

DESAFIANDO EL BUEN VIVIR

O COMO SE LLAME - PARA RETOMAR EL CAMINO

Vilma Almendra

Manuel Rozental

ENSAIO FOTOGRÁFICO: DISCURSOS DE LOS BUENOS VIVIRES DESDE PIOYÁ, CAUCA*

Edwin Rodríguez

Ángela Muñoz

Mauricio Escobar

El movimiento indígena del Cauca en Colombia históricamente se ha caracterizado por la multiplicidad de resistencias que ha gestado desde la lucha armada hasta la negociada, y su mayor reconocimiento nacional e internacional, ha sido consecuencia de las recuperaciones de tierra realizadas desde los años 70 hasta los 90, y por la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una de las primeras organizaciones indígenas del continente. Proceso de lucha que también ha promovido la organización propia en las zonas indígenas Nasa que lo constituyen, entre éstas, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)^[1] en los 90s.

Aunque las recuperaciones de tierra y la creación de organizaciones propias ya eran una bandera de resistencia desde el Cauca indígena, la transformación fundamental que venía caminando desde las comunidades era la consolidación de los Planes de Vida, definidos comunitariamente como el *Sxa'w* (sueño colectivo, en Nasa Yuwe, el idioma del pueblo Nasa) que se busca caminar en equilibrio y en armonía con *Uma Kiwe* (la Madre Tierra),^[2] frente al Proyecto de Muerte, entendido colectivamente como el modelo económico transnacional.^[3]

En realidad, lo que venía dándose era la revitalización de la autonomía y el nacimiento de alternativas basadas en principios ancestrales y orientadas por nuestro sentido del *Wët wët fxi`zenxi* (Buenos Vivires), distintas a los ideales de “desarrollo” y de “progreso” que el Estado viene imponiendo desde hace más de dos siglos. Justamente por esto, la ACIN, se proyectó en la década del 2000 como una de las organizaciones indígenas más reconocidas en Colombia. Del mismo modo, adquirió visibilidad internacional por promover grandes movilizaciones,^[4] y simultáneamente, por el fortalecimiento de economías y organizaciones otras supeditadas a la promoción y defensa de la vida. Formas otras que últimamente se han venido agrietando, precisamente porque, al dejar en evidencia su resistencia y lucha contra las políticas estatales que sólo benefician a las transnacionales, se desataron estrategias de captura para neutralizar y desmovilizar la construcción de gobiernos autónomos para los Buenos Vivires, con la complicidad de algunos dirigentes y sectores en la comunidad que se dejaron convencer con las promesas de los acuerdos de “paz” que sólo benefician al “libre comercio”.

Teniendo en cuenta la problemática anterior, en este texto ilustraremos en rasgos generales: algunos fundamentos del Buen Vivir planteados por los pueblos indígenas; el

sentido y la práctica del *Wët wët fxi`zenxi* para algunas comunidades indígenas del norte del Cauca en Colombia; unas características que diferencian y marcan distancias importantes entre el Buen Vivir y el desarrollo; y algunas reflexiones básicas.

Buen Vivir: Búsquedas para equilibrar y armonizar la vida con la naturaleza

En los últimos años el concepto del Buen Vivir, como lo han planteado los pueblos indígenas desde Ecuador y Bolivia, nombrado en Kichwa como *Sumak Kawsay* y en Aymara como *Suma Qamaña*, remite a la vida digna en plenitud, constituida por voluntades y prácticas políticas cotidianas, donde se privilegia una relación distinta con la naturaleza y se busca garantizar la pervivencia de los pueblos. Así lo reitera una de las dirigentes Kichwa más reconocidas en el Abya Yala:

El Sumak Kawsay, desde la traducción literal, sería la vida en plenitud, la excelencia, lo mejor, lo hermoso. Pero ya interpretado en términos políticos, es la vida misma, una mezcla de quehacer y voluntades políticas que significan cambios para que no le falte el pan del día a la gente, y para que no hayan esas desigualdades sociales de hombres y de mujeres. El Sumak Kawsay es el sueño no sólo para los indígenas, sino también para todos los humanos. Cuando hablamos del Sumak Kawsay no se trata de regresar a un pasado, porque tampoco podemos decir que éste ha sido perfecto, pero sí tuvimos y vivimos el Sumak Kawsay. (Chancoso, 2010: 456)

Concepto en torno al cual se han dado diversas discusiones, reflexiones y debates. Aunque el sentido y la práctica del Buen Vivir emergen desde el seno de las comunidades andinas y son alimentados y enriquecidos entre otros, con aportes de intelectuales comprometidos

con las luchas indígenas que lo han reivindicado, desafortunadamente los intelectuales orgánicos al servicio del estado-nación, principalmente en Ecuador, se han apropiado del Buen Vivir como discurso para legitimar políticas neoliberales. En la práctica han vaciado totalmente de sentido este concepto, mientras en el discurso siguen hablando de la vida en plenitud (Plan V, 2014).

Carlos Pérez Guartambel, siendo presidente de la Confederación Kichwa del Ecuador (Ecuarrunari), afirmó, que para sostener una relación distinta con la naturaleza, se deben tener en cuenta algunos elementos básicos para el Buen Vivir y lo que estos representan e implican:

[...] el aire, la tierra, el agua y el fuego. Y a su vez representa la reciprocidad, la complementariedad, la integralidad y la proporcionalidad. La reciprocidad con la solidaridad, la minga; la complementariedad con lo que encierra la representación de que no hay competencia, no hay dominador o dominado, se complemente el hombre y mujer, blanco negro, lo de arriba lo de abajo, el fuego y el agua. La integralidad es la visión holística que hace que todo esté vinculado. Y la proporcionalidad, el tema de la justicia, el dar y recibir. (Pérez Guartambel, citado en Plan V, 2014)

De esta manera, el Buen Vivir es relevante no sólo por el carácter filosófico que le adjudican los pueblos indígenas para guiar las acciones que los involucren con la naturaleza, sino también para orientar las prácticas colectivas de la vida en comunidad. Claramente la reciprocidad implica cuidar y proteger a la Madre Tierra para que siga dando los alimentos necesarios, y simultáneamente, ser solidarios y participar en los diversos trabajos comunes que benefician a todas y todos. En este sentido, consideramos que todos los principios que

explica Pérez Guartambel se manifiestan en la Minga, una práctica ancestral aún vigente y cotidiana en la que convergen hombres, mujeres, ancianos, niños, y que atañe a

[...] un esfuerzo colectivo convocado con el propósito de lograr un objetivo común. Cuando se convoca una Minga, esta tiene prioridad sobre otras actividades, que se posponen para cumplir con el propósito común. Los resultados de la Minga no tienen dueños. Los logros son del colectivo y nadie, de manera particular puede apropiárselos. Las Mingas ponen en evidencia la madurez de los pueblos. La disciplina, la capacidad de actuar en comunidad, la humildad, el aporte del esfuerzo individual máximo para un logro colectivo, la conciencia de que lo común supera lo particular, pero que cada esfuerzo particular es esencial, constituyen elementos que ponen en evidencia la cualidad ejemplar y ejemplarizante de una Minga. (ACIN, 2008)

El Buen Vivir es el fundamento del pensamiento de los pueblos indígenas que emana de una relación armónica y equilibrada entre los seres humanos y la Madre Tierra. Por esto no admite el dominio ni la destrucción de los bienes comunes. Contrariamente a la función del estado-nación, "ordenamiento jurídico que tiene como finalidad general ejercer el poder soberano sobre un determinado territorio y al que están subordinados de forma necesaria los individuos que le pertenecen" (Bobbio, 1989), que ha intensificado la implementación de un modelo extractivista transnacional que de hecho está destruyendo la naturaleza (Zibechi, 2010).

De igual forma, el Buen Vivir como categoría establecida no es un concepto terminado ni cerrado, es como la vida en comunidad, como las relaciones cotidianas, como debería ser el

carácter de las costumbres: reproductivo, constructivo y en transformación según la necesidad común y el contexto. Es decir, opuesto a lo que impone el hermetismo del modelo económico transnacional con las políticas de despojo y explotación. De esta manera,

[...] queda en claro, por lo tanto, que el Buen Vivir es un concepto plural (mejor sería hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”) que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Como plantean los zapatistas, la tarea es construir un mundo donde caben todos los mundos, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor. (Acosta, 2013)

***Wët wët fxi`zenxi* como horizonte del pueblo Nasa**

El Buen Vivir más allá de un concepto visibilizado recientemente, es una práctica cotidiana que intenta tejerse desde las comunidades con la Madre Tierra y que se va transformando según las dinámicas comunitarias y los contextos históricos. De esta manera, el Buen Vivir para el pueblo Nasa desde el norte del Cauca, así como se ha nombrado en Bolivia y Ecuador, es el *Wët wët fxi`zenxi* (Buenos Vivires), que en el idioma Nasa Yuwe significa:

(vivir y estar bien, convivir en alegría) y recoge las orientaciones de un modo de vida armónico entre todos los seres de la vida. [...] La oposición, lo que hace daño al *Wët wët fxi`zenxi*, es el capitalismo, el mal vivir, que degrada el corazón humano y rompe las relaciones en la comunidad. (Tejido de Educación ACIN, 2014)

Para dar cuenta de la experiencia comunitaria y la práctica *Wët wët fxi`zenxi* es necesario reconocer breves rasgos del camino ancestral que venía tejiendo Buenos Vivires desde los pueblos indígenas del Cauca, que contiene por lo menos cuatro momentos históricos:

La etapa de la resistencia, liderada por la Cacica Gaitana en el Siglo XVI con la lucha armada (Conquista Española), por Juan Tama y Manuel de Quilos- Ciclos en el Siglo XVII a través de la negociación (Colonia Española) y por Manuel Quintín Lame en los Siglos XIX y XX con el despertar de la consciencia y las acciones de hecho (Periodo Republicano). La etapa de recuperación reconocida por las tomas de tierras lideradas entre indígenas y campesinos con el lema "Tierra para la gente" y el nacimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca- CRIC el 24 de febrero de 1971, logrando una de las reformas agrarias más reconocidas en América Latina y la más grande en la historia de Colombia.^[5] La etapa de la autonomía, motivada por el Padre Álvaro Ulcué Chocué desde Toribío Cauca en la década de los 80, con la creación de los proyectos comunitarios en la zona norte del Cauca, sigue siendo una de las experiencias prácticas. La etapa de la alternativa, sembrada desde el Congreso Indígena y Popular realizado en el 2004 cuando cerca de 60 mil personas principalmente indígenas del Cauca caminamos hacia Cali, llamando a la unidad de los pueblos para rechazar la agresión sistemática a través del TLC con EEUU, la reforma constitucional y para reclamar el respeto a la vida. (Tejido Comunicación ACIN, 2009)

En ese camino, vale la pena enfocarse en las dos últimas etapas en las que consideramos se venía fortaleciendo claramente el *Wët wët fxi`zenxi* desde las formas de organización política propia y las acciones colectivas internas y externas. Después de las grandes recuperaciones de tierra que se realizaron en el Cauca, reconocidas como una de las reformas agrarias más extensivas y eficientes en Colombia,^[6] se inició un proceso de

autonomía con el fortalecimiento de la autoridad tradicional y sus distintas formas de organizarse. Pero, más allá de estas estructuras organizativas, lo fundamental para la búsqueda de autonomía, fue la recuperación de la Asamblea como máxima instancia de decisión comunitaria colectiva,^[7] y la Minga como acción colectiva dentro del territorio. Sin Asamblea ni Minga comunitaria, no sería posible la defensa ni cuidado de nuestras territorialidades. Además de los Cabildos indígenas,^[8] que funcionan como autoridad de cada uno de los resguardos (territorios recuperados), y que son conformados por hombres y mujeres de base que forman un cuerpo comunitario elegido colectivamente y sin remuneración económica; tenemos los Planes de Vida o proyectos comunitarios que recogen los sueños colectivos plasmados en apuestas concretas para la pervivencia en los territorios; y los Tejidos de Vida como instrumentos técnicos operativos para priorizar y articular el trabajo político organizativo en diversos ámbitos territoriales puntualmente en la década del 2000 desde ACIN.

Simultáneamente a este proceso político organizativo propio, se iban restableciendo y recreando los *Tul*, huertas comunitarias en las que se siembra para garantizar la alimentación y la salud propias y los excedentes se comercializan en las localidades; los trueques, donde las comunidades de los climas fríos se encuentran con los de clima caliente para intercambiar alimentos; el Banco de Semillas, mecanismo para que las y los agricultores guarden las mejores semillas de cada cosecha para garantizar las próximas siembras; los fondos rotatorios, con los que se asocian varias familias para trabajar en proyectos agrícolas, ganaderos, productivos y de industrialización; y las tiendas comunitarias, encargadas de la comercialización de los productos para generar recursos que sustenten los Planes de Vida.

En síntesis, las anteriores formas comunitarias que veníamos recreando – sumadas a otras que no alcanzamos a nombrar – venían renovando el camino del *Wët wët fxi`zenxi* como constitutivo del pensamiento Nasa que expresa: “la palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte”; es decir, hacer práctico el discurso del Buen Vivir. De esta forma, las comunidades en medio de la agresión permanente y la guerra continua, venían haciendo lo posible para caminar estos ocho principios que Hugo Blanco Galdós nombra y que nosotrxs recopilamos para el *Wët wët fxi`zenxi*:

Amor por la Madre Tierra y mandato de preservación, protección, porque es SAGRADA, 2. Economía y condiciones materiales supeditadas a la vida. La vida es sagrada, no la “economía”, no la acumulación, 3. Arraigo en la memoria y el pasado, en recordar y aprender de las experiencias y en la sabiduría de mayores, a la vez que compromiso con el futuro (7 generaciones futuras). El presente es un momento. Reapropiando y reelaborando, 4. Lo colectivo y lo comunitario: forjadores de comunidad, 5. Vivir Bien. Tener para ser. Lo sagrado es el disfrute de la vida en armonía. La sabiduría es el legado y recurso mayor. Vivir la sabiduría. Acumular no es un valor sino una equivocación, 6. Mandar obedeciendo. La autoridad está en el colectivo y en el debate. No se delega la representación, 7. Democrático y participativo. Contrario al poder. Ámbitos de debate y reflexión colectiva. Los desacuerdos y diferencias son bienvenidos. Escuchar es un privilegio, una oportunidad. No se trata de acumular saberes como mercancías sino de compartirlos y construirlos colectivamente. Desprecio por las jerarquías, 8. Amor por la diversidad.

(Pueblos en Camino, 2013)

El *Wët wët fxi`zenxi* es por lo tanto una teleología, una búsqueda colectiva permanente, en el contexto cambiante y pleno de contradicciones y exigencias internas y externas. Lo anterior, obviamente, quiere decir que las relaciones comunitarias no son armónicas, aunque lo que se busca sea precisamente la armonía y el equilibrio entre hombres y mujeres y con *Uma Kiwe*. La dinámica de estas relaciones otras, por lo tanto, está atravesada por factores externos como la guerra, el despojo, el desplazamiento, las leyes que favorecen a las transnacionales, la propaganda mediática, entre otras. Igualmente, se ven afectadas por contradicciones y pugnas internas que son difíciles de abordar cuando las autoridades indígenas y sectores de la misma comunidad se han dejado capturar por la ambición y la codicia del capital. Es difícil hablar de Buenos Vivires en medio de la guerra y dentro de territorios que están siendo reconfigurados por la mafiosidad y extractivismo capitalista de acumulación. Aun así, existimos, re-existimos y queremos pervivir, y por eso, en medio de la muerte, los Buenos Vivires se convierten en horizontes concretos para defender la vida toda.

Buenos Vivires de cara al desarrollo

Existen contradicciones y contraposiciones entre las culturas indígenas que reivindican y luchan por el Buen Vivir y la cultura occidental que impone el desarrollo desde los estados para beneficio de las transnacionales y de las élites económicas nacionales. El desarrollo definido “unas veces como un estado, otras un proceso, relacionados ambos con las ideas de bienestar, de progreso, de justicia social, de crecimiento económico, de expansión personal, e incluso de equilibrio ecológico” (Rist, 2002: 19), fue una categoría creada en 1949 cuando el presidente Truman lanzó el Plan Marshall, en particular el punto IV, para

transferir ciencia y tecnología a los países “pobres” y “atrasados”.

Al mismo tiempo, se hizo necesario crear el subdesarrollo como oposición al desarrollo para consolidar la dicotomía perfecta que les permitiera ejecutar sus planes. También establecieron el “subdesarrollo” como un estado de carencia, más que como el resultado de circunstancias históricas, y a los ‘subdesarrollados’ como pobres sin preguntarse por las razones de su indigencia”, de modo que, según este argumento, “se hace del crecimiento y de la ayuda – concebidos en términos tecnocráticos y cuantitativos – la única respuesta posible” (Rist, 2002: 94). En realidad, lo que se buscaba era acceder a mercados, invertir capital y explotar materias primas y pueblos a nombre del “progreso” y del “bienestar” de los países empobrecidos. Con este objetivo estratégico en mente, no se cuestiona la razón de la pobreza ni el motivo por el cual los llaman atrasados en referencia a EEUU y Europa. En coherencia con este propósito estratégico, “Truman no dudó en anunciar un programa de ayuda técnica que iba a suprimir el sufrimiento de esas poblaciones, gracias a la actividad industrial y al aumento del nivel de vida” (Latouche, 2007: 11).

Como se ha planteado hasta el momento, el sentido del Buen Vivir está arraigado a la colectividad y a la búsqueda de una relación armónica con la naturaleza. Esto no significa que las comunidades pretendan un modelo totalizante, pues,

Es cierto que bajo el concepto de Buen Vivir hay aspectos compartidos, también hay divergencias en algunos énfasis. Pero esto es perfectamente entendible ya que responde a diferentes contextos culturales, históricos y ambientales. Por lo tanto no es una propuesta esencialista. A su vez, hay muchas coincidencias a partir de lo que podríamos definir como Mal Vivir, es decir, lo que no se quiere. En ese sendero es clave la ruptura con la

ideología de progreso. El Buen Vivir propone un “*desacople*” entre la calidad de vida y el progreso, y su expresión actual en el desarrollo económico. [...] El Buen Vivir, por estas razones, debe construirse desde concepciones de relacionalidad, antes que de una dualidad naturaleza / sociedad. (Gudynas y Acosta, 2011: 109)

Teniendo en cuenta el sentido y la práctica que venía transformándose en el *Wët wët fxi`zenxi* como apuesta por el Buen Vivir desde el norte del Cauca, consideramos que los conceptos y las prácticas que lo definen, ponen en jaque las ideas de desarrollo, ya que,

en muchas cosmovisiones indígenas no existe un concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal, como sucesión de estados anteriores y posteriores. No se defiende una visión de un estado de subdesarrollo a ser superado, y tampoco la de una meta de “desarrollo” a ser alcanzado, forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la naturaleza. [...] Tampoco hay una concepción de la pobreza como carencia de bienes materiales o una de riqueza entendida como su abundancia. En otras palabras, el Buen Vivir cuestiona la validez de la idea misma de progreso [...]. (Gudynas y Acosta, 2011: 105)

A partir de la complejidad de las relaciones comunitarias y el carácter armónico que se busca entre hombres y mujeres y con la naturaleza, y del hecho de que en la práctica hay conflictos, contradicciones y pugnas alimentados por intervenciones externas, pero también por circunstancias internas como intereses de poder individual, se ha facilitado el objetivo estratégico del desarrollo (ver arriba) y así, la captura estatal de las organizaciones indígenas, como la ACIN, y de sus comunidades. Las promesas de ese “progreso”,

“bienestar” y “desarrollo” que aparentemente las sacará de la “pobreza” y del “atraso” en un contexto adverso caracterizado por la guerra, la dependencia y el empobrecimiento crecientes, generan confusión y cooptación. Cooptación que cada vez se hace más patente porque, por ejemplo, desde el Estado entregan prebendas para que las organizaciones y procesos entren en ciclos entre las luchas de las movilizaciones y las mesas de negociación con representantes del gobierno, bajo la agenda reivindicativa del Estado. Sin mencionar las políticas asistenciales que con numerosos proyectos están volviendo dependientes a las comunidades de base. Pero no entrar en la lógica del desarrollo, se paga con violencia o con exclusión de recursos y programas asistenciales.

Así sucedió con la movilización más grande que se realizó en el 2008 con el liderazgo de la ACIN, llamada Minga de Resistencia Social y Comunitaria, la cual terminó en una instalación de mesas y comisiones que en la práctica, hasta hoy no han respondido a las exigencias estructurales del movimiento, como el rechazo a los tratados de libre comercio (Rozenal, 2009). El régimen logró neutralizar la resistencia y condicionar las movilizaciones, al grado que la ACIN excluyó el punto fundamental de su agenda, los tratados de libre comercio. A partir de ese cambio de agenda, las autoridades indígenas están trabajando de la mano del gobierno para someter los territorios autónomos a la economía del “libre comercio”, a través de un sinnúmero de proyectos de encadenamiento productivo promovidos por agencias e instituciones como el Banco Mundial, Naciones Unidas y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo (USAID),^[9] que siguen entrando a nombre de la paz. Once años más tarde, vemos más difícil la lucha desde las organizaciones indígenas frente al Estado. Por ejemplo, acaba de verse con la Minga del Suroccidente que paralizó la vía Panamericana por 26 días y finalmente la dirigencia indígena y campesina levantó el paro aceptando la promesa en recursos económicos; un acuerdo que no desestabiliza ni pone en jaque las políticas

estructurales que están matando la vida en los territorios con todo tipo de extractivismos y con el asesinato de líderes y líderes sociales que han optado por estar al margen del desarrollo y el progreso prometido.^[10]

Quizá el resultado más determinante de la guerra y particularmente de esta cooptación es que las autoridades indígenas más visibles han puesto sus intereses individuales por encima de los principios constitutivos del *Wët wët fxi`zenxi*. El mandato comunitario, como se ha señalado, promueve una relación armónica y equilibrada con la Madre Tierra, supeditando la economía a la vida. En la actualidad y contrario a este mandato, se supedita el equilibrio y armonía con la Madre Tierra a la acumulación económica que se ha convertido en la medida esencial de la gestión en la mayoría de organizaciones indígenas, desde el ámbito más local hasta el más global.

Lo que se evidencia hoy en el norte del Cauca indígena, no parece ser exclusivo de este proceso, ya que se observa también, por ejemplo, en los gobiernos progresistas de la región, en las políticas que a nombre del desarrollo se enfocan hacia la explotación de los territorios y el saqueo de los bienes comunes; la aplicación de legislación que beneficia al capital transnacional; la propaganda mediática que rompe con los imaginarios comunitarios para el Buen Vivir; y todo tipo de mecanismos de cooptación orquestados para insertar a las comunidades al modelo económico transnacional. Para lograr este objetivo, estratégicamente se promueve en el discurso progresista o indigenista, la protección al ambiente y a los derechos de los pueblos indígenas, pero este discurso queda desenmascarado al menos en tres ámbitos:

la legislación ambiental somete decisiones sobre protección a intereses extractivistas y le da prelación a estos; la falta de titulación de territorios

indígenas es dramática y con ello, la desprotección de territorios y comunidades sujeto de la misma y la falta de respeto a la aplicación de la consulta previa, un derecho a la vez que una obligación de Estado. (Rodríguez, 2014)

Consecuentemente, en la experiencia reciente del proceso indígena del Norte del Cauca, lo que queda en evidencia de los discursos de los estados y sus gobiernos como consecuencia del proceso de cooptación y distorsión del *Wët wët fxi`zenxi*, es que las políticas de desarrollo para el “bienestar” y el “progreso”, justifican no sólo la explotación de las personas sino también la destrucción de la naturaleza para que las transnacionales acumulen. Sumado a esto, es notorio también que en los territorios, particularmente indígenas, donde están ubicados en su mayoría los recursos naturales, el desarrollo que se ha implantado en realidad, “[...] es una empresa que pretende transformar en mercancía la relación de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Se trata de explotar, de ponerle un valor, de sacar ganancia de sus recursos naturales y humanos” (Latouche, 2007: 22).

A manera de reflexiones en caminho

Aunque el espíritu del Buen Vivir, o del *Wët wët fxi`zenxi* para los Nasa, es una propuesta ética filosófica-práctica que determina las relaciones entre comunidades y la naturaleza; que requiere supeditar la economía a la vida; que necesita soldar la escisión entre lo político, lo social, lo económico; y que precisa recuperar el equilibrio natural interrumpido por el extractivismo, no se puede examinar sin reconocer que los pueblos indígenas están simultáneamente sometidos por y resistiendo al modelo económico transnacional. En ese contexto, es necesario conocer y entender cómo funcionan de manera concreta las estrategias de dominación y explotación que se imponen, para lograr resistencias y

alternativas.

Asimismo, es inevitable admitir que como resultado de la conquista y del despojo sistemático que vienen sufriendo las culturas indígenas, debe reiterarse que, en la práctica, el Buen Vivir no es un ideal de sociedad legado de los ancestros, precisamente porque, de una parte, los antagonistas de las luchas indígenas han ido cambiando a través de la historia y de otra, el Buen Vivir es, en principio y por principio una teleología en construcción colectiva y comunitaria permanente, y por tanto, nunca puede ser una receta de sociedad ideal planteada desde vanguardias o desde iluminados mayores. Es decir, que en la actualidad hay que reconocer que forjar la vida en plenitud, en alegría, en equilibrio y en armonía con el territorio impone enfrentar desafíos complejos y poderosos en un contexto caracterizado por la guerra del capital transnacional contra los pueblos (Cáceres, 2014).

Del mismo modo, es necesario evaluar, valorar y validar el camino recorrido por la ACIN, para retomar los mandatos colectivos y reestablecer las luchas transformadoras, que hoy están distorsionadas por las promesas de desarrollo y progreso. Por ello, urge reconocer los errores que se han cometido imponiendo proyectos e iniciativas que están desdibujando otras formas de economía que convierten los territorios en mercancía transnacional. Se requiere tener claridad política de lo que significa el Buen Vivir y defender el territorio como hijas e hijos de la Madre Tierra y no como dueños de ella. De allí la necesidad de abordar rupturas, contradicciones y dificultades que desde las mismas comunidades resultan incoherentes con los mandatos comunitarios, pero fundamentalmente alimentar la consciencia que fomente una lucha y resistencia para la libertad de los territorios.

De otro lado, tampoco se puede negar que los principios y los ideales del Buen Vivir que

aparecen en los discursos que lo presentan de manera romántica e idealizada como la alternativa al capital, tienen un toque de utopía que choca con los desafíos prácticos del contexto global y con la propia concepción y práctica del Buen Vivir desde los pueblos indígenas. Esa utopía, desdibuja y distorsiona el Buen Vivir que hace referencia a formas de vida otras que perviven con un potencial emancipador práctico hacia el futuro y son “la base para que las culturas indígenas puedan resistir más de 500 años de colonización y explotación. El Buen Vivir, por último, ofrece una orientación para construir colectivamente estilos distintos y alternos al progreso material” (Acosta, 2013).

Así como el Buen Vivir no es una receta en la experiencia contradictoria y dinámica de la ACIN, autores como Latouche proponen 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” al desarrollo económico, y que, además, “[...] el objetivo de la buena vida se declina de múltiples maneras según los contextos en que se inscribe. En otras palabras, se trata de reconstruir (¿encontrar de nuevo?) nuevas culturas [...]” (2007: 66). El decrecimiento entendido como una receta de Latouche, sería una teoría insuficiente, porque, por ejemplo, puede leerse como que propone que todos en cualquier contexto y proceso, disminuyan el consumo y produzcan de manera controlada y racional, para respetar el clima, los ecosistemas y los propios seres humanos, como si las comunidades y los países empobrecidos también consumieran y produjeran en la misma magnitud que los países ricos. Esta interpretación frente a los Planes de Vida de la experiencia de la ACIN, resultaría incomprensible.

Además, la propuesta de decrecimiento también es lineal, progresista y enfocada a la economía de medición, lo que rompe también con otras cosmovisiones como las indígenas, donde la economía está supeditada a la vida y no al contrario, como es el caso con el

capital. La flexibilidad de la concepción y práctica del Buen Vivir, tienen un límite concreto en la medida en que el “Buen Vivir plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta, 2013).

Finalmente, reconociendo que los pueblos indígenas no son la repuesta, pero que sus fundamentos son esenciales para la pervivencia del planeta, cabe ratificar que,

nuestro compromiso es convertir nuestros principios en saber, en camino y en futuro para defender la vida. Tener la esencia del saber ancestral no significa saber y tener soluciones para todo. Significa seguir aprendiendo, construyendo y tejiendo desde lo indígena con otros pueblos y procesos organizativos. Los fundamentos del saber ancestral, únicamente sirven cuando se renuevan ante los desafíos del presente, no cuando nos encadenan nostálgica y autoritariamente al pasado. Los principios de nuestras raíces, como el tejernos a la vida y reconstruir el equilibrio y la armonía solamente tienen validez en tanto nos sirvan para reconocer y tirar las máscaras y las cadenas. Ser indígenas, originarios, de la tierra, es ser futuro, libertad, propuesta, desde las raíces, hacia la libertad en armonía. (Tejido de Comunicación, 2012)

ENSAIO FOTOGRAFICO: HILVANANDO AUTONOMÍAS: DISCURSOS DE LOS

BUENOS VIVIRES DESDE PIOYÁ, CAUCA

Edwin Andrés Rodríguez Pipicano

Ángela María Muñoz Gutiérrez

Jorge Mauricio Escobar Sarria

Grupo de Investigación de Comunicación y
Cambio Social, Universidad Autónoma
de Occidente, Cali

Así como los buenos vivires proponen caminos para alcanzar una vida en armonía, también anidan en sí mismos la identidad, la autonomía y la fuerza de los pueblos indígenas latinoamericanos; y aquí, particularmente podrá aproximarse a una mirada desde la realidad de la comunidad indígena Nasa de Pioyá, Cauca - Colombia. Reconocerse para resistir es un acto político y colectivo que hombres y mujeres indígenas de esta comunidad han apropiado en sus estilos de vida: en su sentir, en su pensar y en su actuar. Su identidad les permite construir y parir memorias para resistir contra el olvido, al tiempo que tejen en el presente, un camino con huellas que les depara su devenir; la autonomía los hace dueños de su propio orden, su cosmovisión y plan de vida y los hace conscientes de su territorio y de su organización social; su fuerza les permite pervivir e imaginar, pero sobre todo descolonizar, descivilizar y colectivizar a favor de la vida en comunidad y en contra de los sistemas opresores "modernos" y "capitalistas" que socavan hasta exterminar, los recursos naturales, humanos y sociales. Las fotos de este ensayo visualizan prácticas comunitarias, tradicionales y/o de resistencia. Se tomaron en el contexto de una invitación extendida por las autoridades ancestrales de la comunidad a una delegación internacional compuesta por mujeres indígenas Pankararu (Brasil) y (Guatemala), junto con colegas de la Universidad

Autónoma del Occidente, Cali, la Universidad Federal de São Paulo y la Universidad de Leeds. La visita se llevó a cabo en octubre del 2018.







Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

<http://www.revistaperiferias.org>