

Existencia equilibrada. Metáfora del Buen Vivir de los pueblos indígenas

Víctor Alonso Molina Bedoya

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

E-mail: victor.molina@udea.edu.co

Resumen: En una investigación realizada en la comunidad indígena Nasa de Colombia se encontró que las categorías: existencia equilibrada, territorio y economía de la reciprocidad, funcionan como un eje integrador de las formas de vida de la colectividad. Esta filosofía de vida se sustenta en relaciones sociales caracterizadas por el respeto y cuidado de los otros seres y por una oposición estructural al discurso hegemónico del desarrollo centrado en la acumulación indefinida de bienes y servicios. La economía indígena apunta al autoconsumo y a la autosubsistencia; es una economía de la solidaridad realizada de manera colectiva para el beneficio de todos, que coloca en el centro de su atención a los seres humanos y no a las mercancías. Aquí se haya su conexión con el Buen Vivir de muchas de nuestras culturas americanas, que resisten al patrón productivista que impera a nivel mundial.

Palabras clave: Existencia equilibrada, Buen Vivir, Reciprocidad, Pueblos indígenas.

Balanced Living. Metaphor of the Good Living among indigenous peoples

Abstract: In a research carried out in the Colombian Nasa indigenous community, we found out that the categories: balanced existence, territory and reciprocity economy, act as an integrated axis of the ways of living in the community. This life philosophy is supported by social relationships characterized by the respect and care of each other, in opposition to the hegemonic discourse of development centered in accumulation of goods and services. Native economy aims for selfconsumption and selfsubsistence; it is an economy centered on solidarity, carried out collectively, and seeks to benefit all its members, focusing on human beings and not in goods. In this, it connects with the Good Living of many of our American cultures that resist the worldwide dominating productivist model.

Key words: balanced living, good living, reciprocity, native communities.

Vida equilibrada. Metáfora do Bom Viver dos povos indígenas

Resumo: Numa pesquisa realizada na comunidade indígena Nasa de Colômbia se descobriu que as categorias: existência equilibrada, território e economia da reciprocidade funcionam como um eixo integrador dos estilos de vida da

comunidade. Essa filosofia de vida é baseada em relações sociais caracterizadas pelo respeito e cuidado para como os outros seres e de uma oposição estrutural para o discurso hegemônico do desenvolvimento, com foco na acumulação indefinida de bens e serviços. A economia indígena aponta para o autoconsumo e a auto-subsistência; é uma economia da solidariedade realizada coletivamente para o benefício de todos o que coloca no centro da sua atenção aos seres humanos e não às mercadorias. Aqui se encontra sua conexão com o Bom Viver de muitas das nossas culturas americanas que resistem ao modelo produtivista que prevalece em escala mundial.

Palavras-chave: Vida equilibrada, Bom Viver, Reciprocidade, Povos indígenas.

* * *

Introducción¹

El desarrollo ha sido una construcción occidental utilizada para persuadir a las comunidades indígenas de Colombia del uso rentable de sus tierras bajo una clara intención de homogeneización étnica y cultural, para desestructurar un modelo antiguo que se ha centrado en la integración y solidaridad de la economía, el autogobierno y el territorio.

...el desarrollo (...) como concepto económico es extranjero [...] Sí, eso de que un país en desarrollo es tener tecnología, una buena educación, avances científicos... nosotros en ese caso es totalmente occidental, inclusive creo que ese concepto de desarrollo no lo manejaríamos si no es porque llega de Occidente (...) La cuestión de si tienes un televisor, si tienes un computador, si tiene esto, no se mediría. Se mediría más en las condiciones en que realmente pueda uno vivir, sin necesidad de atropellar, de acabar con lo que tiene uno... en conservar, en la armonía con la misma naturaleza. O sea, creo que el discurso gira en todo eso, desarrollo ¿a partir de qué? ¿De destruir uno mismo y de destruir lo que uno tiene? [...]” (A. E. A. I: 63-64).

Como se puede apreciar en las anteriores palabras de un mayor de la comunidad, la sociedad indígena en su relación con la población blanca experimenta un choque de pensamiento y de formas de producción. Para los colonos, el hecho de que los indígenas no incorporen los avances tecnológicos conquistados por ellos, los hace inferiores en la gradiente de la evolución social. Desde esta perspectiva, la humanidad se inicia con las hordas salvajes que sólo son aptas para resolver sus necesidades vitales limitadas, pero ignorantes del derecho de propiedad, lo que las ubica como civilizaciones inferiores para luego aproximarse de manera sucesiva a la civilización superior caracterizada por la satisfacción de una amplia variedad de necesidades (Rist 2002:52). Desde este planteamiento y forma de entender la historia, toda comunidad tiene dos caminos: o se acoge al proceso civilizatorio o desaparece. La civilización y la industria son inexorables, nada ni nadie puede escapar a este encadenamiento social.

Desde mucho tiempo atrás cómo es posible apreciarlo en los discursos del líder Quintín Lame, la presión de los latifundistas y la clases políticas nacionales los han coaccionado para que incorporen modelos de producción diferentes a los que históricamente han generado, caracterizados, por una producción prudente encaminada a la conservación y preservación de los recursos, y exclusivamente orientados a la satisfacción de sus necesidades y no de la acumulación.²

En este sentido, dice Quintín Lame:

La pobreza del indio no se conoce, pues el indio viste mal, come mal, trabaja a la estricta todo el día, mantenido con el vicio de la coca o del tabaco. Si cosecha, está contento; si no cosecha, también está contento; si tiene sal, come sal; si no la tiene, come sin ella. El blanco no. Cuando no tiene todo esto, reniega, maldice su misma suerte y queda a la manera de un tronco viejo carcomido por la polilla en el huerto del cultivador. El indígena, aun cuando está viejo, arranca yerba sentado en su jardín. El indígena vive hasta cien años y el blanco no alcanza sino a cuarenta, y de cuarenta a sesenta años cuando más. De sesenta en adelante queda encorvado, porque la sangre la tiene degenerada (1987: 41).

Ante esta incompreensión de lógicas otras de relación con la naturaleza por parte de sectores dirigentes de la sociedad, los indígenas levantan sus voces en contra de las prácticas hegemónicas que producen y reproducen el exterminio de la vida en todas sus formas.

...es rechazar de manera contundente, enfática el modelo de desarrollo, el modelo neoliberal capitalista que destruye, que mata y que nos niega derechos. También rechazamos los tratados de libre comercio con Estados Unidos, con Canadá, con la Unión Europea, y el tratado de libre comercio con China porque son tratados inconsultos, son tratados que nos niegan los derechos, nos convierten prácticamente en maquilas, se nos lleva...la fuerza laboral, nos esclavizan, se llevan todos los recursos naturales y acá nos matan y persiguen cuando les ganamos derechos... (Narración de Rafael Coicué, Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I: 5).

Al concepto occidental de desarrollo, impuesto desde los países del centro (Molina 2014), los pueblos indígenas oponen como alternativa una referencia prioritaria de los seres humanos sobre las cosas. Estos agrupamientos significan como más importante que la producción de bienes y el consumo, el arte, el juego, la vivencia lúdica, lo espiritual; es un proceso que se valora en tanto que cualitativamente contribuya al mejoramiento de la calidad de vida de todas las personas y de ésta como totalidad en armonía perfecta con la Madre Naturaleza. Desde la perspectiva del Buen Vivir representa la posibilidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida.

Para este ejercicio, el Buen Vivir se ha entendido a la manera de Acosta (2013) como un aseguramiento de la vida a partir de la sustentabilidad, la solidaridad y la emancipación. En oposición a un *sumak kawsay* propagandístico y burocratizado, se acoge la referencia a un Buen Vivir como aspiración y búsqueda de alternativas Otras de vida, hechas al calor de las luchas humanas por la libertad y la vida (Acosta 2013: 69).

El artículo es resultado de la investigación etnográfica³ sobre la relación desarrollo sustentable y producción en la comunidad indígena Nasa de Caldono, departamento del Cauca en Colombia, se realizó a partir de observaciones de campo, entrevistas semi estructuradas a actores de la comunidad y de revisión bibliográfica. Para la fase de análisis e interpretación de la información se recurrió a la hermenéutica dialéctica propuesta por Cecilia de Sousa Minayo (2005), que destaca el carácter crítico y contextual de la acción hermenéutica. La estadía se registró en diarios de campo referidos aquí como (A. N.C), las entrevistas a los actores internos citados como (A.E.A.I) y la Minga de Resistencia Indígena como (A. M. R. I).

Con el artículo se presentan algunos elementos de la cosmovisión y la cosmoacción indígena, tales como: concepto de territorio, economía de la reciprocidad y su propuesta de una vida en armonía (existencia equilibrada), a manera de opciones de vida digna que se generan en las sociedades de la periferia para enfrentar la crisis civilizatoria, de la que ya nos ha hablado Josef Estermann (2012).

La imposición del desarrollo

Como en muchos de los territorios habitados por los pueblos indígenas, la penetración mestiza se ha hecho visible en el deterioro de las tierras, la destrucción de los bosques, la reducción de la variedad de especies animales y el agotamiento de las fuentes de agua, sumado a una presión permanente para destinar las mejores tierras a la ganadería extensiva.

Pues en la tradición Nasa no ha existido esa palabra [desarrollo] pero pues, por toda la avalancha de valores culturales externos que han ido calando [...] hoy en día el Nasa, sí, por ejemplo plantea la necesidad de, o ve el desarrollo como lo puede ver un occidental... no del todo pero sí en algunos casos, por ejemplo para un Nasa es importante que la vía esté buena, [...] pero que ahora se entiende como parte del desarrollo [...] pues en ese caso sí ha calado mucho ese concepto del desarrollo dentro de la comunidad Nasa. A pesar de que no existía, ahora se ve como una necesidad (A. E. A. I: 46).

Estas transformaciones adquieren forma desde una conceptualización general a partir de la categoría de desarrollo, que irrumpe en los procesos propios de organización social, cultural, política y económica de estos colectivos. Al respecto, y a modo de denuncia, los autores Fajardo y Gamboa consideran que:

Los pueblos indígenas tienen el derecho a quebrar el fetiche del desarrollo y poder escoger **lo otro** del desarrollo, es decir algo distinto y tal vez opuesto. En esa dirección no basta con enmascarar las consecuencias intrínsecas al desarrollo, llamándolo eufemísticamente planes de vida. De lo que se trata es de denunciar el papel funcional que el desarrollo le presta al capitalismo mundial en su fase de globalización e internacionalización, borrando las fronteras culturales y étnicas y, consecuentes con ello, construyendo un mundo homogéneo donde el **pensamiento único** se pueda reproducir sin trabas (1998: 137).

Entender este rol del desarrollo es necesario puesto que lo que se da en la comunidad es un desenvolvimiento ligado a garantizar la existencia de todos los seres. Concepción que choca de manera frontal con el uso ilimitado de la naturaleza y de tierra extendida de los occidentales. Para Franz Hinkelammert: “El concepto del crecimiento económico ilimitado resulta un concepto pre-copernicano de una tierra extendida de forma infinita, en la cual tras la destrucción de un lugar uno se mueve a otro para destruirlo también, sin llegar nunca a un límite” (Hinkelammert 1995: 138).

De acuerdo con lo que se ha venido esbozando, la negación más precisa del descriptor desarrollo en la comunidad se puede examinar en la apropiación, uso y representación que hacen de la tierra. Una tierra que no se destina para la producción en serie como lo pregona la lógica acumulativa, a partir de la especialización en la producción, o de grandes extensiones de tierra dedicadas al pastoreo del ganado o al engorde de la misma; fruto de la codicia especulativa de sus detentadores. Por el contrario, la práctica histórica y aun generalizada de uso de la tierra es la diversidad y el respeto a zonas que, según su cosmovisión, son sagradas y demandan de consideración a la hora de ser intervenidas.

El territorio

Las formas de relación con la tierra, caracterizadas por la penetración y la autoimplicación, le atribuyen a este importante espacio la condición de territorio, como la posibilidad de existir, de re-creación humana y social, no sólo como recurso para ser explotado. Las personas están en el territorio y éste a su vez está en todas las actividades de la población. Como ejemplo, tomemos aquí la asociación que han hecho de sus apellidos con elementos y sucesos de la naturaleza, del Gran Territorio, entre ellos destacamos: *Muse* que en Nasa quiere decir ‘arena’; *musekwe*, ‘arenita’; *kwetkwe*, ‘piedrita’; *yatkwe*, ‘casita’; *ul*, ‘culebra’; *tukunas*, ‘persona descendiente de la torcaza’; *a’kwe*, ‘estrella’; *usa*, ‘fríjol’; *wehxa*, ‘viento’; *pe’te*, ‘amanecer’ y *fxize*, ‘frio’, entre muchos otros (Tamayo y Yatacué 2008: 20,21).

La forma como la comunidad configura su ordenamiento territorial apunta indiscutiblemente al espacio, pues como para cualquier colectivo, éste es una construcción social nacida del tipo de relaciones sociales y de producción de una sociedad en particular. Esta claridad es importante al

momento de procurar entender la diferencia entre organización espacial y ordenamiento territorial, conceptos similares pero que conservan una diferencia sustantiva, pues lo espacial se refiere a la dimensión geográfica, en tanto que el ordenamiento territorial alude a la actividad política y jurídica. Las decisiones en ambos campos deben ser analizadas desde una perspectiva temporal, pues son procesos activos y en permanente transformación, acordes a las tensiones tanto internas como externas. Disposiciones que en su gran mayoría están atravesadas por aspectos espacio-temporales, ambientales, étnicos-culturales, económicos y políticos-ideológicos (Fajardo y Gamboa 1998:201).

El espacio es una categoría social en tanto son los seres humanos los que lo producen, reproducen o transforman. De allí que el espacio funcione como el resultado de las actividades económicas y sociales de una colectividad determinada. Por eso los modos o las formas de producción se materializan también en el espacio, como lo señala de forma precisa Fajardo y Gamboa:

“...la forma de manifestarse espacialmente el sistema institucional capitalista es a través de la delimitación del territorio y a través de la organización y especialización económica del espacio social. Y en segundo lugar, la apropiación del territorio es desigual y en ella se expresa la desigualdad impuesta por las relaciones sociales y de producción, lo que pone en evidencia el carácter mercantil de la propiedad territorial y el uso clasista y segregacionista del espacio social que crea” (1998: 210)

En sentido contrario para los indígenas, el territorio no es algo delimitado y menos sin vida, todo en su seno porta y hace posible la vida, todo se degrada y se transforma en ella y es mediante los mitos y los rituales que la tierra como territorio está siempre presente.

La tierra, como todo, es portadora de espiritualidad. Por ello, cuando se la ha cultivado demasiado se dice que está fría, esto es, que se ha descalcificado, que está cansada; situación que se presenta mucho con las prácticas del monocultivo donde se modifican sus propiedades; cambios que son leídos por los indígenas en su textura, color y consistencia. Muchas de estas transformaciones son abordadas por los indígenas alternando el cultivo de plantas con propiedades según se las necesite: frías, calientes, fuertes, delicadas, propias, traídas o testigos.

Sí, [...] usted va por la parte montañosa, parte alta, por lo general ellos son los dueños, usted va [...] caminando tranquilamente cuando de pronto se le acomodó la nube ahí y no le deja avanzar nada, porque usted no ve el camino, no sabe por dónde pegar, entonces si usted en ese momento no hace su ritual, no lleva algo con que brindarle, pues lógicamente no van a poder continuar. [...] Saca su paquetico de remedios, se lo baña tranquilamente [...] Sí, entonces usted se defiende con eso, ya le abre el paso, se despeja la luz,

común y corriente, sí, (...) porque es un espíritu, si a ese espíritu usted no le paga es como ¿Bueno, y éste qué? ¿Qué sé está creyendo conmigo? [...] Por eso la mochila para llevar las planticas que son los remedios [...], las defensas, sí, entonces si usted no lleva el aguardientito, la chichita, cualquier cosa (A. E. A. I: 23).

La relación espiritual, animista con la naturaleza es propia de muchos pueblos, en particular, cazadores, recolectores y pescadores. Las montañas, los ríos, los animales, en fin, todo lo que para Occidente es externo y objeto de manipulación o explotación, en las culturas indígenas aparecen como viviente y en permanente relación de reciprocidad con el ser humano (Bengoa 2000: 137). En la misma dirección señala Josef Estermann que:

Para la modernidad occidental, la naturaleza no-humana es la res extensa (cosa con extensión), la materia prima desalmada, el medio de producción y transformación, el campo de batalla para la humanización del mundo, un objeto explotable y manipulable, sin derecho ni libertad (el puro “en-sí” o el “reino de la necesidad”). Por tanto, el ser humano como “sujeto” no sólo tiene el derecho, sino el deber de “someter” a la Naturaleza a su voluntad y transformarla de acuerdo a sus deseos y aspiraciones (2012:5).

Contrario a esta concepción, el territorio para los agrupamientos indígenas alude a la identidad como colectivo, a la pertenencia a un grupo, son parte del territorio todos aquellos que se identifican como Nasas, los que comparten las prácticas propias de la comunidad. Es una forma de ver y de estar en el mundo, es pensamiento y formas de vida compartidos.

... acá se ha querido mucho reivindicar el concepto de territorio ancestral Sa'th Tama Kiwe, [...] como una manera de voltear o invertir la historia que tradicionalmente imparten en las escuelas que [...] hablan de Caldon, el municipio de Caldon como el primer territorio que ha existido acá y eso no es cierto. Entonces en la escuela el profesor le dice que Caldon fue fundado en 1726 por la Marquesa de San Miguel de la Vega y bueno, todo ese poco de próceres de ahí en adelante, pero resulta que Caldon ha tenido un proceso de poblamiento de muchos siglos antes, y así antes de que Caldon fuera reconocido como parroquia sino en 1726 eh... mucho antes, así que Juan Tama había reconocido a Caldon como parte del título de los cinco pueblos por parte de la Corona española [...] (A. E. A. I: 49,50).

El territorio es el corazón sobre el cual se teje el pensamiento y la vida de los Nasas. En la percepción del territorio, la integralidad de los mundos se hace visible, esto es, que los espacios cósmico, terrestre y subterráneo son uno mismo; desde la esencia de su pensamiento representa la Gran Casa, lugar donde tienen vida los espíritus, las plantas, los animales y las personas (Resolución asamblea permanente, territorio ancestral Nasa de Caldon, junio 2 de 2002).

Para un indígena Páez, senador de la república, (citado en la tesis del abogado Luis Chepe 2006: 44):

El territorio no es simplemente el espacio geográfico delimitado por convenio... El territorio es algo que vive y permite la vida; en él se desenvuelve la memoria que nos cohesionamos como unidad de diferencias. El territorio ámbito espacial de nuestras vidas, es el mismo que debe ser protegido por nuestros pueblos del desequilibrio, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad. Existe una reciprocidad entre él y nosotros, que se manifiesta en el equilibrio social que permite un aprovechamiento sustentable de los recursos de que nos provee éste. El equilibrio social debe manifestarse en la protección del territorio, para proveer a las futuras generaciones de un espacio rico en recursos y lleno de memoria.

Como se puede apreciar, a diferencia de nuestra comprensión el territorio no es un espacio demarcado, para los indígenas es todo, y todos son seres vivos: plantas, animales, piedras, montañas, ríos, hombres. Y al ser todos vivos, no tiene aquí cabida la clasificación muy nuestra, de seres bióticos y abióticos.

...desde lo Nasa se dice que todo lo que hay en la naturaleza, desde una piedra, una montaña, todo eso es ser vivo, y como ser vivo, eh... tiene un espíritu y también tiene un espacio que es propio de ese ser (A. E. A. I: 44-45).

El territorio como principio cosmovisional y posibilidad de existencia, integra los elementos de lo ecológico y de lo social-cultural. En el territorio nada está separado, todo tiene influencia sobre lo demás, de allí la relación recíproca de los humanos para con la naturaleza como principio fundante de la vida.

El territorio es fundamental para el Buen vivir de los pueblos puesto que lo que se trata es de “impulsar una vida en armonía de los individuos viviendo en comunidad como parte de la misma Naturaleza” (Acosta 2013: 60).

Economía de la reciprocidad

La relación recíproca de los Nasa con la naturaleza se encuentra mediada por el potencial mítico de la comunidad, que como elemento de su cosmología, explica a través de la tradición oral, el origen, funcionamiento y muerte de los seres vivos. El mito sacraliza, da sentido a la relación entre los seres humanos y el entorno natural. Estos mitos se recrean a través de los rituales en diferentes tiempos y espacios y, es desde ellos que se hace explícita toda su cosmovisión, la cual encuentra en la agricultura el puente para comunicar la relación sociedad-entorno natural. De esta forma el proceso del cultivo es portador de una serie de valores y significados que materializan el pensamiento y las formas particulares de

interpretación de los Nasa.

Los rituales como manifestaciones mentales y físicas que se realizan por medio de acciones simbólicas, entre el pueblo Nasa tienen como fin último agradar y agradecer a los *Ks'a'ws* o espíritus de la naturaleza y establecer con ellos un vínculo amistoso de reciprocidad, respeto y equilibrio, para garantizar así el bienestar de la comunidad (Orjuela 2006: 64).

Para la sociedad Nasa como para muchas sociedades indígenas americanas y del mundo, el mito es algo vivo, y es desde él que la sociedad adquiere modelos de comportamiento gracias a los cuales se atribuye significado y valor a la vida, a una forma particular e histórica de vivir. Esto lleva a Mircea Eliade a considerar que los mitos deben ser reconocidos como hechos humanos, hechos de cultura y como manifestación de la capacidad creativa de los seres y no como bestialidad o infantilismo (1996:10).

La concepción integracionista y unitaria de los antepasados hizo posible un uso racional y no material de los recursos, los cuales fueron vistos como parte de la Madre Naturaleza, portadores de una espiritualidad, de una mística, de una energía y de una humanidad. Para Taxo:

La cosmovisión indígena: esa manera de ver al mundo y al quehacer diario de una forma integral, en comprender profundamente que la naturaleza es parte nuestra y que nosotros somos parte íntima de ella, permitió que desarrollemos una economía grandemente humana, una economía, un manejo económico en el que de hecho no haya acaparamiento, por lo tanto no hay personas que tengan mayores necesidades, que no tienen problemas inmensos de autoabastecerse o de abastecimiento y de personas que tienen para desperdiciar (Taxo 1999: 156).

Esta concepción económica, que tiene como fundamento el amor a la naturaleza y la reciprocidad, ha hecho que la cultura indígena sea diferente a la de la sociedad occidental, pues desde ella las personas han tenido la posibilidad de potenciar sus capacidades, al no tener que preocuparse individualmente del diario vivir para garantizar su supervivencia. La forma de cultivo implementada, que respetaba y usaba los diferentes pisos térmicos hacía posible que la naturaleza les suministrara a la población todos los recursos materiales, de alimentación, de protección e incluso, los necesarios para realizar los pagos; formas de la reciprocidad del hombre para con la naturaleza, realizada desde los rituales.

En este concepto económico que es igualmente un concepto de desarrollo se hacen visibles las contradicciones entre lo que para algunas personas reconocen como el proyecto de muerte (occidental) y el proyecto de vida (indígena), soportado este último, en su cosmovisión de la unidad y la corresponsabilidad. Sobre este asunto el comentario de Manuel Rozental en la tertulia sobre la minga de resistencia indígena es preciso al respecto:

... si no entendemos que en el fondo están los que sí tienen un mismo plan y un mismo propósito, todo este proyecto transnacional y capital global, ellos tienen un plan y lo aplican contra sindicatos, contra indígenas, contra campesinos en las demostraciones, mientras no tengamos unidad y conciencia no vamos a poder resistir... si el proyecto de ellos es ser para tener, el proyecto de nosotros es tener para hacer, sí hay que acumular, sí hay que producir riqueza [...] hay que producir, pero la vida es un fin, no es un medio, la vida no puede transformarse en mercancía [...] el fin de todos los procesos es aliar la economía, la economía se tiene que supeditar a la ecología... (Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I: 16).

La economía indígena apunta al autoconsumo y a la autosubsistencia, es una economía de la solidaridad, de la diversidad, que se realiza de manera colectiva para el beneficio de todos y que reconoce la escala humana. Última que es pulverizada por la economía hegemónica del consumo.

De acuerdo al profesor Antonio Elizalde:

La escala humana (la escala en la cual podemos asignar sentido) ha sido pulverizada por la globalidad, por la globalización que ha transformando el conjunto de los diversos territorios donde se desplegó la existencia humana hasta ahora, con su diversidad de lenguas y culturas en un solo mundo, en un planeta único, en un territorio global. Es la unificación del mundo, la globalización, la mundialización del mundo, todo ello mediante una globalización perversa, como la denominó Milton Santos (2012: 5).

Contrario a esta tendencia, para los indígenas toda relación con el territorio está atravesada por la espiritualidad y la reciprocidad entre los seres humanos y los seres sobrenaturales, por eso cuando se busca ingresar a algún sitio u obtener algún recurso, se pide autorización a los espíritus de la Madre Naturaleza, por intermedio de las plantas y los ritos realizados por los médicos tradicionales. No pedir permiso a los espíritus de la naturaleza puede acarrear alteraciones en la familia, en la persona y en la comunidad, pero sobre todo, va en contravía de la concepción y el pensamiento Nasa. Se pide permiso porque en la cosmovisión existen seres superiores que cuidan y garantizan que la armonía y el equilibrio en la naturaleza y en la existencia se den; para ellos no hay nada en el mundo que no tenga vida, que no sea dinámico. La naturaleza es la relación que se establece entre todos los elementos: terrestres, cósmicos y naturales con el ser humano y la espiritualidad. "Desde allí la tierra, como muchos otros aspectos de la naturaleza, es considerada que posee dinamismo, movimiento, forma humana, tiene vida. Así la cosmovisión Nasa concibe la vida como el centro del universo" (Ulucé 1997: 457). La naturaleza, como nosotros, tiene características humanas, posee vida y proporciona vida a los demás seres, que son considerados sus hijos, ellos son las piedras, los humanos, los animales, las plantas, los ríos, las montañas, los páramos y los astros.

El territorio es la posibilidad de ejercer la autonomía y soberanía

como pueblo con fundamento en el propio pensamiento y las opciones particulares de desenvolvimiento económico y social, donde el espacio geográfico es importante, pero no se puede marginar de una comprensión que lo ligue a su condición de espacio histórico y garante de seguridad para los integrantes; posiciones que se ponen por encima de los criterios de la propiedad y las formas de la posesión que, sin desconocerlas, plantean una valoración de complementariedad entre la apropiación y el uso de sus recursos impregnada de significación cultural, social e identitaria (Chepe 2006: 44).

La tierra como territorio se pone delante de los demás seres como condición de posibilidad, imprescindible para la existencia. La tierra no es de ellos (los indígenas), al modo de una propiedad; ellos son sólo una parte, por ello no les interesa manipularla, domeñarla, sino por el contrario, seguir sus mandatos, sus leyes, las leyes de los mayores, de los médicos tradicionales y de los espíritus de la naturaleza, buscando siempre la reciprocidad entre las personas y el entorno, procurando una vida en estrecha armonía. “La igualdad no sólo está definida en la relación entre los seres humanos, sino también entre éstos y la naturaleza” (Fajardo y Gamboa 1998:146).

...que no se podría poner al hombre por encima de la naturaleza o la naturaleza por encima del hombre; cuando uno habla de reciprocidad por lo general tiene que decir de que ambos están en igualdad de condiciones, ni la naturaleza sin el hombre, ni el hombre sin la naturaleza [...] pero cuando yo hablo de reciprocidad no puedo estar diciendo yo que, ‘No, que éste es el hombre, o que ésta es la naturaleza’ y todo eso... Entonces creo que en ese sentido ambos tendrían que depender de ambos (A. E. A. I: 61).

Por eso hoy luchan para liberar a la Madre Tierra del atropello del hombre blanco que la desnaturaliza y la convierte en mercancía, ubicándose como el ser superior en relación con ella y los demás seres que la habitan, por lo cual le está permitido todo. Al decir de Fajardo y Gamboa:

Hoy el mundo está azotado por el cambio climático global, las contaminaciones de toda índole; el apetito insaciable de las compañías multinacionales, arrasan con los bosques y los recursos genéticos; cada día desaparece una especie animal; las aguas de todo el mundo son contaminadas, sin pensar en otra cosa que no sea el lucro y la ganancia inmediatas. No hay conciencia sobre el futuro, porque no hay arraigo del pasado. Las enseñanzas del pueblo Wiwa, al igual que las enseñanzas de los demás pueblos indígenas del planeta deben hacernos reflexionar (Fajardo y Gamboa 1998:147).

Como claramente lo ha expuesto Taxo (1999:161), la forma de vida de un pueblo está determinada considerablemente por la forma de hacer economía, esto es, las formas como las comunidades resuelven sus necesidades de vida, sus necesidades de existencia. De allí que la organización sociopolítica de los indígenas esté muy relacionada con su economía. Por eso, si la economía es colectiva, como se puede leer a partir de prácticas

como la minga, el trueque y el **cambio de mano**, la organización social se caracteriza por la unidad y la autodirección, contrario a modelos económicos donde se resalta lo individual y el egoísmo, en los cuales la organización social obedece a otras lógicas como las de la dominación y la obediencia.

En la economía se hacen visibles también los principios que regulan la actividad que se presenta entre los hombres, en el caso de la población indígena, los principios de la armonía, la unidad y la reciprocidad; contrarios a la individualidad, la mezquindad y la acumulación del modelo hegemónico y al que se busca involucrar al conjunto de la población nativa por medio de una política integracionista que tiene como argumento la oferta de las bondades del modelo para la superación, para el bienestar de todo el conjunto de la sociedad colombiana.

Este proyecto es catalogado por parte de los indígenas como impropio, pues los conduciría tanto a ellos como al conjunto de la sociedad a la anulación total.

Dicen que nos integremos a este desarrollo de la tecnología, del avance científico, cultural, pero nosotros vemos solamente otra máscara del mismo monstruo, que está socavando, terminando, con la sociedad, está destrozando, está como una polilla acabando, como un gusano está haciendo podrir los fundamentos de esta sociedad... (Taxo 1999: 164).

Esta creencia ciega en el desarrollo como vía para la superación de los grandes y acuciantes problemas de la humanidad lo convierte en parte de la religión moderna, que se ubica más allá de toda posible contestación. El desarrollo, al igual que los derechos humanos como creencias sociales, “constituye un tipo de certeza colectiva cuyas modalidades son discutibles, o de las que se puede dudar, en privado, pero que su legitimidad es inconveniente discutir en público” (Rist 2002:33). Las creencias son propuestas sencillas que en muchas ocasiones se tienen por verdaderas de forma indeterminada, se cree en ellas porque se considera que todo el mundo cree, porque no queda más opción que creer, porque todo el mundo lo dice, son portadoras de una auto-inmunización que las protege de toda amenaza, de todo lo que las ponga en riesgo. Pero ha de considerarse que precisamente por su carácter de difusas e indeterminadas no es posible asociarlas con verdades dogmáticas y menos aún con ideologías, pues estas últimas, nos remiten a una condición que admite la refutabilidad, la discusión. La fuerza precisamente del desarrollo reside en su estructuración como creencia, pues además de ser una creación colectiva ligada a un devenir histórico, se relaciona de manera estrecha con verdades antiguas e indiscutibles. Su no discusión como creencia, hace que se asuman como benéficas, medidas implementadas que van en contra de los propósitos esperados, pues la razón es que todo está en el orden -inexorable-de las cosas. Así, el desarrollo se estructura en un discurso-creencia y en un conjunto de prácticas que adquiere unidad y sentido a pesar de sus profundas contradicciones. De allí su carácter de irrefutable.

Contradicciones como las que nos muestra Hinkelammert (1995:136) al señalar cómo la estrategia socialdemócrata de que un crecimiento económico alto integraría económicamente por sí mismo a todo el conjunto de la población, se borra al ser víctimas también, los países del centro, de los efectos expulsivos del mercado. Fenómeno que hace aumentar las tasas de desempleo, las cuales resultaban ser marginales, en muchos de los casos, y ahora su descenso se hace incontrolable, distanciando el modelo capitalista de la seguridad social, la que había garantizado en el tiempo su legitimidad. Esto coloca en crisis el desarrollo pues siempre se había esperado que garantizara la armonía entre desarrollo humano y crecimiento económico teniendo como enlace el desarrollo técnico.

Oposiciones que contemporáneamente se hacen mucho más visibles sin que por esto se cuestione la legitimidad del concepto. Hoy, a diferencia del pasado, el carácter de la crisis no es cíclico, esto es, cuando aumentaba la tasa de ganancia aumentaba también el empleo; situación que no ocurre hoy, cuando por el contrario, para los negocios la tasa de ganancia crece simultánea a la pauperización y el desempleo. Situación que en ningún momento se constituye en un problema para el capital, pues la crisis es de la naturaleza y de los circuitos de reproducción de la vida humana, vale decir, que para el capital no representa un problema y menos aún alguna responsabilidad el hecho de que el crecimiento de las ganancias coincida linealmente con la destrucción de la naturaleza y de los seres humanos. En las propias palabras de Hinkelammert: “Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, produce ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad entran cada vez más en una visible contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta ser un camino a la muerte de la humanidad” (1995: 137).

Más que desarrollo, existir equilibradamente

“No tenemos futuro, estamos acabando con el planeta”

(Voz de Rafael Coicué, Minga de Resistencia Indígena, A. M. R. I).

Contrario al desarrollo occidental, la preocupación de la comunidad se centra en conquistar estados de existencia en equilibrio con los demás seres del universo.⁴ De acuerdo con Taxo: “Nuestra forma de vida con los principios permanentes de equilibrio entre los hombres, entre los elementos de la naturaleza y el hombre y el hombre con todos los elementos del cosmos, hizo posible los florecimientos que tuvieron nuestras civilizaciones” (1999: 157). Es esta condición la que permite hablar de una perspectiva propia y originaria de un desenvolvimiento sustentable, donde se trata de no alterar los ritmos y estados naturales de ampliación de las potencialidades de las personas, de la colectividad y de la naturaleza; porque aquí, la preservación no es sólo de los recursos, como una entidad separada, es la conservación de los recursos, de la cultura, de la tradición, de la espiritualidad, de las formas de producción y de la organización social. Es el equili-

brio de todas las fuerzas existentes en la Tierra y en el cosmos. Para un médico tradicional de la comunidad:

(...) lo que usted va pensando le va dar una seña, usted escoge esa parte, entra ahí, pide eso, consigue eso, y comienza (...) está equilibrando, el equilibrio hace que haya veranito, que cese la lluvia y viceversa; si hay mucho verano, pues entonces también para traer la lluvia [...] La parte del ambiente, para las plantas, los animales y todo, en ese sentido los elementos que se utilizan son éstos, el aguardiente, la coca, y las plantas medicinales” (A. E. A. I: 15).

Para los indígenas la vida en la tierra está definida por la forma como se den las relaciones entre sus distintos factores constituyentes. Así, si la existencia es desequilibrada se asegura una vida oscurificada; si por el contrario es armónica, la vida es mucho más fácil de llevar para el conjunto. En razón de esta condición se realizan los rituales de armonización, de refrescamiento y se acatan los mandatos de convivencia legados por los abuelos sabedores para que la comunidad entera tenga una existencia equilibrada. Condición que ubican los indígenas por encima de todas las demás actividades.

(...) principalmente para mí sería la armonía, de ponerle por encima de todo eso la armonía como una forma de interpretar todo porque si habla uno de una armonía, un equilibrio sería casi, igual, manejar la cuestión de lo solidario (A. E. A. I: 73).

La existencia equilibrada representa por tanto la forma respetuosa de relación de todos los seres que habitan el universo. Representativamente, es la convivencia a partir de un diálogo fluido y consciente.

...la existencia equilibrada sería por ejemplo, cuando hay un acuerdo entre todos en un determinado trabajo (...), está la gente con una necesidad, tener que dialogar con todos [...] para poder que estemos equilibradamente en un proceso, porque si no se hace pues va a ver un desorden, cada uno por su lado, cada uno con su dificultad, entonces no va a haber un equilibrio [...] (A. E. A. I: 16).

La equilibración se obtiene a partir de la armonización de todos los espacios que se ocupan para que las buenas energías se impongan sobre las malas. De allí que un valor, un principio que acompaña la existencia de los indígenas sea la creencia. Siempre se cree en algo, las personas están determinadas por sus creencias. Éste es el lazo de comunicación y relación con los espíritus, que no es un instrumento de fuerza mayor, sino que por el contrario, se basa en la credibilidad, en la posibilidad benéfica de los espíritus, por ello se debe creer en ellos. En este proceso de equilibración y armonización, los médicos tradicionales son una referencia obligada, pues en muchas actividades de la colectividad están presentes y son consultados continuamente, como sucede en la ubicación de la nueva casa, en el inicio de la siembra, la cosecha, la roza, cuando hay un nuevo nacimiento,

cuando hay enfermos, cuando se muere alguien, ante un enemigo, en las celebraciones, en los rituales, etc. (Ulucé 1997:348). Se puede con esto afirmar que los médicos sustentan la relación entre la cultura, la vida, la filosofía, la cosmovisión, la naturaleza y los espíritus.

“la existencia equilibrada [...] sería estar en armonía, [...] tratar de tener una relación, digámoslo en un concepto de paz, ni el uno afecta al otro ni el otro afectaría al otro porque es, en la medida que el otro empieza a afectar al uno ya habría un desequilibrio total, entonces tratar de cruzar ese aspecto, y por eso es fundamental la parte del The Wala, o sea, en el momento que una persona esté enferma o que un cultivo no se dé, ahí mismo está The Wala, [...] para que sea él, el que [...] regule entre el medio y la naturaleza y el hombre” (A. E. A. I: 62).

Según su cosmovisión, los *Nehwe* (progenitores) le indicaron el camino al *Kdul* (cóndor) que conecta la tierra cósmica con el mundo terrestre. Esta encomienda contemplaba también la vigilancia de los comportamientos de los habitantes del mundo de la Tierra. Para los progenitores, el cóndor en épocas de verano vuela por la región desplegando energías negativas que causan alteración del clima, y consecuentemente, hambrunas y caos.

Así, los espíritus de la naturaleza se han encarnado en el espíritu del cóndor y lo han convertido en mensajero para la comunidad Nasa. Cuentan los ancianos que éste indicó a la comunidad que en tiempos de cosecha debían preparar la fiesta del Saakhelu, para que desde ella se le ofreciera comida, chicha y remedios y pudiera calmar así el hambre, la sed y la enfermedad. “Si esto no se hiciera” dijo el cóndor, “con ira apartaré la luna, con ira apartaré el sol, con ira detendré las lluvias, capturaré a las doncellas, toda clase de semilla quedará en mi poder. Mi ira será muy fuerte, la calma sólo llegará cuando se realice la ceremonia del Saakhelu, entonces la armonía será para todos” (Tamayo y Yatacué 2008: 14-15). En razón de esto es que la comunidad debe realizar los pagos a los progenitores y a Kiwe, la Madre Tierra que para garantizar la existencia, aconsejó a todos sus hijos que no olvidaran que ella era su madre, que les había brindado un sitio para vivir, que todos eran hermanos alimentados del mismo seno y que por siempre, estarían prendidos del mismo cordón umbilical, atados a ella por siempre.

Para que no la desampararan nunca, recordó a sus hijos:

“Yo soy Kiwe la hija de Uma y Tay, ellos me formaron para que yo me encargara de ustedes, yo sufro cuando ustedes sufren, también miro la casa con mucho cariño cuando ustedes me miran con cariño. Yo soy la que les sopla la cara para que mis hijos se refresquen. Soy la que suda para que no les falte agua para la sed. Soy la que mira con los ojos de mi parejo el Sek Taki y por él guardo su calor para ustedes. Todo lo que hay en mi cuerpo es de ustedes. Sin embargo, no deben dejar que nadie me lastime ni nadie me acabe, porque sólo entre todos somos fuertes y los trabajos resultan mejor” (Tamayo y Yatacué 2008: 12).

Esta relación umbilical entre el hombre, el cosmos y la Tierra se puede interpretar mejor a partir de la comprensión que del mito tiene Campbell (1991). Este autor nos dice que los mitos son metáforas de las potencialidades espirituales de los seres humanos. Y este potencial mítico se proyecta sobre las dimensiones de lo natural y lo espiritual. La interrelación entre naturaleza y humanidad permea las dimensiones temporales, donde el pasado, el presente y el devenir no pueden ser concebidos como compartimentos estancos, como tampoco resulta fácil separar los asuntos propios de la cultura de los de la dimensión biológica. Cultura y biología se funden en un conjunto de esencias, actividades y prácticas que no se las puede coger por separado, porque resulta difícil ubicar qué es de qué. Es esta imbricada relación la que da forma y presencia a los seres humanos, puesto que no se puede ser humano exclusivamente desde la cultura, sin la constitución y determinación biológica.

De esta manera, la naturaleza no se puede abordar por separado de los seres humanos, se es ser humano precisamente por la relación con los demás seres y con la naturaleza. La vida es una sola y discurre en un espacio-tiempo continuo e infranqueable, donde la vida de los humanos es una de sus emergencias en relación con la complejidad que acompaña la vida de los demás seres en la tierra. A partir de esta comprensión es posible establecer que dentro de la cosmovisión de los indígenas la tierra es sustantiva para la existencia, como lo es para la gran mayoría de las culturas, pero la diferencia estriba en que para ellos existe una relación mítico -maternal, consideración que introduce un cambio en las formas de apropiación y uso, donde no tienen cabida su dominación y su conquista, como ha sido el deseo del pensamiento occidental. Como dice Morin:

Estamos a la vez dentro y fuera de la naturaleza. Somos seres a la vez cósmicos, físicos, biológicos, culturales, cerebrales, espirituales... somos hijos del cosmos, pero por causa de nuestra misma humanidad, de nuestra cultura, de nuestro espíritu, de nuestra conciencia, nos hemos vuelto extranjeros en este cosmos del cual salimos y que continúa siéndonos secretamente íntimo al mismo tiempo. Nuestro pensamiento, nuestra conciencia, que nos hacen conocer este mundo físico, nos alejan de él otro tanto. El mismo hecho de considerar racional y científicamente el Universo nos separa de él (2003: 47).

Es necesario que añadamos nuestra implantación terrenal a nuestra ascendencia cósmica y a nuestra constitución física. La Tierra se produjo y organizó dentro de la dependencia del Sol, se constituyó en complejo biofísico a partir del momento en que se desarrolló su biosfera. De la Tierra, efectivamente, salió la vida y en el desarrollo multiforme de la vida multicelular surgió la animalidad, y después el desarrollo más reciente de una rama del mundo animal se hizo humano” (Morin 2003: 47).

Muy al contrario de esta intención, lo que ha primado en el contexto del actual sistema mundo, ha sido la mirada de la desunión, de la separación, donde para el caso de la relación seres humanos-naturaleza, lo que

encontramos es que los seres no sólo se han situado por fuera de ella, sino que además, en una especie de pensamiento estructurante y jerárquico se han puesto por encima de ella para poder así dominarla. De otra forma, podríamos decir que los hombres han minimizado su relación con la naturaleza, la han desacralizado, y al acontecer esto, la relación con ella se ha convertido en insubstancial y efímera, con lo cual todos los excesos están permitidos.

Como producto de esta relación insubstancial propia de un pensamiento urbanizado e industrializado, que al relacionarse con la tradición cultural de los pueblos indígenas en una especie de trenzado o entretejido complejo, se genera para esta última comunidad, una serie de demandas inducidas por los actores externos, sobre todo para las generaciones jóvenes que no encuentran como opción de realización el trabajo agrario y reclaman otras alternativas para su desenvolvimiento. Esta mirada no ha de omitir obviamente, las condiciones de encierro y limitación a que son sometidos cada vez más los agrupamientos indígenas en Colombia. Ha sido en la relación con las otras culturas que se ha propiciado la ruptura del orden en el pensamiento y la vida de los pueblos indígenas, los cuales se han guiado por los principios de la armonía, de la interrelación de la vida, de la solidaridad y del servicio a los otros. Además se les ha impuesto el desorden ecológico y económico de la sociedad mayor, aniquilando y exterminado la armonía y la relación de reciprocidad establecida históricamente con la naturaleza y los demás seres y elementos de la misma.

Consideraciones finales

El desarrollo se ha usado para convencer a estas comunidades del uso rentable de sus tierras bajo una clara intención de homogeneización étnica y cultural, para desestructurar su modelo económico propio, caracterizado por la integración y la solidaridad. Su lógica económica dista de nuestra comprensión, caracterizada por la acumulación, la explotación, y la domesticación de la naturaleza a nuestro capricho, mientras que ellos procuran satisfacer necesidades y preservar lo ambiental.

Desde mucho tiempo atrás, como es posible apreciarlo en los discursos del líder Quintín Lame, la presión de los latifundistas y las clases políticas nacionales los ha coaccionado para que incorporen modelos de producción diferentes a los que históricamente han hecho suyos. Más que desarrollo, lo que se da en la comunidad es un desenvolvimiento ligado a garantizar la existencia de todos los seres. Concepción que choca de manera frontal con el uso ilimitado de la naturaleza y de tierra extendida de los occidentales. Pero la negación más clara del descriptor desarrollo en la comunidad se puede examinar en la apropiación, uso y representación que hacen de la tierra. Una tierra que no se destina ni a la producción en serie (como pregona la lógica acumulativa, a partir de la especialización en la producción) ni a la ganadería extensiva. Por el contrario, la práctica histórica y aún generalizada de uso de la tierra es la diversidad y el respeto a zonas

que según su cosmovisión, son sitios sagrados, los cuales les está prohibido tocar.

La tierra se entiende como territorio, con lo cual se alude a la identidad como colectivo, a la pertenencia a un grupo. Es una forma de ver y de estar en el mundo, es pensamiento y formas de vida compartidos. Es el corazón sobre el cual se teje el pensamiento y la vida de los Nasas. En la percepción del territorio, la integralidad de los mundos se hace visible, esto es, los espacios cósmico, terrestre y subterráneo son uno mismo; desde la esencia de su pensamiento representa la Gran Casa, lugar donde viven los espíritus. No es un espacio demarcado, para los indígenas es todo, y todos son seres vivos: plantas, animales, piedras, montañas, ríos, hombres. El territorio como principio cosmovisional y posibilidad de existencia, integra los elementos de lo ecológico y de lo social-cultural; en él nada está separado, todo tiene influencia sobre lo demás, de allí la relación recíproca de los humanos para con la naturaleza como principio fundante de la vida.

La existencia equilibrada representa por tanto la forma respetuosa de relación de todos los seres que habitan el universo, es la convivencia a partir de un diálogo fluido y consciente del ser humano con los demás seres y la Madre Naturaleza, que supera el modelo occidental extractivista y empobrecedor de amplias mayorías. Es la lucha humana por la sustentabilidad y la construcción de una vida digna para todos.

Para los indígenas está claro que su responsabilidad es seguir contribuyendo con la preservación de la vida sobre la Tierra y para ello es imprescindible actuar como siempre lo han hecho, inspirados en su forma de hacer economía, no incorporándose al modelo económico individualista y acumulativo que promueve la competencia, el libre mercado, la eliminación del hombre por el hombre, el individualismo, el personalismo, el lucro y la acumulación. Por el contrario, la economía del futuro y del planeta es la economía que propicia el equilibrio entre todos los humanos, entre éstos y la naturaleza. Esto no hace referencia, en ningún momento, a idealizaciones, a caricaturizaciones ni mucho menos de lo que se trata, es de hacer retoques al actual estado de explotación y de muerte que gobierna el mundo.

Notas

¹ Resultado de la investigación: Cosmovisión de la unidad. Desarrollo sustentable y producción en la comunidad Nasa de Caldono, Colombia.

² Comprensión que desde la óptica de muchos sectores de la sociedad colombiana obedece a un estado precario e inacabado, característico del subdesarrollo, donde en una relación de continuidad sustantiva hacia el pleno desarrollo, para acortar la distancia es preciso acelerar el crecimiento. Véase en Rist (2002: 88-89), el subdesarrollo como estado inicial, embrionario del desarrollo marcado por la carencia pero sin interrogarse por las condiciones históricas y sociales de su configuración. Así, la aparición del descriptor 'subdesarrollo' elimina la existencia de la diversidad, la identidad y los valores propios, pues ya más 2.000 millones de personas en el mundo a partir de 1949 dejan de ser latinoamericanos, asiáticos o africanos para simplemente ser subdesarrollados. El postulado básico de esta relación secuencial es elevar la productividad de los más pobres para incorporarlos en el sistema económico mundial.

³ Como un oficiar el sentido y la mirada a partir de la perspectiva de Jesús Galindo Cáceres, 1998.

⁴ Posición que encuentro muy distante de los postulados del desarrollo sostenible, pues es inocultable que también le subyace la intención de prever una producción que sea duradera en el tiempo, esto es, que el desarrollo perdure en el largo tiempo, de otra forma se trata de hacerlo eterno. Desde la posición de Rist, "Desarrollo sostenible significa entonces que el 'desarrollo' debe 'avanzar' a un ritmo más sostenido, hasta hacerse irreversible, porque lo que padecen los países del Sur es un 'desarrollo no duradero' un 'desarrollo con eclipses', puesto permanentemente en cuestión por medidas políticas efímeras" (2002: 223).

Bibliografía

- Acosta, A. (2013), *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria Editorial, Barcelona.
- Bengoia, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Campbell, J. (1991), *El poder del mito*, Emecé editores, Barcelona.
- Eliade, M. (1996), *Mito y realidad* (Tercera edición). Editorial Labor, Bogotá.
- Elizalde, A. (2012), “Aporías de la sustentabilidad capitalista”, en *Polis* N°3, *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago. Ver <http://polis.revues.org/8462>
- Estermann, J. (2012), “Crisis civilizatoria y Vivir Bien”, en *Polis* N°33, *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago. Ver <http://polis.revues.org/8476>
- Fajardo, L y Gamboa, J. (1998), *Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. ESAP, Bogotá.
- Galindo, J. (1998), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Addison Wesley Longman, México.
- Hinkelammert, F. (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José.
- Minayo, C. y otros (2005), *Evaluación por triangulación de métodos. Abordaje de programas sociales*. Lugar Editorial, Buenos Aires.
- Molina, V y Tabares, J. (2014), “Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia”, en *Polis* N° 38, *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago. Ver <http://polis.revues.org/10080>
- Morin, E. (2003), *La mente bien ordenada*. Editorial Seix Barral, Barcelona.
- Quintín, M. (1987), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. (s. c.) Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC. Editorial Universidad del Cauca.
- Rist, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental, los libros de la Catarata*, traducción de Adolfo Fernández Marugán. Madrid.
- Tamayo, J y Yatacué, N. (2008), *Historias y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral SA TH TAMA KIWE*. Pino publicidad, Cali.

Taxo, A. (1999), "La concepción Runa de la economía". En: Serrano, Vladimir, *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena* (segunda edición). Ediciones AbyaYala, pp. 155-166, Quito.

Tesis o trabajos de grado referenciadas

Chepe, L. (2006), *El Consejo Territorial Indígena como equivalente jurisdiccional. "CUES' KIWE – NUESTRA TIERRA"*. Tesis de grado, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, Medellín.

Orjuela, Y. (2006), *El Atx' Tul o huerta Nasa: cosmovisión y pensamiento Nasa del entorno doméstico*. Trabajo de grado para optar el título de Antropóloga. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca, Popayán.

Ulcué, L. (1997), *El Yu' kh "monte" y la política de la conservación Nasa en el Resguardo de Pueblo Nuevo, Municipio de Caldono- Cauca*. Trabajo de grado para optar al título de Magíster en estudios sobre problemas políticos latinoamericanos. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca, Popayán.

Fuentes primarias

Anexo Entrevistas a Actores Internos de la Comunidad (A. E. A. I).

Anexo Minga de Resistencia Indígena (A. M. R).

* * *

Recibido: 25.03.2015

Aceptado: 10.04.2015