundos posibles más allá de la modernidad capitalista, del antropocentrismo, los dualismos ontológicos e incluso el capitalismo.

Es en el contexto de estos nuevos desafíos que surgen los que Escobar (2016) denomina *discursos, marcos e iniciativas de transición*, cuya construcción se ha dado de manera gradual en diferentes escenarios tanto del Norte como del Sur globales durante las últimas



décadas, pero cuya visibilidad y apuesta política se ha intensificado en gran medida en los últimos años. Se trata, para el autor, de un movimiento significativo de transición cultural que plantea “un desafío frontal a la forma onto-epistémica enclavada en la actual forma dominante de la modernidad capitalista” (p. 158) y que propone —desde una enorme diversidad de escalas, perspectivas e iniciativas— nuevas relacionales entre humanos y de los humanos con el conjunto de la vida.

Este movimiento se compone entonces de un conjunto diverso de discursos e iniciativas de transición, los cuales configuran un escenario complejo y rico, capaz no solo de problematizar la concepción y vivencia hegemónica del desarrollo (hoy más que nunca relacionada con el paradigma del desarrollo sostenible), sino de plantear alternativas concretas al desarrollo y a las lógicas del mercado que comprometen el futuro del planeta y la diversidad epistémica y ontológica del mundo, desde el ámbito de las autonomías locales, en lucha por la soberanía alimentaria, por economías y ecologías de escala, por otras prácticas de producción y consumo de energía e incluso por nuevas formas de ser y nuevos valores para la experiencia y la interacción humana.

El surgimiento contundente de los discursos y propuestas de transición en distintos contextos de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más reveladores y anticipadores de nuestros tiempos [...] La mayoría de los discursos de transición comparten el argumento de que necesitamos ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si, en realidad, queremos visualizar los mundos y las prácticas que puedan dar lugar a las transformaciones significativas consideradas como necesarias (Escobar, 2014, p. 138).



Nos enfrentamos entonces, tal y como evidencia Escobar, a un nuevo escenario de reflexión académica y de acción colectiva que el autor denomina —desde el ámbito académico— como *estudios de transición*, un campo de estudios emergente volcado a pensar el fenómeno de las transiciones, su emergencia discursiva, su configuración desde las experiencias e iniciativas desde del Sur y Norte globales y, de manera particular, su potencial para construcción de mundos posibles (diseño de las transiciones).

En el panorama que Escobar nos ofrece de estas perspectivas de transición (discursos e iniciativas) observamos la coexistencia y simultaneidad de apuestas (teóricas y/o de los movimientos sociales) que pasan por distintas geografías, territorialidades, comunidades y procesos colectivos —tanto de reciente constitución como en construcción durante las últimas décadas— que coinciden en su propósito político y ético de “transitar” más allá de los paradigmas que cimientan la actual crisis generada por la modernidad capitalista. Dentro de ellas, como afirma el propio Escobar (2016), se encuentra el postdesarrollo, así como diversos marcos teóricos y de acción del Sur y del Norte globales, tal y como se sintetiza en la tabla 7.1.

Tabla 7.1. Marcos teóricos y de acción del Sur y del Norte globales

NORTE GLOBAL	SUR GLOBAL (Epistemologías del Sur)
Decrecimiento Bienes comunes (<i>commons</i>) Antropoceno Ciudades de transición	Postdesarrollo Alternativas al desarrollo Buen vivir Postextractivismo Comunalidad

Fuente: elaboración propia.

La transición, como categoría, se convierte en un elemento central de estos nuevos marcos de reflexión y acción. Para Escobar (2016) es determinante en la medida en que la transición como



concepto “radical de transformación” se separa de los marcos teóricos tradicionales sobre el cambio social, para proponer horizontes de acción que “diseñen” caminos y alternativas de futuro.

Algunos de los DT [discursos de transición] pueden criticarse por muchas razones (e.g., su falta de atención a cuestiones de poder y dominación en términos de clase, género y raza o su continua dependencia de las premisas modernistas). Sin embargo, la mayoría implica una noción radical de transformación en muchos niveles. En algunos casos el significado de ‘transición’ es similar a la noción de ‘gran transformación’ de Polanyi; en otros, una transición es vista como algo que implica muchos tipos de transformación. La mayoría exhibe un profundo carácter abierto y la conciencia de ser una de muchas historias posibles. Contrariamente a las áreas de investigación de transición más conocidas en las ciencias sociales (e.g., transiciones al postsocialismo, al postcapitalismo o al postconflicto) los DT que he presentado evitan las teleologías estrechas, incluso si cuentan un relato con un ‘de’ y un ‘hacia’. Algunos apelan, explícitamente, a dinámicas no lineales, la emergencia y la auto-organización. (Escobar, 2016, p. 159)

Si bien la categoría de *transición* gana visibilidad en las reflexiones más recientes de Escobar, principalmente en el marco del *pensamiento de diseño* y del *diseño para las transiciones*, en realidad su uso nos remite, en especial, a la *iniciativa de los pueblos en transición* que emerge en la década anterior y cuyo epicentro es la ciudad de Totnes, en Inglaterra, un movimiento que se expande a diferentes ciudades, comunidades y localidades europeas y de otros continentes. Rob Hopkins, creador y líder del movimiento a nivel mundial, explica en su tesis de doctorado (2010) cómo la categoría de transición ha sido poco abordada en el ámbito académico, menos aún desde la perspectiva del pico del petróleo y de la resiliencia como un concepto movilizador de transformaciones.



Una base clave del movimiento “Transition” es el concepto de resiliencia. Si bien existe una gran cantidad de literatura al respecto, es poca para el espectro de la investigación sobre la resiliencia: resiliencia ecológica / social, resiliencia personal / ‘ego’, resiliencia comunitaria, resiliencia organizacional, etc. [...] Además, gran parte de la literatura sobre ésta se basa en el concepto de que se trata de ser capaz de resistir los choques y luego regresar a los modos de organización anteriores, mientras que, cada vez más, y ciertamente en el modelo de Transición, la resiliencia se considera un estado deseable, más que algo puramente hecho para evitar desastres (p. 16). [traducción libre del autor].

Desde la perspectiva de los *pueblos en transición*, conforme a lo señalado por Hopkins, el concepto de transición se encuentra fuertemente amarrado a una resignificación de la resiliencia como categoría política, en la medida en que no se trata simplemente de un mecanismo de respuesta ante los impactos del cambio climático o como reacción a situaciones de desastre, sino como anticipación de escenarios de crisis planetaria y ambiental derivados del uso de las energías fósiles.

En una publicación previa a su tesis doctoral, el *Handbook of Transition* (2008), Hopkins no solo anticipa las claves para el diseño y expansión de la propuesta de las transiciones en otros lugares del mundo (replicando la experiencia exitosa de Totnes), sino los principios filosóficos y políticos que permean el concepto de transición del movimiento: la resiliencia y la permacultura como alternativas de construcción de sociedades poscarbono. Las *iniciativas de transición* se definen en este contexto como “microcosmos escalables de esperanza”, una “propuesta emergente y en evolución, que apuntan a la sostenibilidad de las comunidades en el futuro cercano” (Hopkins, s. f., p. 120) y su horizonte de acción



es entonces la *permacultura*, entendida como “un sistema de diseño para crear asentamientos humanos sostenibles” (p. 122), cuyo éxito se encuentra en el ensamblaje de sus diferentes componentes: sociales, económicos, culturales y técnicos. En ese orden de ideas:

La permacultura se puede considerar como el “pegamento” del diseño y la fundamentación ética que usamos para apuntalar el trabajo de la Transición, para poder interconectar todos los elementos de un asentamiento después del pico del petróleo. La razón por la que la gente con conocimiento previo de permacultura tiende a comprender el concepto de Transición antes que la mayoría de los demás, es porque se basa en los principios de diseño de la permacultura. (p. 122).

Si bien el escenario que diseña el movimiento de las transiciones se dirige, de manera central, a la constitución de comunidades y asentamientos resilientes y a la construcción de alternativas concretas frente a futuras crisis energéticas derivadas del pico del petróleo, coincide con otras propuestas del Norte y el Sur globales en su llamado a la creatividad y la capacidad colectivas “para construir nuevas formas de vida más enriquecedoras, más conectadas a lo comunitario, y reconociendo los límites biológicos del planeta” (Hopkins, s. f., p. 122).

La perspectiva del buen vivir

En Latinoamérica, luego de más de 500 años de historia de opresión y expropiación, distintas comunidades indígenas siguen luchando contra el modelo hegemónico capitalista a partir de la preservación de sus propias formas de pensar y de actuar, lo mismo que integrando movimientos de resistencia frente a la explotación de sus territorios, la destrucción de sus costumbres y los ejercicios



de dominación política, económica y cultural de los poderes de centro que se han perpetuado desde la época de la Colonia, sometiendo y desterrando a los pueblos originarios del continente americano⁵. Pero no se trata de luchas llevadas a cabo por medio de la violencia, sino más bien a partir de la preservación de sus propias comunidades, de los territorios que habitan y de la vida de cada especie sobre la tierra; alzando su voz para denunciar la crisis del modelo civilizatorio occidental y exponiéndose a sí mismas ante el mundo como una alternativa a dicho modelo.

A pesar de las distancias geográficas, para el líder indígena ecuatoriano Luis Macas, los pueblos originarios de Abya Yala (nombre dado al continente americano que proviene de la lengua kuna) comparten cosmovisiones milenarias desde las cuales es posible la comunicación para articularse con un propósito común, pero, sobre todo, comparten experiencias similares de vida y de resistencia.

⁵ En el caso colombiano, la reivindicación de las culturas étnicas no occidentales, estrechamente vinculadas con las reflexiones posdesarrollistas, pueden observarse en varios frentes. Uno de ellos es el proceso de etnización de las comunidades negras de la costa pacífica colombiana. Esta experiencia aparecerá como telón de fondo de buena parte de la disquisición posdesarrollista de Arturo Escobar. De la mano del Proceso de Comunidades Negras en Colombia (PCN), y durante más de 20 años, la etnización de las comunidades negras, las configuraciones de territorialidades distantes del modelo de propiedad euroandino y de relaciones ecosistémicas y ambientales no modernizadas ha sido objeto de estudio, de un intenso trabajo académico en el que se destacan autores como el propio Escobar, Pedrosa, Oslender y Restrepo, entre otros. Este proceso que marchará paralelo al reconocimiento, autonomización relativa y juridización de los resguardos indígenas en Colombia, tendrá su más notable logro en el reconocimiento y legalización de los llamados *Territorios Colectivos* de las comunidades negras. Es así como se convirtieron en propietarios colectivos legalizados de miles de hectáreas aquellos a quienes por siglos les fueron negadas sus tierras, entre ellos, las comunidades negras habitantes de la Cuenca Pacífica colombiana. Estos pueblos se verán enfrentados al reto de reconfigurar su existencia y su forma de ser humanos en el territorio a partir de su tradición histórica, de su afrodescendencia, de su diferencia cultural y de su horizonte político; de paso y, de manera lamentable, se enfrentarán también a lo que en la historia de Colombia se conoce como uno de los más espeluznantes capítulos de su violencia: su desplazamiento forzado del territorio (Avella González, 2016).



El concepto *sumak kawsay*, originario del kichwa, está compuesto por dos palabras: *sumak*, que significa ‘plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior’, y *kawsay*, que es ‘vida en realización permanente, dinámica y cambiante’. Así pues, *sumak kawsay*, etimológicamente, representa un sistema comunitario de existencia en movimiento, que consiste en convivir en armonía, en solidaridad, en lo justo, en equilibrio, en plenitud; es interacción de la totalidad de existencia en movimiento, la vida entendida desde lo integral; es la esencia de todo ser vital (Macas, 2010).

Del *sumak kawsay* se han dicho varias cosas, desde diferentes perspectivas, entre ellas las que hacen referencia a la visión esencialista que recoge los saberes y prácticas ancestrales, como tradición del sistema organizativo comunitario. La que cuestiona desde las prácticas del buen vivir la idea imperante del progreso y de la política económica y cultural del desarrollo. La que lo pone desde el ejercicio político como posibilidad de apresurarse a estados plurinacionales desde el reconocimiento de los pueblos originarios indígenas y afrodescendientes, como lo plantea Walsh (2009), más desde el diálogo de saberes y cuestionando y superando el epistemicidio occidental, como lo plantea Santos (2010) desde las epistemologías del Sur. Y en otro sentido, hasta la forma que permite transitar en la política pública del Estado posneoliberal, como ha sido el caso de Ecuador con la revolución ciudadana en el 2007.

Como lo menciona Chuji (2014), indígena kichwa amazónica, el *sumak kawsay* presenta ocho dimensiones, las cuales se enuncian y explican a continuación:

- Una dimensión filosófica-espiritual y ética que consiste en una relación inseparable, respetuosa y armónica con la naturaleza.



- ⊙ Una dimensión política y de autodeterminación, que implica decisiones políticas consensuadas y colectivas que generen orientaciones y seguridades en función del bienestar de la colectividad.
- ⊙ Una dimensión jurídica que implica normas jurídicas que permitan la convivencia, el respeto y la armonía con el entorno.
- ⊙ Una dimensión económica desde la cual se asumen y respetan todas las formas y prácticas económicas y, particularmente, aquellas formas que no explotan a los seres humanos y que ven en la naturaleza una fuente de vida finita y, por ende, agotable si no se racionaliza.
- ⊙ Una dimensión productiva que promueve una producción diversa, sana, suficiente; que no sobre ni falte; que haya para compartir, para comerciar y para el autoconsumo; que se dé un precio justo que no perjudique ni afecte al productor ni al que adquiere el producto; que no haya explotados ni explotadores, solo personas o colectividades que hacen un intercambio justo.
- ⊙ Una dimensión de derechos que expone que para tener un buen vivir se requiere que todos los derechos sean ejercidos de manera colectiva e individual y que los Estados se encaminen a trabajar en función de los derechos y no en función de los mercados.
- ⊙ Una dimensión cultural que se sustenta en el reconocimiento, en la valoración, en el respeto y, fundamentalmente, en el diálogo de saberes, y con ello, en una verdadera interculturalidad, una dimensión ambiental, entendida esta como la biodiversidad, los bosques, el agua, las montañas, los animales, el aire y todo cuanto nos rodea. Un ambiente sano nos permitirá tener una vida sana.



- Una dimensión comunicacional y educativa que garantiza la transmisión de conocimientos, saberes y valores de generación en generación y su articulación con otros conocimientos. La educación ha de estar en función de la sociedad y de los intereses comunes y ha de ser una educación que valore los saberes de todas las culturas.
- Una dimensión material que no está para dominar a la naturaleza, ni para destruirla, sino para que nos ayude a cuidarla y a entendernos los unos y los otros.; en definitiva, una dimensión holística que permita a la Humanidad tener una vida equilibrada y armónica. (Chuji, 2014).

La crítica que realizan los pueblos indígenas ecuatorianos a la noción del desarrollo desde una perspectiva moderna es que esta separa al ser humano de la naturaleza y que el vínculo que hoy existe entre los dos es de carácter instrumental, lo que permite la explotación de los recursos naturales, el desplazamiento de las poblaciones, el exterminio y de la depredación de los territorios.

El *sumak kawsay* propone entonces un cambio de paradigma, no solo de una práctica de vida, sino la transformación de una forma de vida distinta a como la ha concebido el pensamiento occidental, que impone un modelo civilizatorio a los pueblos de Abya Yala, el cual se fundamenta en el desarrollo como crecimiento económico y que se aleja del reconocimiento cultural, diverso o étnico de los pueblos originarios de América Latina.

Por tanto, el reconocimiento de la interculturalidad dentro de la lectura del *sumak kawsay* adquiere un papel importante puesto que permite, como lo afirma Chuji, una transición civilizacional que posibilita superar el desarrollo y avanzar hacia el modelo de



sumak kawsay. La razón que expone es que la interculturalidad posibilita dialogar con los principios éticos que también contiene la modernidad y que pueden interconectarse con los principios propios de las naciones indígenas.

Por tanto, su propuesta no solo se centra en un pensamiento o filosofía, sino que se concreta desde las prácticas ancestrales de los pueblos originarios que componen el Abya Yala y que no es categorizado por estas culturas como pensamiento o concepto como se lleva a cabo el buen vivir; sino que es un sistema o institución de sus pueblos. En esto, sugiere que encierra un sentido cosmogónico, espiritual, intercultural y de organización social desligada del mercado convencional hegemónico.

El Sumak Kawsay es una institución, una vivencia que se desarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitario y es aplicable solo en este sistema; mientras que el concepto del Buen Vivir, se procesa desde la visión occidental que tiene correspondencia con el pensamiento, el sistema vigente y se inscribe en este modelo, que significa maquillar o mejorar este sistema. Por lo que consideramos, que el Sumak Kawsay y el Buen Vivir, son dos concepciones totalmente contrapuestas. (Macas, 2010).

En sentido histórico el *sumak kawsay* es una propuesta y una práctica ética milenaria traspasada de generación en generación, la cual ha posibilitado la organización comunitaria y social fundamentada en el reconocimiento de la Pachamama o Madre Tierra. Una propuesta que plantea ir en contravía a los nuevos y viejos modelos económicos que, en nombre del desarrollo, han empobrecido naciones originarias y naciones en el mundo al establecer relaciones económicas fracturadas e individualizadas, contrarias a las humanas en imbricación con la naturaleza.



El comunitarismo es un modo de vida de las civilizaciones de Abya Yala, donde se practica y aún pervive este sistema y concepción de vida. Las sociedades originarias de estas regiones se constituyen, evolucionan, como toda sociedad humana, desde la Pachamama y con la Pachamama, con la diferencia de las demás sociedades, de que nuestras Nacionalidades, no provocaron ruptura alguna con la Pachamama. (Macas, 2010).

La relación que propone el *sumak kawsay* bajo los principios o leyes de la Madre Tierra corresponden a prácticas cotidianas y culturales que se basan en el respeto y la búsqueda del sentido espiritual con el habitan los territorios y en todas las relaciones que allí se derivan. Los principios como la reciprocidad, la solidaridad, el trabajo colectivo y el respeto mutuo son realizables en la práctica del trabajo de la tierra, en la cosecha, en poner la medicina tradicional en función para el bien común, en la transmisión de los saberes ancestrales de generación en generación, en el valor espiritual que trae cultivar la tierra para el alimento comunitario y la soberanía alimentaria, en la lucha indígena, en la conservación de la naturaleza, entre otras.

El *sumak kawsay* tiene una apuesta política y económica que va ligada a su proyecto o sistema comunitario. La concepción económica, por ejemplo, cuestiona el modelo de desarrollo establecido que enfatiza en la acumulación, la mercantilización de la naturaleza y la explotación. Establece, por lo tanto, una visión diferente que pretende garantizar la vida en sus múltiples expresiones y que no deprede ni la vida humana ni la natural en las relaciones comunitarias, espirituales y territoriales que la han definido.



La postura radical del decrecimiento

Una tercera perspectiva que nos aporta elementos para la construcción de este marco sobre las transiciones, es precisamente la del *decrecimiento*, una doctrina política, económica y social que se contrapone al crecimiento económico y aboga por una vida humana sencilla para preservar el equilibrio natural y la paz entre los seres humanos.

Se podría decir que el decrecimiento tiene sus raíces en el pensamiento de Thoreau (1854/2004), que en su contemplación del escenario natural de Walden, daba cuenta de la Tierra como un organismo complejo en el que cada elemento es parte de la vida como un todo y eso incluye, por supuesto, a las personas. Proponía entonces que los seres humanos deberían recurrir a la vida simple y natural, como una apuesta por una relación estética y armoniosa con la naturaleza que permitiese preservarla y en la que el alma del hombre encontraría su trascendencia sin esperar encontrarla solo hasta después de su muerte.

Para Thoreau, la sociedad industrial socava la libertad humana y convierte a los hombres en esclavos del trabajo y del mercado en la búsqueda incesante de una aparente felicidad que supuestamente proveen las comodidades de la vida moderna, impidiéndoles elevar su espíritu.

la mayoría de los hombres, por mera ignorancia y error, están tan preocupados con los artificiales cuidados e innecesarios trabajos rudos de la vida, que no pueden cobrar sus mejores frutos. [...] Realmente el jornalero no tiene tiempo libre para vivir con verdadera integridad todos los días; no le es permitido mantener las relaciones más viriles con los hombres, porque su trabajo sería despreciado



en el mercado. [...] La mayor parte de los lujos, o las llamadas comodidades de la vida, no son solamente innecesarios, sino también impedimentos para la elevación de la humanidad. En lo que se refiere a los lujos y comodidades de la vida, diré que los más sabios siempre han vivido vidas más simples y pobres que las vidas de los mismos pobres. (Thoreau, 1854/2004).

Thoreau veía un afán de la civilización por lograr más avances tecnológicos y acumular riquezas banales (con estas no se puede comprar “cosa alguna necesaria para el alma”), las que a su vez se convierten en jaulas contra la verdadera libertad del género humano y lo alejan de su naturaleza, es decir, la que se conjuga completamente con la naturaleza en general. Entendía que esta forma de vida de su civilización (refiriéndose a su propia nación, los Estados Unidos) era ilusoria. También se daba cuenta de que este afán civilizatorio negaba la existencia de otras formas de vida humana:

La vida que los hombres elogian y consideran venturosa no es más que de una clase. ¿Por qué debemos exagerar el valor de una clase en perjuicio de otras? ¿Por qué hemos de tener una prisa tan grande en triunfar, y en empresas tan desesperadas? Si un hombre no marcha a igual paso que sus compañeros, puede que eso se deba a que escuche un tambor diferente. Que camine al ritmo de la música que oye, aunque sea lenta y remota. (Thoreau, 1854/2004).

Influenciado por Thoreau, León Tolstói, en su libro *Contra aquellos que nos gobiernan*— publicado en 1900—, crítica las estructuras políticas y económicas y a los intelectuales que trabajan en función de dichas estructuras que ahondan la explotación, la desigualdad y lo que él llamó la “servidumbre difusa” que impone el capitalismo, categoría que cuestiona la idea de la industrialización, el progreso y el crecimiento exacerbado del consumo. Por



consiguiente, se puede decir que Tolstoi es otro de los precursores del decrecimiento, pues, al igual que Thoreau, propone una vida sencilla retornando a la naturaleza, cosa que él mismo puso en práctica hasta el final de sus días, viviendo en un pequeño poblado campesino llamado Yásnaia Poliana.

El concepto de *decrecimiento*, como tal, nace en la década de 1970, tras las protestas juveniles en varias ciudades de países industrializados en las que se cuestionaban la sociedad de consumo y las estructuras políticas que la entronizaban y mantenían. Es en esta década donde proliferan obras importantísimas que darían apertura al decrecimiento como teoría y postura ideológica que perdura en la actualidad en un importante número de autores.

En 1971, el economista Georgescu-Roegen publica su libro más famoso, *La ley de la entropía y el proceso económico*, que hace una crítica al modelo económico del crecimiento como fuente de progreso y plantea la teoría de la bioeconomía (más adelante conocida como *economía ecológica*), un estudio que aborda desde los principios de la física, la economía y la biología, considerando que todos los recursos que provee la naturaleza son agotables. Este autor hace propuestas concretas que dan fundamento al decrecimiento, algunas de las cuales son:

- El crecimiento económico como causa de la degradación ambiental.
- Necesidad de ahorrar al máximo energía y materiales, poniendo en práctica las tres erres (reducir, reciclar, reutilizar).
- Fabricar objetos de alta duración, en contra de lo que se ha llamado como obsolescencia programada.



- Dar el mayor uso posible a las cosas, sin desecharlas por fallas insignificantes.
- Uso de energías limpias, en especial la solar.
- Detener el desmedido crecimiento demográfico hasta lograr que las poblaciones humanas puedan proveerse de alimentos solo con agricultura ecológica. (Georgescu-Roegen, 1971/1996).

En 1972, por encargo del Club de Roma, el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT, por sus siglas en inglés), publicó el informe *Los límites del crecimiento*, en el cual se advertía que de continuar con el crecimiento económico y el crecimiento demográfico, en cien años el planeta Tierra colapsaría irremediablemente, ya que la contaminación sería irreversible y no habría suficiente tierra fértil para cultivar los alimentos necesarios para cubrir la demanda de todos los seres humanos en el futuro. Para prevenir eso, en el informe se propuso detener el crecimiento (crecimiento cero) para asegurar la provisión de recursos por mucho más tiempo.

En 1983 Schumacher haría una crítica directa al consumo de combustibles fósiles por considerar que estos contaminan de manera insostenible, pues la capacidad del planeta para resistir la carga de tal contaminación es limitada. Esta situación, decía Schumacher, era consecuencia del pensamiento occidental que, él veía, se extendía rápidamente por el mundo entero:

El hombre no se siente parte de la naturaleza sino más bien como una fuerza externa destinada a dominarla y conquistarla. Aún habla de una batalla contra la naturaleza olvidándose que, el caso de ganar, se encontraría él mismo en el bando perdedor [...] mucha gente, aunque sea solo una minoría, está comenzando a comprender lo que ello significa para la continuación de la existencia de la humanidad. (Schumacher, 1983).



Con base en estadísticas, este autor, de origen alemán, daba cuenta de que las principales culpables del crecimiento del consumo de combustibles eran las naciones más ricas, que nunca encontraban satisfechas sus necesidades de consumo, sino que siempre necesitaban más, a costa de la estabilidad de la naturaleza y de la desigualdad creada con respecto a las naciones más pobres. Por ello, proponía un progresivo pero rápido desplazamiento al uso de tecnologías limpias, para lo cual una gran parte de los recursos económicos obtenidos por la explotación de energías fósiles debería destinarse a la investigación y consecuente producción y uso extendido de tecnologías limpias, que debían ser distribuidas equitativamente entre todas las poblaciones humanas de las diversas naciones, hasta lograr el uso mínimo de combustibles fósiles.

Además de lo anterior, Schumacher consideraba extremadamente necesario que cada ser humano comenzara, de inmediato, a cambiar su estilo de vida: disminuyendo el consumo, necesitando menos y favoreciendo la producción y alimentación orgánica, entre otras acciones que, en conjunto, podrían asegurar la permanencia de la vida y la paz entre los seres humanos, en armonía con las leyes naturales.

Por su parte Illich, en 1978, planteaba una gran crítica a la institucionalidad, sobre todo, a la institucionalidad industrial, desde una mirada de la necesidad del decrecimiento como oportunidad para que el ser humano pueda elegir su forma de utilizar la energía, las herramientas, de tal forma que estas no sean industriales, sino convivenciales:

La institución industrial tiene sus fines que justifican los medios. El dogma del crecimiento acelerado justifica la sacralización de la productividad industrial, a costa de la convivencialidad. La desarraigada



sociedad actual se nos presenta de pronto como un teatro de la peste, un espectáculo de sombras productoras de demandas y generadoras de escasez. Únicamente invirtiendo la lógica de la institución se hace posible revertir el movimiento. (Illich, 1978, p. 12).

Actualmente, el decrecimiento es abordado de manera interdisciplinaria y desde diferentes corrientes de pensamiento se plantean reflexiones y acciones concretas para entender y afrontar la situación del límite del crecimiento, en cuanto a las condiciones del medio ambiente, las desigualdades sociales y la pobreza; la explotación de los recursos naturales y de las personas; la extinción acelerada de especies; el calentamiento global; las migraciones; el extractivismo; y el deterioro de la vida humana y las relaciones sociales que deja el crecimiento económico del modelo capitalista. En torno a esto surgen ideas de corte libertario, neomarxistas, ecologistas, bioeconomistas, cooperativistas, comunitaristas e incluso de corte ancestral, como es el caso de los pueblos originarios a lo largo y ancho del mundo.

Cada perspectiva es diferente por cuanto cada una tiene posturas sobre el decrecimiento y parten de un análisis desde su propio lugar de enunciación, pero al final corresponden a un solo objetivo: pensar la posibilidad de la vida humana desde la protección y el reconocimiento de la naturaleza como eje fundamental que representa vida y posibilita la existencia humana.

La teoría del decrecimiento plantea principios de vivir con poco, siendo generosos con la naturaleza, para no depredar, para pensar en generaciones venideras, para reconocernos como parte de este planeta, al igual que toda la vida y no vida humana.



La pregunta, entonces, no es si queremos que el mundo cambie, sino hacia dónde y cómo transitar. Este debate está abierto; necesitamos repolitizarlo logrando que se dé en términos radicalmente democráticos entre comunidades expertas y no entre comunidades de expertos. Y debemos conseguir que de él emane un proyecto colectivo, cuya carencia es síntoma patológico del propio sistema en crisis. Necesitamos una utopía compartida, no como un futuro prediseñado, sino como una aspiración abierta y móvil que pueda guiar los pasos hoy. ¿Podríamos llamar buen vivir a esta utopía? El decrecimiento así expresaría una forma concreta de orientar la transición inevitable en el Norte global de cara a lograr el buen vivir: ir poniendo la sostenibilidad de la vida en el centro a la par que discutimos colectivamente cuál es esa vida que merece ser sostenida. (D'Alisa *et al.*, 2015, p. 20).

Hoy en día, uno de los más acérrimos críticos del crecimiento económico —quizá el más famoso— es Latouche (2008), quien plantea que “el decrecimiento, como tal, no es verdaderamente una alternativa concreta; sería, más bien, la matriz que daría lugar a la eclosión de múltiples alternativas” (p. 137). Él concibe un mundo donde confluyan y nazcan diferentes soluciones que pongan cara a la destrucción del planeta y desde las cuales surja un frente común para lograr cambios estructurales en la economía y la política mundiales para detener el crecimiento.

Consideraciones finales

Reflexionar sobre los marcos teóricos, conceptuales y desde los movimientos sociales que proponen transiciones para la construcción de mundos posibles, más allá del discurso y la práctica desarrollista, nos enfrenta a un vasto campo de experiencias, sustentadas al mismo tiempo en visiones distintas sobre el mundo,



sobre la vida y sobre la existencia humana. Los señalados en este marco teórico (posdesarrollo, pueblos en transición, buen vivir y decrecimiento) son apenas una primera entrada para explorar este escenario complejo y en plena ebullición.

Como se muestra a lo largo de este capítulo, estos marcos emergen de lugares de enunciación distintos y convergen en su propósito común de la defensa de vida frente a las lógicas depredadoras de las economías de muerte propias del actual modelo civilizatorio y de desarrollo.

Marcos como el de buen vivir, emergen de su ancestralidad como epistemologías y cosmovisiones contemporáneas vitales para enfrentar las rupturas y dualismos que sustentan los principios de la modernidad capitalista. Desde su base más teórica, el posdesarrollo y el decrecimiento se convierten en horizontes para el pensamiento y la acción, apostando por elementos vitales para las transiciones a otros mundos posibles como el diálogo de saberes, el pluriverso, la simplicidad voluntaria, la crítica al consumo y la constitución de nuevas subjetividades individuales y colectivas. Las iniciativas de los pueblos en transición nos demuestran, por su parte, que la resiliencia y la permacultura, que privilegian el fortalecimiento de las potencias locales y territoriales, son instrumentos claves para el diseño de formas de transición en distintas geografías.

Como señala Arturo Escobar, el escenario emergente de los “estudios de transición” y de los discursos e iniciativas de transición, reciente en cuanto escenario de debate más no como práctica de muchas comunidades y colectivos —como en el caso de nuestros pueblos originarios—, constituye entonces un camino en construcción al cual estamos invitados e invitadas a aportar y



recorrer. En este sentido, pensar las transiciones en los términos esbozados en el presente marco teórico nos señala aquellos flujos de acciones y discursos que se cuelean por las fisuras del crítico e inestable complejo arquitectónico del desarrollo, lo que sin duda nos enfrentará —tanto en términos teóricos como de la acción social— a la constante aparición de nuevas lecturas críticas, estrategias y acciones diseñadas por las comunidades, por la academia crítica o por ambas.

Referencias

- Aguilera, F. y Alcántara, V. (comps.). (1994). *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Icaria.
- Avella González, E. (2016). *Desplazamiento y subjetivación o sobre cómo la guerra educa. El caso de los desplazados del bajo Atrato* [tesis doctoral, Universidad Pedagógica Nacional]. <http://hdl.handle.net/20.500.12209/85>
- Chuji, M. (2014). Sumak kawsay versus desarrollo. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García y N. Deleg Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 229-236). (2014). CIM; PYDLOS; FIUCUHU. (Original publicado en 2010).
- Daly, H. y Cobb, J. (1993). *Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad el ambiente y el futuro sostenible*. Fondo de Cultura Económica.
- D'Alisa, G., Demaria, F. y Kallis, G. (eds.). (2015). *Decrecimiento: vocabulario para una nueva era*. Icaria.



- Elizalde, A. (2006). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Universidad de Antioquia.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. CEREC; ICAN.
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a Cyberia: notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*. (22), 15-35.
- Escobar, A. (2007a). *La invención del Tercer Mundo*. El Perro y la Rana.
- Escobar, A. (2007b). *Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado*, En Carbó, R (coord.). *La cultura, estrategia de cooperación al desarrollo*. Documenta Universitaria.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Unaula.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Universidad del Cauca.
- Escobar, A. y Esteva, G. (2016). Posdesarrollo a los 25: sobre 'estar estancado' y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras. *Polisemia*, (22), 17-32.
- Esteva, G. (2009). *Más allá del desarrollo: la buena vida*. *América Latina en Movimiento*, (445), 1-10.
- Georgescu-Roegen, N. (1975). Energía y mitos económicos. *El Trimestre Económico*, 168(4), 779-836.



- Georgescu-Roegen, N. (1996). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Fundación Argentaria; Visor Distribuciones. (Original publicado en 1971).
- Goulet, D. (1989). Tareas y métodos en la ética del desarrollo. *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica*. 27(66), 293-305.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hopenhayn, M. (2001). *Repensar el trabajo, historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Norma.
- Hopenhayn, M. (2002). *El mundo del dinero*. Norma.
- Hopkins, R. (2008). *The transition handbook: from oil dependency to local resilience*. <http://www.cs.toronto.edu/~sme/CSC2600/transition-handbook.pdf>
- Hopkins, R. (s. f.). El concepto de transición. En *El manual de la transición: de la dependencia del petróleo a la resiliencia local* (pp. 120-129, trad. H. Drago). <http://unionursula.org/wp-content/uploads/2016/11/manual-de-la-transicion-rob-hopkins.pdf>
- Hopkins, R. (2010). *Localisation and Resilience at the local level: the case of Transition Town Totnes* [tesis de doctorado, University of Plymouth, Faculty of Science and Technology]. <http://hdl.handle.net/10026.1/299>.
- Illich, I. (1978). La convivencialidad. <https://www.ivanillich.org.mx/convivencial.pdf>
- Latouche. S. (2001). *Les mirages de l'occidentalisation du monde. En: Finir, une fois pour toutes, avec le développement*. Le Monde Diplomatique.



- Latouche, S. (2003). *Justice sans limites, le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*. Fayard.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento: ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Icaria.
- Macas, L. (2010). El Sumak Kawsay. *Revista Yachaykuna. Saberes*. (13), 13-39.
- Martínez Alier, J. (2004). *El ecologismo de los pobres*. Icaria Antrazyt.
- Max-Neef, M. (1986). *La economía descalza: señales desde el mundo invisible*. Nordan.
- Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Nordan.
- Max-Neef, M. (2007). *La dimensión perdida: la inmensidad de la medida humana*. Icaria.
- Max-Neef, M. y Smith, P. (2014). *Del poder y la codicia a la compasión y el bien común*. Icaria.
- Naredo, J.M. (2001). Economía y sostenibilidad. La economía ecológica en perspectiva. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(2). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500213>
- Pécaut, D. (1997). De la banalité de la violence à la terreur: Le cas colombien. En G. Bataillon (ed.), *Survivre réflexions sur l'action en situation de chaos* (pp. 147-180). L'Harmattan.
- Pécaut, D. (1999). Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror. *Revista Colombiana de Antropología*, (35), 8-35.
- Rahnema, M. (1992). Pobreza. En W. Schach (ed.), *Diccionario del desarrollo*. Zed Books.



- Rist, G. (2003). Le “développement”: la violence symbolique d’une croyance, En C. Comeliau (dir.). *Brouillons pour l’avenir: Contribution au débat sur les alternatives*. Graduate Institute Publications. doi:10.4000/books.iheid.2421
- Sachs, S. (ed.) (1992). *El diccionario del desarrollo*. Zed Books.
- Sachs, J. (2016). *La era del desarrollo sostenible*. Paidós; Planeta.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Schumacher, E. F. (1983). *Lo pequeño es hermoso*. Orbis.
- Thoreau, H. D. (2004). *Walden o la vida en los bosques: del deber de la desobediencia civil*. Los Libros de la Frontera. (Original publicado en 1854)
- Tolstoi, L. (2014). *Contra aquellos que nos gobiernan*. Errata Naturae. (Original publicado en 1900)
- Useche, O. (2008). *Los nuevos sentidos del desarrollo*. Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Abya Yala; Universidad Andina Simón Bolívar.





CAPÍTULO 8

La vida dulce y la comunicación cósmica Co-Co





Agradecimientos infinitos a Emilse y Víctor Arias, de Chemezquemena; a Gilberto Arland e Isai, de Atánquez; a los mamos koguis Luca, José Gabriel y Roberto; a los sabios kankuamos Viejo Víctor y Señor Juan, y a tantos otros amigos y amigas por sus enseñanzas.

Cuando se es tocado por la sabiduría ancestral, ya no se puede olvidar, se puede hacer como que no existiera, pero se sabe, en el fondo se sabe que está. Cuando se ve a los Kogui por primera vez ya no se los olvida, su mirada fija, a veces parece perdida, sus pequeños ojos penetrantes puestos en mundos insospechados... No se olvidan sus pequeños cuerpos, con blancos vestidos de algodón, su piel morena y los cabellos libres al viento.

¹ Doctora en Comunicación de la Universidad de La Plata (Argentina). Magíster en Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana y licenciada en Educación de la Universidad de La Sabana. Profesora investigadora de la Especialización en Comunicación Educativa de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, Colombia. jplazazuniga@gmail.com

² Doctora en Comunicación de la Universidad de La Plata (Argentina). Magíster en Docencia y licenciada en Lengua Castellana de la Universidad de La Salle. Directora del programa de Comunicación Social e investigadora de la Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO, Colombia. ccampuzanno@gmail.com



Los prejuicios y la negación de su historia no alcanzan para desaparecerlos, apenas si figura su presencia para lo exótico, para la artesanía e inclusive para el espectáculo mediático. Sin embargo, sus palabras, la exigente formación desde niños, invaden en el extraño lo sagrado, el espíritu y la esperanza.

Conversar con un mamo, si es dada la posibilidad, es pasar a otra dimensión. No es entrevistarlo, es escuchar su palabra para aprender, esa palabra que está enlazada con la madre tierra para transmitir su mensaje, el de ella.

Así, vivenciar una noche en una teorarica o en una kankúrua es conectarse con uno mismo, es “voltar los ojos hacia adentro” y vincularse entre el micro y el macrocosmos en una existencia de auténtica trascendencia espacio temporal.

La *vida dulce* aparece en una afirmación contundente del mamo Luca en 2008: “Seamos dulces”. Este enunciado del guía espiritual kogui, cuya edad rondaba los cien años, y que pronunció a las seis de la mañana, fue la conclusión de una Fiesta de la Alegría. Tal celebración había empezado la tarde anterior y estuvo matizada por cantos y danzas, compartires de palabra y profundos silencios, con presencia de wivas, kankuamos y mestizos, que sumábamos unas cincuenta personas. Esa teorarica hoy conservada solo para ocasiones muy especiales y construida en el resguardo muisca de Cota, en cercanías a Bogotá, tiene las dos puertas que corresponden al occidente y al oriente y el fogón en el centro. Aquí mismo, aparece la primera invitación a desentrañar la sensación de la alegría como motivo de celebración, y que evoca el sabor que produce lo dulce.



El hecho de que el mamo se incluya en la enunciación, muestra que no es un mandato, no nos dice “*Hay que ser...*”, usa el plural de la primera persona “*seamos...*” que indica una existencia vinculante de pensamiento y acción con la palabra y sentimiento propio. Estos son los componentes del principio *aluna*, como condensación individual y colectiva con el todo.

Entonces, traer la sabiduría kogui a la idea de la vida dulce recoge sus caminares por la búsqueda del equilibrio y el buen vivir, donde la concepción de *aluna* aporta a las labores y acciones que, colectivamente, integran al ser en una especie de unidad ontológica haciéndolo parte y expresión de lo mismo. Así, estas cuatro dimensiones del ser, se entrecruzan para que la vida vaya de manera armónica (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 95).

La noción, *yuluka*, o “estar de acuerdo” tiene que ver con que acciones, palabras, pensamientos y sentimientos sintonicen con los principios de la vida, de la Madre Universal, con lo cual se logra la reciprocidad necesaria que exige la existencia lo que nos lleva a que sea cósmico el encuentro de las existencias. (Plaza, 2019).

En este orden de ideas un *pagamento* de ofrenda deja ver la relación entre *aluna* y *yuluka*, como en el entierro de una esmeralda pulverizada entre una tela, en un lugar sagrado, durante un acto ceremonial. Esta ofrenda se entiende como un pago a la Madre en agradecimiento para mantener el equilibrio (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 94).

En ese sentido, la comunicación tiene carácter de interacción e integración con el cosmos, con las familias de seres vivos y con los elementos de la naturaleza, vivos e inorgánicos, desde las fuentes de agua hasta las estrellas y astros en la coexistencia de las múltiples



dimensiones en el aquí y el ahora, con los diferentes tipos de animales, de piedras abuelas que conviven en la Tierra en comunicación, con conciencia o sin ella.

Por lo cual, los principios *yuluka* y *aluna* se manifiestan en la comunicación, como legado de los pueblos de la Sierra Nevada, donde lo sagrado permea la vida, bajo el fundamento de que el pensamiento, la acción, el sentimiento, y la palabra, al estar *de acuerdo* con las leyes originarias que los ancestros dejaron, constituyen gran importancia para la armonía en consonancia con la dulzura.

“*Seamos dulces*” es un recordatorio personal para lo colectivo, una conclusión para toda una noche de homenaje a la alegría que involucra el paso por la armonía para llegar al equilibrio. Se refiere al aporte integrado, al don individual para conformar lo comunal en sintonías propias de ese conjunto del que se forma parte para formar parte. Es avizorar las dinámicas espacio temporales de los seres presentes pasados y futuros con sus canales de comunicación desde lo subterráneo hasta lo extraplanetario, para lanzarse al momento particular de la existencia, haciendo juego con tales dinámicas.

Esto es solo posible de comprender para quien quiera escuchar, para quien quiera ver, hablar escuchar la sabiduría de los hermanos mayores, de quienes no están en la tierra para cavarla y acabarla (mamo aruhaco, 2020). Están para crear con el pensamiento, las acciones, las palabras y los sentimientos de otros mundos necesarios.

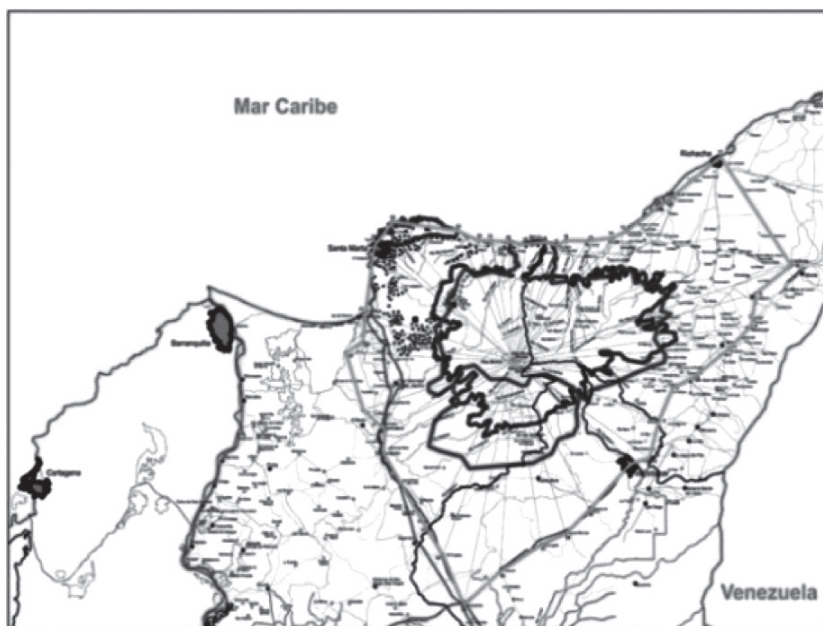
En noviembre de 2019, se trasladaron mamos y comisarios de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta a reclamarle al gobierno y a la ciudadanía capital “salvar el corazón del mundo”, la SNSM, aquel lugar que entienden como su compromiso ancestral para proteger y mostraron las más de cien concesiones mineras vigentes otorgadas por el gobierno, que no han podido hacer reversar.



No es solo romanticismo, ni ingenuidad, es respeto, es certeza de sabiduría, con todo y las evidencias empíricas modernas, es la serenidad del saber apropiado a pulso de silencios y de paciencia el amor por la madre tierra. Nuestras lejanías e indiferencias no nos hacen menos cómplices ni menos culpables. Las multinacionales han ido también tras el agua, pero resulta raro ser amigo de originarios, cuando no afrentoso de la civilidad y del progreso, pero es de orgullo tener negocios con extranjeros y hacer exportaciones.

Es en cambio el olor al frío de “la nevada” y la ruta arenosa por la que se llega al resguardo, la que deja ir los pensamientos hacia poder respaldarlos en el reclamo por la línea negra (ver mapa).

Figura 8.1. Mapa Línea Negra



Fuente: Fundación Prosierra.



La línea negra hace referencia a la más extensa del mapa, luego de la SNSM y antes o sobre el límite nacional, delimitada por puntos o lugares que corresponden a un lugar sagrado con el que están comprometidos “en limpiar” periódicamente. Y es que entonces se entiende al que habita como al que se le encargó por los padres espirituales cuidar y proteger, no porque sean dueños, es el oficio del contemplador.

El temor a su extinción estuvo presente en el primer avistamiento y murió cuando hubo cercanía, cuando reconocimos en ellos a los taironas y a los caribes. No necesitan ayuda, requieren que no se entrometan a dañar “la nevada”, están dispuestos a conversar aunque siempre atentos a la afrenta.

Como la luna que te baña mientras te preparas para entrar a la kankurua, mientras te indican la disposición necesaria, tan distinta a la cooperación que mata miles y millones de hambre e ilusiones desarrollistas; nos damos cuenta de haber estado cerca, de haber compartido la alegría, de haber sentido la elevación que provoca la dulzura. Y entonces a la misma tierra pizoteada y saqueada por el europeo y ahora por el financiero y el exportador mestizos, tendríamos que regresar con respeto, expulsados por la fragilidad y locura de la sobrepoblación citadina.

La vida dulce está estrechamente ligada con la voluntad de sanar al territorio, como en la limpieza de los ojos de agua, que hace parte de la categoría de la *comunicación cósmica* (Co-Co), particularmente, en lo que concierne al vínculo sensible que debemos desarrollar en todos los actos propios del contemplar. La sensación de la incorporación/apropiación de *lo dulce* es una subida de energía en lo físico, para estar preparado para la vida, para ser en las condiciones o circunstancias que se presenten. Esto es, que en las



significaciones que trascienden lo material, aparece lo dulce como posibilidad de acción hacia la cualificación de la actitud para estar dispuesto a otra comunicación.

La comunicación cósmica (Co-Co)

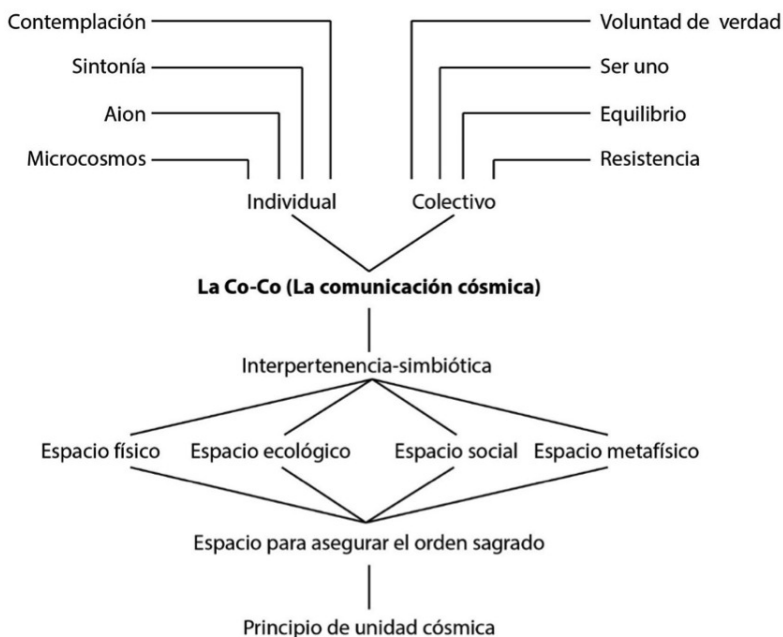
La comunicación cósmica (Co-Co) es una categoría emergente en los años de búsquedas, asombros, hallazgos e interpretaciones que se ha configurado por parte de los equipos de trabajo conformados con colegas y estudiantes de formación media, universitaria y postgraduada, a partir de testimonios y trabajos en territorios vivenciados durante situaciones sagradas y cotidianas con pueblos originarios, particularmente koguis, kankuamos y muiscas.

La Co-Co da cuenta de la vida dulce con características estructurales como la concepción de vínculos multidimensionales puestas al servicio de escuchar a los cuerpos orgánicos y cósmicos para sanarlos. (Verdin, 2012). Entonces, encontramos expresiones como la de Gilberto: “los mamos nos dijeron que vinimos a **sanar** la Sabana” (Gilberto Arland (2009), notas de trabajo de campo de las investigadoras). Esto a pesar de estar desplazado en Bogotá por la violencia endémica del país. También como encontrara Giraldo Jaramillo (2011) los pueblos originarios manejan **seman-tización de la existencia**. Entienden que **los territorios son sitios en red** articulados con los ríos que transmiten mensajes espirituales, con órdenes metaecológicos y sociales (Víctor segundo, notas de trabajo de campo de las investigadoras 2019).

En la figura 4 se presenta la rana cósmica, cuya base está constituida por vocablos compuestos que articulan la parte superior, representadora de las evidencias de los saberes ancestrales de los pueblos originarios que nos enseñaron a comprender su cosmovisión. Muestra componentes de carácter básicamente individual en la parte superior a la izquierda y colectivos a en la superior derecha.



Figura 8.2. La rana cósmica



Fuente: Campuzano, C. Gutiérrez, M. y Plaza, J. (2018).

En la parte inferior de la figura, aparecen los sustentos que nombran la multidimensionalidad de la categoría. Así, la interpertenencia simbiótica, nombre tomado de la biología como una imagen relacional, reconfigura el significado llevado de la dependencia o del dominio hacia la pertenencia mutua; ésta relación se puede percibir en los líquenes o los quiches adheridos a los árboles, de nuestros paisajes paramunos en la abstracción que retoma lo biológico, trasciende las dimensiones de la existencia para dar cuenta del equilibrio o desequilibrio presentes en las relaciones del cosmos del que hacemos parte. La interpertenencia y la simbiosis, utilizados por Duque Cañas (2009), para interpretar la justicia



propia de los pueblos originarios, y luego por otros autores más, nos permite documentar la Co-Co, como articuladora multidimensional cuando hablamos aquí de una simbiosis extraordinaria, que convoca sentidos no convencionales y que permiten cobijar las tres ecologías de Guattari (1996), pero también vincular lo espiritual, sagrado o metafísico.

Los componentes individuales de la comunicación cósmica: micro- y macrocosmos, tiempo, sintonía y contemplación, en sintonía con la vida dulce, emergen durante el trabajo en territorio, particularmente conversando y conviviendo con algunos amigos originarios de la Sierra, como Gilberto Arland (2008-2010) y Víctor Segundo (2016-actual).

Entre otras experiencias, fue así como Gilberto, el “Chiche” invitó a nuestro equipo de trabajo, de ese momento, por el 2009 al Parque Entre Nubes, en el marco de un Proyecto de la Secretaría del Medio Ambiente del Distrito Capital. En tal encuentro nos dejó verlo en situación de contemplación, tiempo y espacio en los que se detenía en silencio y observaba sin reloj y sin fronteras. En el caminar, el saber ancestral se hizo presente: él como originario de La Nevada, a través de sus prácticas, hacía la sanación del territorio en actos espirituales que se encarnaban en gestos de observar y durante el caminar y detenerse para limpiar los ojos de agua o nacimientos propios de manifestaciones naturales de la Sabana de Bogotá. Entonces entendimos que los gestos sagrados son una manera de develar la condición ancestral de un territorio.

Recoger hojas secas que impedían los brotes de agua se puede asociar también con limpiar los ojos de los acompañantes (figura 8.3). Sanar el territorio despeja los ojos del sujeto en su pensamiento colonizado, que arrastra las herencias nubladoras de las miradas que



impiden maravillarse en la contemplación del entorno. Quizá las hojas secas sean los prejuicios económicos, históricos y políticos que nos hacen sujetos colonizados de la modernidad foránea, escasamente apropiada.

Figura 8.3. Alegoría de la limpieza de un ojo de agua



Fuente: (Campuzano, Gutiérrez y Plaza, 2018).

En la siguiente sentencia, Paz (2003, p. 61) marca la distancia que existe entre dos formas de habitar, que viene bien traer al análisis: “En todas las sociedades existen dos calendarios: uno rige la vida diaria y las actividades profanas; otro, los periodos sagrados, los ritos y las fiestas”. Así, sumergidos en los rituales que con el tiempo devienen la vida cotidiana, se pasa del ritual a lo rutinario y se ejemplifica la pérdida de lo sagrado del tiempo en las sociedades actuales. Con Benjamin (2003, p. 51) lo comunicativo, de la visita al parque, permite ver un tiempo que pierde su fundamentación en el ritual y, por tanto, debe encontrar su fuerza en la dimensión política; lo singular del tiempo, su aura, se disuelve en las prácticas cotidianas



de la cultura. Esta situación se ve reflejada en el papel de Gilberto, quien en su condición de desplazado contribuye a la sanación del centro de poder político, de donde muy posiblemente salían las órdenes de paramilitarización y desprotección, sancionadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2004)³.

Mientras que Paz (2003) diferencia entre lo sagrado y lo profano sobre el tiempo, muy en sintonía con Durkheim (1917, reed 2004) y otros más recientes como Douglas (1991) y Somborg (2006); en cierto sentido Benjamin (2003) propone la relación diferencial entre los dos conceptos en la comunicación de lo sagrado, inexistente en la cultura como pérdida del “aura” en la que alude a la distancia marcada por la modernidad que separa lo sagrado de la institucionalidad religiosa, como también afirmaran Le Breton (2009), Lema (2009) y otros. Como sintetiza Heidegger (2010 p. 64): “El quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o la pérdida de dioses”, la desinstitucionalización de lo sagrado como religión lleva a la fundación de otros horizontes de sentido. Y la cualidad del “aura” se disipa en la generalización de institucionalizaciones simbólicas y pronunciamientos homogenizadores. Se puede especular entonces, que la comunicación vivenciada en el Parque Entrenubes es una herramienta epistémica producto de procesos sociales que muestran la pérdida epocal con otra espiritualidad, con estructuras políticas y tecnológicas que presentes, y muchas veces desconocidas y silenciadas por la dominación sobre las culturas propias de los pueblos indígenas, resultaron favorecedoras de su protección y resguardo.

³ Este año se producen dos sentencias ordenando al gobierno colombiano la protección de los pueblos originarios de la SNSM, por ser los pueblos con mas homicidios en el país.



Algo que trasciende la creación de las representaciones y que la comunicación anuncia desde la construcción de expresiones culturales, nombres propios y territorios se entiende como aconteceres y en su instantaneidad construye mundos; que impulsan y delimitan los territorios, el renombrarse y expresarse de otras maneras. Desde este posicionamiento nos encontramos con la necesidad de imaginar que en un punto la Co-Co se substraer de su lugar representacional, y se convierte en acto mágico que se separa del sentido de las culturas que le dieron inicio y a su vez las integra.

En la vivencia intercultural de originarios e investigadores bogotanos en el Parque Entrenubes, el habitar no es solo el conocimiento espacial del territorio, más bien, es la conexión sensible orientada por el saber ancestral en el acto de contemplar el paisaje, con lo que surgió otro hallazgo como parte del percibir: el encuentro cósmico existente entre el filo de la montaña y el movimiento del sol. Así, en algún momento de la visita, Gilberto hace un llamado al grupo y nos muestra la similitud entre el camino que hace el sol durante el solsticio de verano y el filo de una de las montañas del Parque. Él nos advierte cómo los movimientos cósmicos y la geografía del lugar entablan una conversación posible de captar por la sensibilidad de los visitantes. La duración del día y la noche, los movimientos de los astros, los cambios de temporalidades, son dinámicas que trascienden a la humanidad. El macrocosmos se dibuja en la pupila de los indígenas y sus acompañantes.

Heidegger (2010: p. 267), citando a Pascal, llamaría “lógica del corazón”, a lo que ésta Co-Co se refiere: la interioridad invisible del corazón, en la que el ser se inclina a amar a los que están por venir y a los antepasados. Esto es, que la lógica de la razón cartesiana se contraponen a la lógica del corazón, en donde la cantidad, el signo, el número, la representación, son insuficientes para representar la experiencia vital. Con lo cual, el solsticio de verano y el filo de



la montaña expresan temporalidades incapaces de ser medidas en dígitos. Así, *contemplar* es emocionar la caricia con la que el sujeto extiende sus sentidos.

Micro- y macrocosmos esencial y cotidiano

La percepción de Arlant: “ese filo correspondía exactamente con el equinoccio de verano”, muestra la capacidad de los saberes originarios de vivir en lo cercano lo lejano, donde micro y macrocosmos tienen correspondencias estructurales. Es posible interpretar estos saberes originarios a partir de teorías contemporáneas, como los fractales, aquellas estructuras quebradas e irregulares, que se repiten por autosimilaridad, a diferentes escalas. Esta teoría geométrica extiende descripciones clásicas hacia compresiones del espaciotiempo geográfico (Naumis, 2002).

Así como, la geografía apoya la delimitación de propiedades para, entre otros, cobrar impuestos y la geometría se utiliza para elaborar representaciones a partir de los teoremas para aventurar suposiciones; hoy se utilizan estas dos ciencias combinadas para predecir crecidas de ríos, cadenas montañosas, costas marítimas y nubes en la teoría de fractales; así como también para la economía las fluctuaciones de la bolsa o redes de distribución como sistemas sanguíneos, el de los árboles, la internet, la distribución electricidad etc, o la circulación de vehículos o personas según el número de habitantes en las ciudades (Naumis, 2002).

Las modelaciones fractales identifican patrones gráficos como simetrías o espirales que se sitúan en progresión para visualizar hechos que se deslizan por el tiempo y el espacio de maneras no lineales. En la figura 8.4. se representa gráficamente la autosimilitud simple en la que las partes se asemejan, pero en tamaños diferentes) (Naumis, 2002).



El vínculo cósmico entre montaña y equinoccio representado en la figura 8.5 y sus posibles aplicaciones, además de tecnológicas, en las espirituales da cuenta de las capacidades originarias, de conexión con el entorno extendido y son claramente significativas. Por lo tanto, consideramos que si la geometría fractal compara estructuras de diferentes composiciones estaría dando un importante salto cualitativo. Quizá cierto diálogo de saberes: que mostraría así como en el *filo de montaña*, equivalente posiblemente a una *costa de mar* en similitud con el *recorrido del sol* (camino abstracto), los dos se pueden modelar geométricamente. Un giro teórico de este tenor estaría poniendo en la epistemología del conocimiento, aprendizajes complementarios desde los pueblos originarios y el saber mestizo hacia saberes occidentales.

La contemplación como estado sacro

Cuando Gilberto percibe la similitud del solsticio con el filo está reconociendo una situación cósmica, no se trata de una búsqueda causal del orden empíricoanalítico, no está comprobando una ley científica que se pueda generalizar. Tampoco se pregunta en términos de la ciencia cartesiana: ¿Por qué el curso del sol en su último recorrido, antes de reiniciar su nuevo ciclo es similar al filo de una montaña en el Parque Entrenubes?

Por lo que parece más adecuado llamar a su ejercicio el resultado de la contemplación. Con actitud colonial limitada se le llamaría naturalista, o inclusive animista, no por ello sería atrasada o sin importancia. Se requieren estados de profunda concentración y observación holística, además de gran capacidad para captar el vínculo de una relación entre el sol y la tierra. Además, lo enseña a quienes lo acompañan, no tiene la preocupación por la propiedad intelectual, los derechos de autor, para reclamar y cobrar estipendios, acorde con el relacionamiento político que marca el neoliberalismo.



Víctor Segundo (V. Arias, comunicación personal, de 2019) por su parte, precisa que los que estamos vivos somos los que hacemos la conexión entre el arriba y el abajo, entre el sol y la tierra, que somos quienes hacemos la conexión entre el cosmos.

Ellos nos enseñan a convertirnos en seres ampliados, menos fragmentados. Nuestros amigos kankuamos Gilberto y Víctor Segundo, son ejemplos vivos que dan muestra entonces de una contemplación, que toma caminos trascendentales en el largo plazo, que ponen en juego el ensimismamiento, para entenderse con los elementos naturales y con el cosmos en general.

Pero Víctor Segundo (V. Arias, comunicación personal, 2019) no niega la lectura de libros, advierte que además se debe leer e interpretar a la “maestra”, la madre. Él reconoce los cantos en “el sitio” (lugar sagrado) “al pajarito contento”, al chupa flor verde y asocia su color con el de su gobierno, con los que le dieron origen. Y también disfruta los cantos del carpintero, el azulejo, o el sangre toro. Él disfruta en un lugar sagrado el concierto de los pájaros, que le permiten evocar sus orígenes, la conexión con situaciones políticas presentes, y la estética de los colores a disfrutar como en un concierto de orquesta la intervención de un instrumento u otro y las ritualidades de trajes y posturas.

Sus conversaciones son poético- sociohistóricas, enlazan colores, como ese verde del chupa flor, con su origen, la representación gubernamental y el verde del mar, para hacer a la vez el reclamo por la “harina” o concha pulverizada que utilizan cuando poporean. Y entonces su conversación pide que se denuncie que la vida en la SNSM no es fácil, que el gobierno al no cuidar la Kulba (el mar), al permitir la construcción de un puerto mata el “sitio de la conchita”



La contemplación también, se puede apreciar en la conversación de Víctor Segundo cuando considera un deber permanente leer e interpretar al mundo que rodea al ser humano “... *uno tiene que estar diariamente...*”. El tono es mandatorio y empezando por él mismo; es su manera de guiar con el mensaje, que empieza por el propio maestro. Tal lectura no niega el mundo occidental y sus aportes mediante las publicaciones escritas, dirige la atención hacia el entorno “... *la maestra... la madre naturaleza*”, usando el nombre que él le da.

Kusch (1975), a partir de sus prolíficos y profundos análisis sobre pueblos originarios, nombra al pensamiento originario como seminal, pensamiento que es semilla. Lo cual se entiende estudiando la contemplación, ya que tanto Gilberto como Víctor Segundo hablan de los dos mundos, de las ideologías de occidente y las originarias; sin negar unas afirman las otras. hacen combinaciones interhistóricas, en las que deviene comunicación profunda, las conectan con “*pero también hay que...*”, acepta al otro y le dan lugar al suyo. Se podría afirmar que, en orden magistral, indican asumiendo lo propio hacia ese que construye.

La conversación poético-sociohistórica sobre el concierto de los pájaros, ubica el lugar “... en el sitio...”, en el que nosotras habíamos tenido una experiencia sagrada de sanación. Después, en la charla en medio de silencios, ubica el tiempo “... ayer...”. Luego, habla de los pájaros-intérpretes, a quienes identifica inclusive con estado de ánimo “... yo creo que estaba contento...” y completa la descripción sonora con el orden de los intérpretes: “primero el que cantó fue el carpintero... el azulejo... estaba un sangre toro... estaba el chupaflor verde...”. Víctor Segundo es receptor de la belleza armoniosa del cántico, su manera de contemplar, plantea la simbiosis e interperthenencia, lleva a su comunicación el resultado de centrar sus sentidos para percibirla.



Víctor Segundo vincula la denuncia de los abusos del mundo moderno al mar y los teje con la palabra en el verde del chupaflor o colibrí con su gobierno. El contexto es sagrado, en tanto lugar de ocurrencia y combinación con la tradición de poporear "... andamos el mar en el poporo...", y entonces la denuncia muestra la ruptura: "...eso lo desmigajaron ahí..." "... el Gobierno no hace nada y está haciendo la guerra de otra forma" (notas de campo de las investigadoras, 2019).

Entonces, la situación de abuso de muchos de los pueblos originarios exige denunciar los discursos de democracia que en medio de atropellos y dolor e invasiones, ante los cuales lo nombrado protección ambiental o respeto cultural y étnico, no pasan de ser acciones de desarraigo reiteradas por siglos.

La contemplación entonces tiene que incluir la mirada al desastre, informar el deshonor de ir contra el planeta. Analizar la situación sociopolítica, tiene que movilizar el pensamiento hacia una Sierra Nevada de Santa Marta en la que mandatos como la consulta previa, no son suficientes para la defensa de los resguardos de los cuatro pueblos, como tampoco ha servido la legalización de los dos parques y el santuario. Tampoco la identificación de la línea negra, ha sido válida, en tanto solo atemoriza a terratenientes, pensando en posibles pérdidas de sus posesiones y se siguen imponiendo megaproyectos turísticos, mineros o hidroeléctricos, con participación activa de los gobiernos de turno, para ganancias económicas privadas. Todo lo anterior, sin tener en cuenta la necesidad ancestral de la limpieza de los lugares sagrados, que marcan la línea negra. (Pérez-Valbuena *et al.*, 2017)

En otras palabras, a diferencia de las culturas occidentales, la comunicación tradicional de los pueblos de la Sierra Nevada está sacralizada, como parte de una conexión con todo lo existente:



piedras, personas, agua, animales, la tierra, el sol, el viento, las personas, etcétera. Tal comunicación ocurre en las diversas direcciones del tiempo y del espacio, y logra moverse entre dimensiones enriquecedoras para el espíritu; lo que la torna en comunicación cósmica (Co-Co). La gran dificultad para las culturas occidentales ha sido el entender los códigos de la comunicación de lo sagrado para poder entender, interpretar y asimilar los valores culturales profundos de los pueblos originarios en el contexto propio de lo sagrado, reto epistemológico necesario para la construcción de presente y futuro desde la comunicación y de los saberes ancestrales legados desde el pasado.

Es que todo es sagrado, lo que genere o complemente o equilibre o armonice la vida es sagrado, porque uno tiene la concepción de lo sagrado es algo muy inalcanzable. Hablar lo común, lo sencillo. (V. Arias, entrevista, 26 de mayo 2018).

La vida dulce, entonces, brinda apertura para pensar en la multiplicidad compleja de lo vinculante; se relaciona con la trascendencia de los tiempos y los espacios, pero también invita al arraigo en los territorios que habitamos; es ser maestros de nosotros mismos para develar con otros los sentidos/sentires que son inconcebibles en soledad mediante un diálogo de saberes entre visiones y culturas que permita el fortalecimiento de la interpertenencia desde la conciencia de la relación con la “maestra”, la madre tierra.

Así, los conciertos de los pájaros se replican como música para descanso y muchos de los colores se multiplican en diversos objetos. Pero la denuncia por la depredación, acompañada de reverencia y respeto, apuntala una sacralidad manifiesta en los prolongados silencios, el olfateo, las miradas atentas y abarcantes hacia el entorno extendido, al cosmos.



La sintonía con el universo

Es preciso tener en cuenta que, como se ha analizado en este capítulo, la visión clásica sobre los indígenas los tipificaba como grupos sociales situados como primitivos en la cadena evolutiva lineal, desde la antropología o la sociología se les designaba *aylícos*, lo que quiere decir que se entendía su sacralidad como tolerante, asociada al animismo, el familismo, al naturalismo y el futurismo, calificativos todos ellos menospreciadores de las culturas propias. (Fals Borda, 2007).

Los planteamientos de este capítulo, parecieran alejarnos también del animismo en tanto expresión asociada a creencias religiosas, que otorgan a los seres, objetos y fenómenos naturales un alma o principio vital, en tanto ya se cuenta con al menos dos posturas que amplían tales visiones: los hallazgos agrupados en las corrientes decoloniales, poscoloniales o, en general, los estudios latinoamericanos, con la crítica a la subalternidad, en la genealogía crítica (Del Valle y Poblete, 2019); y, las investigaciones ya documentadas que proponen y sustentan categorías comunicativas emergentes como semantización de la existencia, simbiosis eco-metafísica o interpertenencia universal y conexión en red.

Estas dos situaciones epistémicas permitieron desarrollar la categoría *comunicación cósmica –Co-Co–*, que *corresponde estructuralmente a una mirada ampliada para percibir con el corazón, en percepción holística y multidimensional, más allá de la asignación anímica o de alma de alguna existencia extranatural en particular, o expresiones como la de sacralidad tolerante o animismo.*

No basta con descubrir la existencia de comunicaciones en fenómenos de similaridad, ni es suficiente comprender las ocurrencias, en momentos de éxtasis. La expresión del primer relato de este apartado “... iban limpiando los ojos de agua...”, muestra



cómo en su andar algunos originarios van comprometidos con el entorno amplio, en aquel contexto del relato que es un parque público de Bogotá y en medio del desplazamiento.

Así, la comunicación en los pueblos de la Sierra, expresada en los modos de narrar, los modos de percepción y los modos de transformación de las realidades pasadas, presentes y futuras, incluye unas concepciones de espacio y tiempo que oscilan entre la creación y la nada. En consonancia con Duque Cañas (2009):

Resulta necesario establecer las singularidades de esta inter-pertenencia para entender el porqué y el cómo se establece esta simbiosis, que encadena la existencia singular de cada hombre con el espíritu de su entorno. (p. 32).

Las concepciones de *aluna* y *yuluka* (Reichel Dolmatoff, 1985) dan sustento a la materialización del tiempo desde la acción y desde la sintonía cósmica entre los diferentes planos de la existencia donde los seres humanos somos el puente entre lo cotidiano-profano y lo espiritual-sagrado, desde cada acción y pensamiento que vincula al ser armónicamente con el todo mediante la comunicación de aquello que no sólo se puede expresar en palabras, teoremas y modelos. La contemplación como enlace con el universo y con la madre tierra permite ese referente individual y colectivo de vinculación de la materia con el espíritu en y por medio de los cuatro planos de la rana cósmica donde todo está relacionado con el “todo”.

La comunicación en el tiempo de Aión

La Co-Co puede ser entendida mediante el análisis de la concepción del tiempo de los pueblos originarios, pues permite ver el vínculo entre los seres vivos, las entidades orgánicas e inorgánicas,



así como los planos de lo físico y lo metafísico. Los encuentros colectivos de los pueblos originarios en el espacio tiempo de lo sagrado, son entendidos como acontecimientos de materialización de la realidad desde la vivencia, en donde los ancestros participan activamente como una presencia del pasado en el presente donde se trasciende el momento e instante en una dimensión que desde el tiempo va más allá del mismo, articulando a los vivos con los antepasados en el proceso permanente de construcción de futuro desde el presente.

La experiencia del trabajo de campo que buscaba entender la comunicación en el marco de los diferentes tiempos que implican lo sagrado permitió encontrar la siguiente concepción:

... el mamo nos estaba preparando para que nos comunicáramos en situación sagrada; cuando llegamos al lugar sagrado llamado *teorarica* ya habíamos vivido un ritual preparativo en otro lugar y adentro, él miró arriba y a los lados y dijo: "... y aquí también están nuestros antepasados" (M. Nakagüí, entrevista el 22 de julio de 2017).

El espacio de lo sagrado se entiende de manera auténtica como un encuentro del pasado con el presente, donde coexisten dos tiempos aparentemente distintos que se vinculan desde el espacio y su uso, y donde la última frase tiene la función tanto de informar como de formar.

Se constituyen representaciones de mayor profundidad semántica desde el tiempo de lo sagrado, en el que los pueblos originarios viven de manera trascendente su tradición y cultura y las cuales prevalecen en el tiempo a largo plazo (Cebrelli y Arancibia).



2017)⁴. Esto nos obliga a diferenciar y precisar lo relativo a lo que es el *instante* y el *acontecimiento*. El instante depende de la conciencia de su existencia y una vez sucede, el pasado lo potencia hacia la construcción de futuro. Un instante podría ser una unidad de medida de la vida en sí puesto que el sujeto es ese vínculo que materializa la comunicación entre pasado, presente y futuro.

El mamokogui y sus convocados alrededor del espacio tiempo de lo sagrado en la teorarica son como tal el presente como sujeto activo, que a su vez reconocen la asistencia de los antepasados haciendo -desde la palabra/acción- que el pasado esté en el presente.

Platón es retomado por Deleuze (2005) con la concepción del instante, entendido elemento atópico que hace una división entre el presente y el futuro sobre una línea de tiempo denominada *aión*. Aquí las singularidades de los sujetos, en el futuro y en el pasado son extraídas y expresadas de manera que se proyectan en los diferentes tiempos constituyendo en su conjunto relacional el *acontecimiento puro*, en palabras del autor, “como una bolsa que suelta sus esporas” (Deleuze, 2005, p. 121).

Desde la filosofía el análisis del tiempo del *aión*, y en relación con la noción de futuro, parte de definiciones que no necesariamente son distinciones sencillas (Deleuze, 2002). Se puede decir que *cronos*

⁴ En una ponencia magistral, los autores advierten acerca de la incidencia de las temporalidades complejas a partir de las cuales las representaciones pierden los efectos monosémicos provocados por las percepciones unitaristas, ya que las representaciones realmente conviven en sus diferentes temporalidades provocando consecuentemente variaciones, que las hace de espesores semánticos más robustos. Por lo cual, aparecen las cadenas equivalentes que dependen de la funcionalidad de las representaciones en las diferentes épocas, según como se verbalizan o iconizan en la transmisión, durante las prácticas.



corresponde al tiempo lineal y *aión* a los tiempos no lineales, por ejemplo. Así, si concebimos el instante como una expresión o remanente del presente, el *aión* se vuelve el acontecimiento ya sea como extensión o recorte, tanto del futuro como del pasado.

El acontecimiento materializa dichas extensiones y recortes del futuro y del pasado, siendo una ocurrencia y resultado del instante como lo afirma el análisis que se hace de la obra de Giles Deleuze:

Los acontecimientos puros fundan el lenguaje y no tienen existencia pura impersonal y preindividual sino en el lenguaje que los expresa, esto es “la propiedad metafísica del sonido de tener sentido y secundariamente de significar, manifestar y designar, en lugar de pertenecer a los cuerpos como cualidades físicas”. (Martínez, 2006, p.62).

En un instante dado, el relato siguiente expresa la conjunción de tiempos, sujetos y circunstancias: da cuenta de la profundidad en el tiempo Así ocurrió, en el instante esbozado en el siguiente relato:

... y después del atentado, cuando volví a estar consciente (le sacaron 7 balas), vi las piedras todas rotas regadas por el suelo⁵. (G. Arlant, entrevista, 4 de abril de 2010).

Se puede decir que sucedió un milagro, desde el punto de vista que “... hay por definición algo milagroso en un acontecimiento... desde los de lo cotidiano hasta lo más sublime...” (Zizek, 2016, p.16). Las piedras que con su carácter sagrado por su significado espiritual trascendental protegieron del atentado al protagonista del relato,

⁵ Se refería a aquellas piedras pequeñas que llevan los hombres en una pequeña mochilita y que intercambian por las que recogen cuando van a otro lugar, pero dejan a cambio para no desequilibrar... las piedras son sagradas (G. Arlant, entrevista, 4 de abril de 2010).



tienen una connotación temporal pues la piedra es un elemento natural de alta duración y viene de las entrañas de la madre tierra. Es posible que hayan sido el objeto que permitió que se mantuviera vivo y escapara de la muerte que le habría propinado las siete balas en su cuerpo.

Desde la perspectiva del acontecimiento se establece que clasificar el hecho no necesariamente aporta a su entendimiento, ya que se caería en el error de interpretarlo en el marco de sucesos "... materiales o inmateriales, científicos, políticos, artísticos, etc.". Más bien, el acontecimiento consistiría en la "aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable" (Zizek, p. 18).

Surge así una característica del acontecimiento, su cualidad de ser inesperado, vinculada al punto de vista occidental de la vida y de la realidad. El hombre kankuamo del relato concibe esta situación en las posibilidades de su realidad y contexto gracias a la sacralidad intrínseca a las piedras que portaba. El *diseño estable* de interpretación de la realidad estaba desestabilizado por un factor externo que atentaba contra él: la guerra en la Sierra, como un acontecimiento inicial. Se puede entender la continuidad de la vida como parte del diseño estable de la vida en la SNSM, y el acontecimiento del hecho violento que tenía como objetivo causar la muerte del hombre, desde ese contexto de guerra, estaría irrumpiendo en el diseño estable de la vida de la persona en su medio.

Se asocia aquí la noción de acontecimiento con el cambio, lo que es equiparable en física a movimiento como ruptura de la inercia⁶. Se da un cambio hacia una manera diferente de interacción

⁶ La idea de *inercia* modificó la de ímpetu, utilizada en la Edad Media.



con el mundo. Si las balas eran causa posible de una muerte segura, este acontecimiento da un giro en el resultado gracias a la presencia de las piedras sagradas que resultan rotas y que dejan como resultado que la persona quedara viva. Esto generaría un “cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo” (Zizek, p. 23).

De la misma manera el autor plantea que hay una división entre lo que concebimos como real desde lo social, costumbres y opiniones en las cuales solemos habitar, y aquella traumática realidad cuya fuerza y brutalidad sin sentido le hacen diferente a aquello que solemos pensar (p. 30). Para el relato del atentado al poblador kankuamo y su salvación por las piedras sagradas, esto se puede interpretar de manera literal. La realidad para los habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta, como pueblos originarios que resisten desde los tiempos de la conquista, desplazándose hacia las cumbres montañosas, se ha convertido en un diario convivir con las prácticas de ilegalidad, delito y guerra a causa de que sus corredores de movilidad hacia el mar son ocupados por grupos armados dedicados a estas actividades.

Es la realidad, en palabras de Heidegger (citado en Zizek, p. 39) que revela al ser y su manera de trascender ante el surgir de nuevos mundos y posibilidades, en un nuevo horizonte de significado donde se involucran e interactúan todas las entidades de esa realidad que se comienza a conocer y entender desde el acontecimiento. Ahora, cabría preguntarse, cuáles son *todas las entidades* a las que se refiere el filósofo. Desde los pueblos originarios, se establece son aquellas que se articulan desde la Co-Co como enlace múltiple entre lo vivo, lo inorgánico, lo que se encuentra próximo y aquello que está más allá de cualquier límite.



Como lo plantea Zizek, la referencia a *todas* las entidades está relacionada con la ecología y la autodestrucción, como un resultado de la ruptura con el territorio y nuestro entorno natural, con nuestras raíces como parte de la madre tierra gracias a la concepción fetichista de la realidad material por el afán de la explotación tecnológica.

A lo largo de este capítulo se ha podido ver como el tiempo del *aión* es constitutivo de la Co-Co gracias a la investigación con pueblos originarios de la SNSM, con características importantes desde su complejidad, a lo largo de diversas representaciones y manifestaciones. El acontecimiento puede ser visto como un milagro y como puente relacional entre el futuro y el pasado, con un horizonte lleno de significados donde todas las entidades se expresan incluso en las agresiones de las que son objeto los pueblos originarios.

Resulta de gran provecho el aporte de Zizek de los *contenedores vacíos* que puede ser incorporado para interpretar los datos e informaciones resultado de los procesos de investigación en el presente enfoque, que replantea la concepción sobre el pensamiento hegemónico y puede integrar nuevas categorías de análisis para la sistematización y reconceptualización de la Co-Co como elemento integrador de interpretación de las realidades en diversos contextos culturales.

El concepto del acontecimiento en el marco de los *contenedores vacíos* de Zizek (2016, pp. 41-58) compara varias formas de clasificar la experiencia vital desde la Grecia clásica en relación con los bárbaros, así como la visión de Marx desde el materialismo histórico, entendida como una mirada excluyente y lineal puesto que exacerba el entendimiento de la realidad social desde los modos



de producción como referente de evolución de las civilizaciones desde una perspectiva eurocéntrica. La esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el comunismo, como fases que consolidan las estructuras de clases sociales, que posteriormente incluyen al modelo asiático ante el vacío que presentaban otras formas de organización y producción como las de las antiguas sociedades china y egipcia, así como la del Incario y cuyas estructuras no encajaban dentro de su esquema.

Así, Zizek (2016) interpreta la posición de barbaros y asiáticos como contenedores vacíos que son tanto negativos como paradójicos, donde el acontecimiento es una especie de falencia e incongruencia que se escapa a la estructura predefinida por su condición atemporal a su propia definición, pues su nivel de realidad relacional con el contexto es “acontecimal”. Como se ha venido proponiendo, la experiencia de los pueblos originarios irrumpe en las concepciones impuestas desde la visión hegemónica occidental por su atemporalidad. El ser un *contenedor vacío* o paradójico para la mirada eurocéntrica, y su acontecer vista como caída o contradicción, se entiende como una realidad contingente y por lo tanto un evento acontecimal.

Tanto Deleuze (2002) como Zizek (2016) hacen aportes sobre el tiempo, el instante y el acontecimiento que permiten la interpretación de relatos y realidades de pueblos originarios desde aquello que se puede leer desde el mismo cuerpo -la mirada, la herida- y desde los objetos sagrados -las piedras, las montañas- con los que se ha podido relacionar en este escrito diversos matices vinculados con la naturaleza directamente desde el tiempo de la comunicación, donde se difuminan fronteras entre lo sagrado-espiritual y lo profano-cotidiano, la vida y la muerte, y donde el objeto sagrado es puente de enlace entre el ser humano y los principios ancestrales



de los saberes sobre el cosmos y su equilibrio, en el devenir en un rasgo acontecimental donde se rememora y construye lo pasado, el presente y el porvenir.

La Co-Co es acontecimiento, renacimiento múltiple de variedad de grises, en la que objeto y sujeto se vinculan desde la transformación y el cambio que son tanto inesperadas como mágicas, haciendo confluír la interpertenencia entre el individuo y el universo a través del tiempo del *aión*. Esta perspectiva multidimensional permite entender la convergencia de objetos sagrados, sujetos y situaciones donde los diseños estables se subvierten gracias a la propiedad acontecimental de los rasgos que poseen los pueblos originarios que devienen a través de los siglos con los saberes y vivencias de sus antepasados hasta el presente.

Referencias

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D.F: Itaca.
- Cebrelli, A. y Arancibia, V. (2017). *Las representaciones sociales y la temporalidad compleja*. (Ponencia presentada en estancia, como profesores invitados) Bogotá: Universidad CUN.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pretextos.



- Del Valle, C y Poblete, T. (2009). *Genealogía crítica de los estudios interculturales y la “comunicación intercultural” en América*. En revista científica de información y comunicación. pp. 193-214. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Duque Cañas, M. (2009). *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en Colombia / Sacred as jurisdictional argument in Colombia*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/2440>
- Durkheim, E. (2004). *El suicidio*. Buenos Aires: Losada Editorial.
- Giraldo Jaramillo, N. (2011). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la sierra nevada de Santa Marta, Colombia. En *Pueblos y Fronteras digital*, Vol. 6, Nº. 9, 2010-2011. Recuperado en marzo de 2018 en dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3344225
- Fals Borda, O. (2007). *Lo que va de ayer a hoy y el ritmo social de la historia*. Buenos Aires: Clacso/Bogotá: Siglo del Hombre.
- Guattari F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Ed. Pretexto.
- Heidegger, M. (2010). *Pensamientos poéticos*. Barcelona: Herder.
- Kusch, R. (1975). América Profunda Recuperado en enero de 2018. repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/.../1063/uba_ffyl_t_2003_811163.pdf
- Martínez, M. (2006). *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Tesis doctoral. Departamento de filosofía. Universidad Santiago de Compostela.



- Naumis, G. (2002). *Los fractales: una nueva geometría para describir el espacio geográfico*. Conferencia presentada en el simposio: “La reurbanización de la Ciudad de México”, celebrada en la Unidad de Seminarios Ignacio Chávez, Instituto de Física Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://www.fisica.unam.mx/personales/naumis/fractales.php>, consultado en agosto 2018
- Paz, O. (2003). *El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia*. Mexico: Siglo XXI.
- Pérez-Valbuena, Gerson, Higuera-Mendieta Iván, Leonardo Bonilla-Mejía. (2017). *La Línea Negra y otras áreas de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta: ¿han funcionado?* En Serie Documentos de trabajo sobre economía regional. Num. 253. Abril. Cartagena: Centro de estudios económicos regionales CEER, Banco de la República. Recuperado en 2018 en: http://www.banrep.gov.co/docum/Lectura_finanzas/pdf/dtser_253.pdf
- Campuzano, C. Gutiérrez, M. y Plaza, J. (2018). *Between the sacred and the poetic: a research on the configuration of visualities of and from the dimension of the sacred in the kankuamo and Kogui Peoples*. Roma: Pontificia Universitat della Santa Croce.
- Plaza, J. (2019). *Propuesta matricial de diálogo de saberes desde la comunicación de lo sagrado. Un aporte desde los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tesis Doctoral. Facultad de Comunicación social y Periodismo. Universidad Nacional de La Plata.
- Reichel Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogui. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Tomo II. Procultura-Presidencia de la República. Inderena. Fondo de Cultura Económica. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.



Somberg, R. (2006). *Lo sagrado en la sociedad de la información y de la tecnología: la contribución de las religiones brasileñas al diálogo interreligioso*. Facultad de filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t29564.pdf>

Verdín, K. (2012). *Diálogo con las deidades: etnografía de la comunicación*. Cuadernos Interculturales. Año 10, Nº 18. Primer Semestre, pp. 127-143 Recuperado en abril de 2018 en www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/552/55223841007/1

Zizek, S. (2016). *Acontecimiento*. México D.F: Editorial Sexto Piso.



CONCLUSIONES

La producción del discurso y las prácticas del buen vivir como una trayectoria de pensamiento andino enraizado en las culturas de varios pueblos originarios es una perspectiva de las alternativas al desarrollo. A pesar de su trayectoria indígena, este pensamiento ha servido para que investigadores y académicos de todas partes del mundo encuentren nuevas formas de producir conocimiento, para que los ambientalistas, feministas, indigenistas, pacifistas, altermundistas y, en general, nuevos y viejos movimientos sociales encuentren un espacio donde instalar sus anhelos de superar el sistema hegemónico y darle vida y carne a las propuestas alternativas al desarrollo, son el buen vivir y las transiciones.

El buen vivir también ha servido para producir un discurso genuino latinoamericanista, del cual surgen propuestas de un nuevo paradigma comunitario y comunal, aprendido de las prácticas de los pueblos originarios, tan desvaloradas e invisibilizadas por la academia tradicional y la política pública. El buen vivir permite hacer

reexistencia por cuanto la gente, los colectivos y las comunidades están todo el tiempo reinventando la vida y la organización social en la que se encuentran. Por ello, es una fuente de alternativas prácticas y concretas en la vida cotidiana, dejando de ser solamente un discurso.

El buen vivir se convirtió en una corriente de pensamiento innovador, que logra influir en la vida de las comunidades, que lo han denominado de diferentes formas: la *vida dulce*, la *vida querida*, la *vida bella*, la *vida digna* o la *vida sabrosa*, que se van dando en sus acontecimientos y constituyen *alternativas otras* de desarrollo que surgen de los colectivos y movimientos sociales de todas estas comunidades.

A pesar de ser un camino de alternativas al desarrollo, el buen vivir se ve atravesado por toda la coyuntura política y los avatares de la misma; por ello, se ha vuelto una categoría desgastada, pues se ha utilizado muchas veces como propaganda política. En la actualidad, en el discurso político interno de los gobiernos de Bolivia y Ecuador se ve frustrado, ya no se ve con buenos ojos; pues, con los cambios de gobierno en Ecuador y la permanencia del poder en Bolivia, su discurso, en realidad, no logra superar ni la retórica ni la práctica del neodesarrollismo y del extractivismo que aún sufren estos países.

Este trabajo reconoce las disputas y tensiones alrededor del buen vivir y que es necesario seguir en un debate permanente sobre el tema, pero también reconoce sus potencias y nuevos rumbos alrededor de los movimientos sociales. Los pueblos originarios legaron, en esta producción de conocimiento, los conceptos de reciprocidad y la idea de lo comunal y lo colectivo en solidaridades y en ayuda mutua: la minga, la milpa y la chacra; una herencia que implica propuestas radicales que incluyen otros modos y maneras de vivir.



En conclusión, lo que está frente a las discusiones alrededor del buen vivir es la búsqueda de alternativas a la realidad del desarrollo y al modelo neoliberal mundializado, y es para eso mismo que ha servido esta categoría: para que una multitud de sujetos, grupos, colectivos, comunidades de todo el mundo y, entre estos grupos, en las universidades se piensen formas innovadoras de hacer la vida. Estamos asistiendo al agotamiento social que ha mundializado la crisis civilizatoria, pero también encontramos la propuesta de una nueva producción de cultura a partir de las premisas andinas, como el buen vivir, que significa las esperanzas de un paradigma comunitario de convivir en armonía que puede ser una de las salidas a este capitalismo desenfrenado, vestido y armado con las políticas neoliberales que lo hacen más fuerte, que pretende consumirlo todo, que evidentemente genera exclusión y discriminación y que no respeta las leyes de la vida (naturaleza). El buen vivir, como sabiduría andina, nos da pistas para pensar y organizar la vida en concordancia con una nueva reflexión crítica y visibiliza otras epistemologías interculturales.

El buen vivir y las transiciones son proyectos políticos que reorganizan la vida social como un proyecto posible, colocando a disposición de toda la humanidad la construcción de un paradigma económico diferente. Este buen vivir se va fortaleciendo, precisamente, por los diversos debates y las nuevas generaciones de personas que reavivan otras formas posibles de pensarnos en este planeta azul. Por ello, esta cosmología andina es un punto de fuga que se proyecta en la perspectiva de un nuevo paradigma de una vida bella y buena para todos.



En su composición se utilizaron los tipos
Cormorant, Trajan Pro y Arimo.

Primera edición 2020
200 ejemplares
Bogotá, D. C., Colombia.
