

# Buen vivir y autonomía en territorios indígenas latinoamericanos

*Buen vivir: lenguaje, creatividad y criticidad*

Salvador Schavelzon

Thea Pitman

| Brasil | Reino Unido |



Escuela de lengua indígena, comunidad Kariri-Xocó, Alagoas, 2019.

Foto: Tiago Tao



'Wët wët fxi'zenxi, arte callejera, Toribío, Cauca, 2016. Foto: Corrosive

Casal'

**D**urante 2018, un grupo heterogéneo de personas, incluyendo comunidades

indígenas ubicadas en el noreste de Brasil y el suroeste de Colombia pertenecientes a grupos semi formales del tercer sector que trabajan con un enfoque principal en el empoderamiento indígena y grupos de universidades en el Reino Unido, Brasil y Colombia, se unieron para trabajar en una 'red de investigación', proyecto que proponía explorar las formas en que el discurso del 'buen vivir' estaba circulando en las comunidades indígenas

en cuestión. En Colombia, el proyecto involucró a las comunidades Nasa del norte del departamento del Cauca, particularmente en el territorio indígena autónomo de Pioyá, además de la iniciativa de comunicación y acción Pueblos en Camino y la Universidad Autónoma del Occidente (UAO) en Cali. Desde Brasil, participó una red de comunidades indígenas de los estados de Bahía, Sergipe, Alagoas y Pernambuco, entre otros. Adicionalmente, los Pankararu, Kariri-Xocó, Karapotó Plak-ô, Tupinambá de Olivença y varias comunidades Pataxó del sur de Bahía, trabajaron junto con la ONG Thydêwá (ubicada en Bahía) y la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Finalmente, en el Reino Unido el proyecto involucró a académicos de las Universidades de Leeds y Bristol y fue apoyado por el Fondo de Investigación de Desafíos Globales ('Global Challenges Research Fund') del Consejo de Investigación de Artes y Humanidades (Arts and Humanities Research Council) iniciativa que busca alinear sus prioridades de financiamiento de investigación con las de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU.

El tema del 'buen vivir' fue sugerido originalmente por la ONG y adoptado por otros involucrados en la red como un área donde la investigación podría llevarse a cabo en conjunto con iniciativas comunitarias existentes para promover valores, creencias y prácticas autóctonas; iniciativas que son particularmente importantes dado los contextos políticos tan volátiles en ambos estados-nación que amenazan seriamente la supervivencia de esas comunidades y sus propuestas alternativas para la organización social humana y la relación con su medio ambiente local ([Colombia](#); [Brazil](#)). Tales debates buscaron cuestionar críticamente el concepto del 'buen vivir' tras su cooptación en la última década por parte de los gobiernos de otros estados-nación de la región (Ecuador y Bolivia), y su creciente cooptación por parte de políticos, tanto en Colombia como en Brasil, así como por otros actores no-indígenas, como, por ejemplo, la iglesia católica en Brasil (para un contexto más completo, consulte Schavelzon, también en esta edición). La red de investigación también buscó investigar lo que está en juego en la potencial confluencia del entendimiento indígena sobre sustentabilidad, que es parte integral del 'buen vivir' y la promoción de arriba hacia abajo de la sustentabilidad como algo alcanzable dentro del marco de desarrollo patrocinado por las Naciones Unidas a través de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (para obtener más detalles, consulte Almendra y Rosental, también en esta edición).

De este modo, el proyecto patrocinó una serie de eventos en las comunidades indígenas involucradas, así como tres simposios internacionales para compartir conocimientos y perspectivas entre tantos miembros de la red como fuese posible. La intención de los eventos en verdad era darle espacio a la investigación liderada por las comunidades indígenas mediante el uso de fondos para la realización de eventos y/o proyectos, que serían ejecutados de todas formas y que podrían proporcionar foros adecuados para la discusión del 'buen vivir' y términos relacionados. Para la ONG Thydêwá, por ejemplo, el 'buen vivir' se convirtió en un tema transversal que se abordaba en prácticamente todos sus proyectos durante el 2018, desde las discusiones diarias de su red de Puntos de Cultura Indígena y su red de mujeres indígenas (Pelos Mulheres Indígenas), hasta en proyectos más enfocados en las artes y la cultura destinados a mejorar las relaciones entre las generaciones mediante el intercambio de memorias y conocimientos (Memoria Viva) y crear arte electrónico indígena (Arte Eletrônica Indígena). Para Pueblos en Camino, el financiamiento se usó para patrocinar una amplia gama de eventos, la mayoría de los cuales se centraron en la concientización y/o la movilización política sobre cómo practicar el 'buen vivir' en comunidades indígenas autónomas en el contexto de una Colombia pos-Acuerdos de Paz, o en temas específicos como el impacto sobre seres humanos y el medioambiente por parte de la represa Hidroituango.

En lo que quiero centrarme aquí es la importancia del lenguaje - tanto en el uso de terminología específica en los idiomas europeos dominantes, como en el uso de idiomas indígenas *per se*-entendiendo el factor lenguaje como un componente esencial en abordajes críticos y creativos para el 'buen vivir' que busca evitar la cooptación. La comunidad Nasa tiene una larga historia de resistencia a la cooptación por parte del estado y una de las características de esto se evidencia, no solo por la conservación de su idioma indígena, el Nasa Yuwe, sino por su determinación en usar el castellano de tal manera que resista la fácil asimilación por las estructuras dominantes. Esto es evidente en la división que hace la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca de sus diferentes 'grupos de trabajo' en 'tejidos', un término deliberadamente incómodo con respecto a su relación con estructuras organizativas estándares, pero que se posiciona como específicamente indígena a través de su referencia a la tejeduría, un elemento enormemente importante en la vida cultural Nasa. El uso de términos inusuales y neologismos como 'pervivir'/'pervivencia' y 'sentipensar' también es importante de mencionar: aunque estos términos no son de origen

indígena, han sido adoptados como rasgos distintivos del léxico del discurso indígena en Colombia durante las últimas dos décadas. La expresión popular ‘caminar la palabra’ también da una idea de la autoconciencia en la comunidad Nasa con respecto a la importancia de las palabras y cómo estas pueden movilizar.

Cuando se trata de la discusión del ‘buen vivir’, el término usado en Nasa Yuwe es ‘wët wët fxi’zenxi’, que se traduce al castellano con mayor frecuencia no como ‘buen vivir’ sino como ‘buenos vivires’, un concepto plural. Es esta pluralidad que me parece crucial: siempre permite un espacio para que el ‘buen vivir’ sea algo más que esa parte que puede haber sido cooptada y absorbida por el discurso oficial. Como observó Vilma Almendra durante uno de nuestros seminarios internacionales, ‘creo que no hay un concepto ni una definición exacta ni concreta de lo que son los buenos vivires’. Más bien, los ‘buenos vivires’ son ‘iniciativas y prácticas que están más allá de lo institucional’; ‘No es una fórmula, no es un concepto cerrado, sino una práctica concreta que en un determinado momento tenemos que abrazar para poder sobrevivir’ (para más detalles, véase Almendra, 2017: 249-59).

En el caso de las comunidades indígenas en Brasil que estaban involucradas en la red de investigación, todas fueron declaradas oficialmente extintas por el gobierno brasileño hacia finales del siglo XIX. Se les motivó a asimilarse cultural y racialmente con otros grupos, a dejar atrás las creencias tradicionales y adoptar la fe católica, y a dejar atrás sus lenguas indígenas, ya que fueron educadas a través del portugués. Si bien, a lo largo de los últimos cien años, estas comunidades han logrado avances significativos en la reafirmación de sus identidades indígenas y en la demarcación oficial de sus territorios, en la mayoría de los casos era demasiado tarde para rescatar sus idiomas. No obstante, hay evidencia de una ‘reinención’ lingüística que está ocurriendo actualmente en algunas de estas comunidades. Las más estudiadas hasta la fecha son las comunidades Pataxó en el sur de Bahía/norte de Minas Gerais y su (re)creación de la lengua Patxohã (para más detalles, consulte Bomfim y Franchetto). Pero dentro de la red de investigación, los Kariri-Xocó también participan en un proceso similar para resucitar/reinventar creativamente la lengua Dzubukuá Kipeá. Tienen una escuela de idiomas para niños en la comunidad y también usan Whatsapp como un medio para distribuir listas de palabras y otros materiales a adultos interesados en desarrollar sus habilidades lingüísticas. Un resultado clave de la red de investigación ha sido la identificación de esta práctica como un ejemplo concreto de ‘buen vivir’ – de

'kanewiá' en Dzubukuá Kipeá - y comenzar a buscar formas de apoyar este proceso de empoderamiento de la comunidad a través de la 'retomada' (re apropiación) lingüística.

*Foto de capa: Ensayo Discursos de los buenos vivires desde Pioyá, Cauca*

---

## **BUEN VIVIR Y AUTONOMÍA EN TERRITORIOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS**

**Salvador Schavelzon**

### **Balance de 40 años de política indígena en América Latina**

**E**l avance impetuoso de las luchas indígenas, en las últimas décadas, coincide en los

países latinoamericanos con el proceso abierto con la democratización ocurrida en la mayoría de sus países. En este momento, a partir de la década de 1980, la necesidad de nuevos derechos y consolidación de territorios se establece como una de las agendas pendientes para la clase política. La política de subordinación, etnocidio, asimilación forzada o gradual, se revertía visiblemente en la opinión pública "progresista" y más allá, abriendo posibilidades políticas que se expresarían en la legislación estatal de la mayoría de los países, en sintonía con el trabajo que se impulsaría desde instancias de las Naciones Unidas.

En el territorio, el hostigamiento y saqueo continuaría o incluso se reforzaría. Pero el mismo no sería ya naturalizado o visto como inexorable, al menos para buena parte de la opinión pública y en especial para las propias comunidades que encontrarían herramientas nuevas para evitar el etnocidio, organizándose y encontrando aliados, donde antes sólo cabía desplazarse o aceptar la lógica de subordinación al capitalismo y su dinámica de expansión e incorporación con explotación.

En esta época, los pueblos indígenas serían vistos como poseyendo formas de vida con derecho a ser preservadas, y los gobiernos comenzarían a reaccionar en esa dirección, al menos formalmente, al mismo tiempo en que la organización indígena se establecía firmemente hacia fuera de las comunidades, con canales de interlocución con el restante de la sociedad. En esta misma época, surgía el “tercer sector” que sería permeable a la agenda indígena, y desarrollaría un trabajo de formalización jurídica de derechos relativos a esta categoría de personas y grupos, hablando así en la lengua de los blancos y codificando en el lenguaje de las instituciones reivindicaciones que buscarían reconocer y preservar formas de vida y resabios de antiguas civilizaciones diezmadas y desarticuladas por el mundo moderno.

Un nuevo sentido común que dejaba atrás la idea de necesidad de llevar progreso a poblaciones que carecerían de todo, se expresaría en estructuras jurídicas, políticas públicas y tratamiento del tema en la prensa. Mientras se desarticulaban las viejas lógicas sociales que estaban por detrás del modelo de bienestar, la producción fordista y la sociedad de clases o de masas, junto con el avance neoliberal sobre subjetividad y vida, habría lugar para que un mundo de diferencias y formas autónomas desvinculado del capitalismo, pero que operaba en su marco con poder simbólico de cuestionar su lógica fundamental, encuentre una manera de subsistir en la época de desmoronamiento de la soberanía nacional y las bases ideológicas de la modernidad.

La poderosa metáfora del progreso, desarrollo, civilización prevalece en la sociedad latinoamericana y su clase política pero, formalmente, los pueblos indígenas se verían depositarios de una aceptación contraria a la que primara en los siglos anteriores desde la colonización. El derecho a existir favorecería el avance en la búsqueda de autonomía, la garantía de la propiedad colectiva de sus territorios, y la autorización para sistemas de

derecho y salud alternativos. Los pueblos indígenas se dispondrían a crear expresiones culturales inspiradas en rituales y estética tradicional, destinados a esa sociedad dominante que ahora los aceptaría y consumiría como productores de contenido cultural.

En la medida en que el mundo colapsado de la industrialización y promesas de la sociedad burguesa encallaban, la existencia de los pueblos indígenas mostraba su vigencia en algunos lugares como los Andes, con sus dinámicas comunitarias activas, o en la Amazonía, con la resistencia en formas de vida todavía ligadas a la selva. Estas resistencias y alternativas también mostraban cierto brillo desde la lógica de una nueva sociedad donde nuevas formas de vida tendrían lugar también en la reformulación de la imaginación de izquierda. Mucho más que la cada vez más lejana posibilidad de reorganizar un movimiento obrero o esperar la vuelta del Estado, y su presencia salvadora, se trata especialmente de entender búsquedas comunitarias más allá del Estado, al margen de la reproducción de la sociedad que operó, en los siglos anteriores, el proceso civilizatorio y de colonización de territorios, llevando las formas de vida indígena al confinamiento o desaparición.

En esta nueva época, la mayoría de las veces el reconocimiento de las reivindicaciones indígenas se daría en los moldes multiculturales de quien incluye mientras no interfiera en los asuntos comunes. Inclusiones limitadas, marginalizadoras, como si se los incluyera sólo cuando diezmados se los evaluaba inofensivos. Lo cierto es que el capitalismo industrial y un neoliberalismo comandado por grandes corporaciones y la lógica de la competencia y valorización capitalista entrando en cada vez más instancias de la vida y territorios seguiría en pie. Su crítica y agotamiento, sin embargo, operarían en la opinión pública y las modificaciones estructurales de gobiernos en momento de redefinición.

La vigencia del capitalismo, conviviría con un cambio de visión, que dejaría atrás la tradicional recuperación folclórica de poblaciones entendidas como del pasado, con la inevitable aceptación de los pueblos indígenas como actores políticos contemporáneos. Como piedra en el zapato del neoliberalismo, o incluso como parte del mismo, dado que lo indígena no estaría exento de contradicciones e hibridez con la nueva sociedad, lo cierto es que las luchas indígenas tendrían crecimiento y viabilidad en las nuevas coyunturas, que en América Latina se traduciría en reformas estatales y cambios constitucionales que grupos indígenas con aliados sabrían aprovechar para exigir un cambio en la forma como el Estado

los conceptualizaba.

Los responsables de este cambio fueron los propios pueblos indígenas que resistieron al ataque militar; así como al avance de la frontera económica con expulsión o destrucción de sus recursos, ciclos y lugares de vida. Defendiéndose de un amplio repertorio de formas de usurpación y amenaza de los mundos y sistemas de vida que no se adecuaban a la lógica del capitalismo y la civilización moderna, la lucha indígena aparecía con fuerza en el mismo momento en que parecía estar cerca de decretarse su desaparición.

El avance desarrollista y modernizador, que se creía definitivo, no se concretó y más bien su propia lógica se muestra endeble cuando en todo lugar se ven persistir modos de existencia alternativos, resistentes, en disputa. En las últimas décadas, las luchas de los pueblos indígenas se articulan con distintas resistencias que se visibilizan a partir de la década del 80. Nacen las grandes organizaciones históricas de pueblos y comunidades quienes desde la externalidad total con respecto a las instituciones sólo tienen a su alcance la movilización, en marchas que ocurrieron en varios países.

En la década del 90 empezaría a haber reflejos constitucionales del avance de la movilización indígena. La ONU, desde la Organización Internacional del Trabajo (OIT) marcaría el camino de incorporación de derechos de reconocimiento territorial y derechos especiales en las constituciones de países como Brasil, Argentina, Colombia, etc. La marcha indígena, como expresión de nuevos actores que se vuelven visibles para el centro del poder gubernamental, tiene reflejo para sistemas políticos que se muestran abiertos a incorporar reivindicaciones, principalmente cuando estas no afecten intereses económicos pero puedan capitalizarse como respuesta simbólica a un sector que tiene alta valoración entre la opinión pública progresista.

La influencia de esta agenda en procesos constituyentes o de reforma de la constitución, sin embargo, no impediría que la organización indígena continuara articulándose con cuadros venidos de la izquierda partidaria y revolucionaria de la década anterior, y poco a poco comenzaría a construir una irrupción que mostraría el encuentro de programas populares, grandes movilizaciones y la consolidación de alianzas entre los pueblos indígenas, intelectuales, sectores campesinos, movimientos sociales internacionales y nacionales,



sindicatos y población movilizada contra el neoliberalismo.

Gobiernos liberales incorporarían derechos indígenas sin incluir, sin embargo, dinámicas colectivas, comunitarias, o de autonomía, propias de los pueblos que se buscaba incorporar. En una segunda fase de movilización indígena, crítica de la forma en que los derechos fueron asimilados inicialmente, y con un foco en la consolidación de autodeterminación y territorio, poco a poco surgiría una nueva generación de luchas que ya no miraban exclusivamente al Estado como proveedor de políticas, títulos de tierra y bienestar. Grupos de los Andes y la Amazonia, el Chaco, la Patagonia e incluso en las ciudades, comenzarían a dar lugar a nuevas estrategias de resistencia y construcción de una territorialidad autónoma.

En la década del 90 el neozapatismo de Chiapas sería una referencia a la hora de pensar una política que traiga a colación los mundos alternativos en que pueblos no subsumidos al capitalismo y la modernidad se referían, y al posible encuentro de esos mundos mostrando la finitud de enfoques de orientación política y del pensamiento unilineal, homogéneos, jerárquicos y amoldados a las costumbres de la sociedad dominante y sus clases dirigentes.

Recuperando formas comunitarias que siempre tuvieron niveles de autonomía desarrollados, se desdoblaría un tipo de organización que evitaría la búsqueda de soluciones en manos del Estado, delegando autonomía y la posibilidad de un mundo no subordinado al mercado y el Estado nacional. En Chiapas y otros lugares, se construirían repertorios de reivindicación que incluían cosmología y formas de vida no modernas, como componentes movilizadores y auténtica presencia de la alteridad indígena en sus luchas.

Este nuevo momento de luchas indígenas, que incorporaba críticas a la forma en que la sociedad estatal no era capaz de entender las formas comunitarias y autónomas, se traduciría en una serie de reformas estatales relacionadas con la temática indígena. Después de una combinación de agenda multicultural con gobiernos liberales, que saldrían muy impopulares del poder, sería el momento de gobiernos de perfil popular y nacional, alcanzando la presidencia entre 1999 y 2005, y que adaptarían ahora a su modo las propuestas políticas para pueblos indígenas. Estos gobiernos tenían entre sus cuadros intelectuales y políticos, sectores de izquierda, de

ONGs, que a veces directamente fueron parte del consenso favorable al reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas labrado desde la década del 80. Una vez en el gobierno, sin embargo, esa posición no fue tratada como prioritaria y, más bien, fue postergada o abandonada por una agenda social que dialogaba con un sujeto electoral de masa, que garantizaría apoyo a cambio de medidas de perfil social, y que se tradujo en varios lugares como una explosión de acceso al consumo para población pobre.

El paulatino abandono de la alianza de la izquierda o el progresismo con las organizaciones indígenas, que al calor de la lucha encontró posiciones que enfrentaban la lógica estatal, paternalista, y buscó construir posibilidades de desarrollo autonómico, significó un fuerte choque político. En algunos casos como Bolivia y Ecuador, este choque se dio en un segundo momento, después de que los derechos tuvieran un avance en la constitución sin precedentes, en 2008 e 2009. Gobernando, mientras se vivía un momento de valor alto de *commodities*, que dio lugar a un programa de obras estatales de infraestructura y proyectos de minería que en algunos casos impactó territorios indígenas, creó una situación donde la ambigüedad inicial, de mantener paralelamente la agenda indígena y también la del desarrollo capitalista de países periféricos en busca de cualquier inversión, se transformó en la aceptación por parte de los progresistas del consenso conservador, capitalista, desarrollista como forma de gobierno.

De acuerdo con este contexto quedaría claramente demarcada una ruptura del movimiento indígena con los sectores progresistas que, fuera del Estado, habían contribuido con el consenso favorable para la introducción de sus derechos. La experiencia de gobierno fue entonces frustrante para las expectativas de avanzar en volver los derechos realmente efectivos. Después de una crítica al modo de incorporación de derechos que resultaría meramente declarativo, sin consecuencias concretas de la legislación introducida en los años 90, con el progresismo el movimiento indígena vuelve a encontrarse frente a un juego de elites políticos que los incluye sólo simbólicamente.

Frente a este escenario, y por la propia evolución de la lucha indígena, la autonomía sería la base para la continuación del camino. Puede verse como maduración después de que la vía estatal se mostrara traicionera. Los zapatistas llegaron temprano a la autonomía después de ver como progresistas y conservadores cerraban las puertas de los distintos poderes del

Estado a los acuerdos firmados para terminar con el conflicto. El congreso, la corte, la presidencia incumpliría promesas que los políticos se encuentran siempre abiertos para hacer a cambio de mostrarse de buen modo con esos pueblos que hoy considerable parte de la población reconoce en su derecho de existencia.

En Bolivia, después de llegar al gobierno e incluso protagonizar directamente, desde una bancada campesina indígena, la redacción de una constitución, la conclusión no sería diferente. Pueblos minoritarios, de selvas y bosques más alejados, están en el mismo lugar, sintiendo esa frustración y necesidad de construir autonomía para la defensa del territorio frente a la dinámica del poder local. A pesar de una histórica apertura del peronismo para la causa indígena, en argentina el kirchnerismo ignoró conflictos y demandas, que involucraba sus aliados en las provincias o emprendimientos petroleros y de minería que impulsaban.

Gobiernos al margen de la ola progresista, como Colombia, México y Perú, no mostraban una política diferente. El consenso del desarrollo enfrentó el Estado a los pueblos indígenas, generando una nueva serie de protestas, marchas y organización, que puede ser comparada con la emergencia de las décadas de 80 y 90, con las reivindicaciones de titulación territorial y nuevos derechos. Ahora se trataba de enfrentar una amenaza directa sobre territorios. Puede mencionarse el proyecto de Arco Minero en Venezuela, de entrega para concesiones de regiones inmensas sin tomar en cuenta la presencia de parques nacionales, reservas ambientales, territorios indígenas. En estos casos, la propaganda oficial ofrecía trabajo, desarrollo, crecimiento económico e inserción del país en la economía mundial.

La diferencia del progresismo no se daría en el plano de las grandes obras o avance de fronteras de agronegocio y minería, sino con como convivirían con secretarías o ministerios más afines a la defensa de derechos indígenas, aunque sea desde una visión vertical, multicultural, o clientelar, con ayuda social sin respeto a las diferencias y especificidades de la sociedad indígena. En Brasil, por ejemplo, la introducción de dinero y bienes en la fase de expansión de programas sociales durante el gobierno del PT, completaba el proceso de desestructuración de la sociedad nativa, junto a la llegada del capitalismo con obras, hidroeléctricas o monocultivo de soja y expulsión o desplazamiento de las poblaciones.

Después de la salida del progresismo, gobiernos como el de Bolsonaro en Brasil enfrentan

explícitamente las comunidades indígenas, aprovechando también la fragilidad de la política indígena del progresismo, alineados explícitamente con sectores empresarios con interés en las tierras. También Macri, en Argentina, se alinearía con la política chilena frente a comunidades mapuches, en que tanto progresistas como conservadores y liberales criminalizarían la protesta y defenderían la expropiación territorial con nombre de emprendimientos económicos.

Sin ambigüedad, Bolsonaro declararía que el verdadero indígena es el que se integra en la sociedad, volviendo a un consenso anterior a la democratización, pero también expresando un sentido común empresario que el progresismo dejó prevalecer en sus alianzas y lógica de gobierno. El fracaso del progresismo en encontrar un proyecto de desarrollo nacional que incluyera a los indígenas más allá de la retórica, daría lugar a una sinceridad de los intereses capitalistas sin que pueda establecerse un contraste con la política anterior, más allá de una tímida ambigüedad en términos de discurso político sobre el tema.

## **Autonomía y Buen Vivir**

Frente al fracaso conjunto del progresismo y la derecha, dos agendas surgen como estrategia indígena y resultados de búsquedas políticas de décadas, en el diálogo de la construcción territorial con las demandas políticas y de legislación presentadas en el espacio político de los estados nacionales.

Como políticas de las organizaciones indígenas y ya no del Estado o tercer sector, el Buen Vivir plantea un debate frente al modelo desarrollista, convocando la experiencia comunitaria de producción y sustento económico. En relación con este proyecto de recuperación y reinención de las formas económicas externas a las dinámicas de inclusión en la economía de mercado, la proletarización o dependencia de recursos monetarios estatales, la búsqueda de autonomía se presenta como reivindicación que busca garantizar el control político sobre el territorio y la plena vigencia de formas políticas, de justicia y de organización propias.

El Buen Vivir y la autonomía, como política de las organizaciones y no ya del Estado, abren

el desafío de la auto defensa, de la construcción que se hace desde abajo sin esperar nada de arriba, en una crítica nacida de la experiencia contra las formas directas o sofisticadas de control y tutela.

La nueva derecha en el poder devuelve al progresismo una posición de resistencia que sin embargo se presenta con algo de nostalgia y nada de efectividad, en la medida en que retoma sin cambios su forma de organizar la protesta desde arriba, característico de la fase previa a su llegada al poder, y también sin hacer la debida autocrítica sobre los años de gestión en que no pocos enfrentamientos mostraron los límites del progresismo para pensar más allá del desarrollismo.

Desde las comunidades, se constata que la izquierda fuera del poder vuelve a convocar fuerzas sociales, incluso indígenas, pero una vez más sin que pueda abordarse el problema de la crisis de civilización, de catástrofe ambiental, de falencia de las instituciones modernas e incapacidad de lidiar o siquiera dialogar con formas de representación colectivas, no modernas y autónomas.

La autonomía y el Buen Vivir no estuvieron exentas, durante el tiempo de las reformas constitucionales impulsadas por el progresismo, y su posterior implementación, de una utilización conceptual que aludía a estos términos en un sentido convencional de política pública para comunidades. El Estado proponía Buen Vivir en políticas públicas que antes llamaba de políticas para el desarrollo. O bien presentaba como autonomía, la legislación multicultural que reconoce sin permitir control territorial pleno, o traduce formas diferentes a la institucionalidad moderna sin dar cuenta de una posible ruptura en el plano en que el mundo es organizado.

Sin embargo, la autonomía y el Buen Vivir no-cooptados traducen formas políticas vigentes desde siempre entre las comunidades amerindias, donde política, justicia, economía, religión, cosmología resultan términos limitados que más bien imponen un recorte sobre el mundo donde esferas diferenciadas muestran sus límites a un mundo de interconexión donde, no sólo esos registros, sino la propia distinción moderna esencial entre humanidad y naturaleza, se encuentra cuestionada.

Desde la experiencia política de un recorrido de décadas, que continua siglos de resistencia

y construcción de una sociedad alternativa, reactiva formas anteriores, con dos términos que vienen ganando espacio y fuerza política en la sociedad nacional, donde los indígenas continúan una lucha en varias instancias: territorial, constitucional, ritual. No sin diálogo con el mundo circundante y la modernidad capitalista, la sociedad indígena propone mantenerse entera y no desaparecer frente a los continuos embates, y se articula así como lucha anticolonial.

Los pueblos indígenas también desarrollan una agenda cosmopolítica, en la medida en que rechazan ser parte de una sociedad que ofrece explotación y consumo, y más bien buscan construir un lugar de autonomía donde incluso lo que entendemos por mundo, por naturaleza, por sociedad, sea materia política de oposición al mundo moderno y desarrollo de una vida comunitaria. En esta construcción que es ancestral pero hoy encuentra formas de traducción política incluso más allá de la sociedad indígena, forman parte de la discusión la inclusión de no humanos y la elaboración de estructuras políticas que den cuenta de sujetos y territorialidad colectivos.

Desde toda una reinención conceptual que tiene al Vivir Bien y la autonomía como ejes en la política indígena latinoamericana, es posible entrever la consolidación de un nuevo paradigma o repertorio de movilización y disputa política indígena, dibujándose a partir de nuevas formas de pensar la defensa del territorio, la disputa con los poderes económicos y el estado. La lectura que muestra la continuidad del colonialismo, el anticapitalismo y la abertura para cuestionar el recorte moderno del mundo, representado por el agronegocio, las misiones evangélicas en las comunidades y las políticas públicas, dan lugar a luchas que ya no tienen como objetivo la propiedad de la tierra distribuida individualmente o por familias, tampoco se orienta a proponer cambios jurídicos o constitucionales. Es una lucha cosmopolítica que se basa en la defensa de fuentes de agua, selvas, y formas de vida y producción no agroindustrial, en contraste con algunos movimientos del campo, abriendo también la imaginación política en un mundo abierto a seres no humanos y relaciones con el entorno que se saben más complejas que las viejas imágenes del desarrollo, la explotación de recursos naturales o el cuidado del medio ambiente.

## | Referencias |

### **Bibliografía**

Almeida, I. 2008. *El Estado plurinacional: valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.

Clavero, B. 2008. *Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre Constituciones mestizas*. Cidade de México: Siglo XXI.

De Sousa Santos, B., e Exeni, J.L., eds. 2012. *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya-Yala & Rosa Luxemburg. Disponível em:  
<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>.

Farah, I., e Vasapollo, L., coord. 2011. *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-Sapienza de Roma-OXFAM.

Gudynas, E., e Acosta A. 2011. "El Buen Vivir más allá del desarrollo", *Qué Hacer*, 181. Lima: DESCO, pp. 70-81. Disponível em:  
<http://www.gudynas.com/publicaciones/reportes/GudynasAcostaBuenVivirDesarrolloQHacer11.pdf>.

Larrea, A.M. 2010. "El constitucionalismo post-neoliberal y el Sumak Kawsay", em SENPLADES, ed., *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, pp. 15-28.

Larrea, A.M. 2010. "El constitucionalismo post-neoliberal y el Sumak Kawsay", em SENPLADES, ed., *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*, Quito: SENPLADES, pp. 15-28.

López e Rivas, G. 2004. *Autonomías democracia o contrainsurgencia*. Cidade de México: Era.

Ospina, P. 2010. "Estado plurinacional y autogobierno territorial: demandas indígenas en Ecuador", em González, M. et al., *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América*

*Latina*. Quito: FLACSOGTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, pp. 201-218.

Schavelzon, S. 2012. *El nacimiento del Estado plurinacional: etnografía de la Asamblea Constituyente de Bolivia*. La Paz: Plural-CLACSO-CEJIS-IWGIA.

\_\_\_\_\_. 2014. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya Yala.

Tapia, L. 2002. *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo.

Yampara, S. 2001. *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: PADEP-GTZ.