

UC Santa Cruz

UC Santa Cruz Previously Published Works

Title

Antología del pensamiento crítico brasileño contemporáneo

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/8gw8j0q4>

Authors

Ramos, Alberto Guerreiro
Candido, Antonio
Santiago, Silviano
et al.

Publication Date

2018-11-01

DOI

10.2307/j.ctvnp0k3f

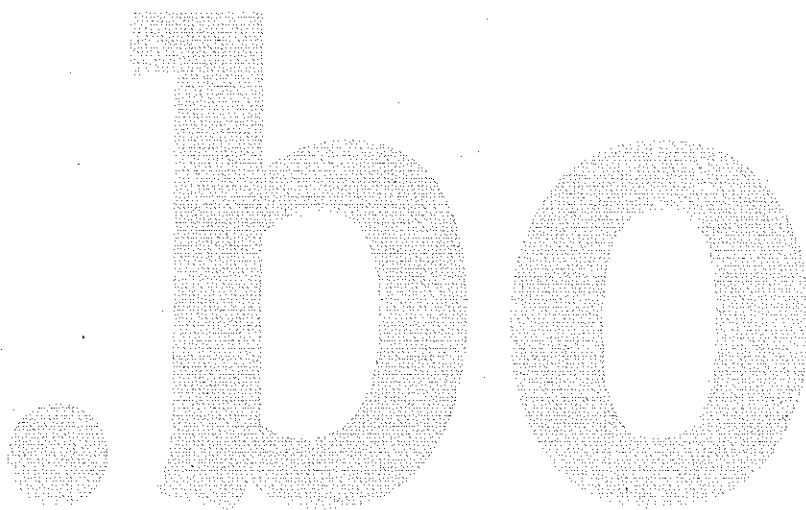
Peer reviewed

Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo

Coordinadoras

Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria

Gunnar Mendoza Loza | Sergio Almaraz Paz | Oscar Zapata Zegada |
Arturo Borda | Jaime Sáenz | Alberto Villalpando | Gilka Wara Céspedes |
María Galindo | Julieta Paredes | David Aruquipa Pérez | Mónica Navia
Antezana | Esteban Ticona Alejo | Waskar Ari Chachaki | Beatriz Chambilla
Mamani | Cecilia Salazar de la Torre | Guillermo Delgado Parrado | Zulema
Lehm Ardaya | TIPNIS | CONAMAQ | Colectivo Simbiosis Cultural |
Leonardo de la Torre Ávila | Alfonso Hinojosa Gordonava



Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño



CLACSO

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección Pablo Gentili

Coordinación Editorial Fernanda Saforcada y Lucas Sablich

Diseño de Colección Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Primera edición

Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2015)

ISBN 978-987-722-125-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Guillermo Delgado Parrado¹

**SUMA QAMAÑA – SUMAQ KAWSAY.
VIVIR EN SOCIONATURA***

A Xavier Albó, en amistad.

INTRODUCCIÓN

Siendo un tema pertinente a la producción del conocimiento, las luchas indígenas de hoy al reposicionar su propia contribución epistémica han provocado, en el mejor de los casos, la re-escritura de la Carta Magna de varios estados-nación de las Américas (y en otras áreas del mundo) para redefinirse y reflejarse en cuanto sociedades plurinacionales, aquello que se ha dado en llamar la necesaria coincidencia entre la nación *real* y la nación *legal*. En esta situación postnacional, el discurso (post)hegemónico-ideológico del mestizaje latinoamericano, que fue de “inclusión por exclusión” en relación a los pueblos indígenas (y otras minorías étnicas) deja de serlo en razón de su sesgo auto-

* Delgado Parrado, Guillermo 2013 “*Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura*” en Varese, Stefano; Apffel, Frédérique-Marglin y Rumrill, Roger (coords.) *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al Paradigma de la Regeneración* (Copenhague: IWGIA) pp. 83-100..

1 El autor agradece innumerables diálogos con Stefano Varese, James Clifford, John Brown Childs, Silvia Rivera Cusicanqui, Sonia Alvarez, Jai Sen, Rodolfo L. Meyer, Roxanne Dunbar-Ortiz y generaciones de estudiantes del Departamento de Antropología de UCSC. A Rafael Bautista le agradezco el haberme enviado sus textos recientes.

ritariamente homogeneizante. Tal ideología como expresión estatal ya no puede funcionar como un proceso o mecanismo aglutinante (Safa, 2009) de la nación-Estado aun cuando todo mestizaje, como afirma Raúl Prada Alcoreza, siempre haya dependido de un lugar específico; el mestizaje mexicano fue diferente al andino, al brasileño, al argentino, etcétera. Sin embargo, ese autoritarismo del mestizaje de arriba, se responde con una expresión de un mestizaje concreto-de abajo, un “ámbito *ch'ixi*” como sugiere la Colectivx Ch'ixi cuando habla de la constitución de subjetividades y prácticas descolonizadoras. Es más, ni siquiera el concepto totalizante del término “indio” “indígena”, o “indígenas” refleja la compleja variabilidad cultural de tales pueblos, naciones, organizaciones, colectividades, lenguajes y subjetividades². Entramos en consecuencia a un nuevo “tiempo de reconocimientos” (Tapia, 2002: 63-94), lo que James Clifford ha dado en llamar “la segunda vida del patrimonio, de la herencia” (2011) y de “las varias formas de entender lo indígena hoy, arguyendo que se necesita revisar las ideas de destino histórico y del devenir del tiempo, para poder dar cuenta de estas renovaciones culturales y movimientos sociales (2013: 8, traducción propia). En este artículo mi propósito es contextualizar y habitar algunos aspectos que se consideran fundantes en el mundo indígena respecto a su propia epistemología. Naturalmente, esta reconsideración tiene que ver con una crítica a la modernidad euro-antropocéntrica y una retoma de las perspectivas descolonizadoras que se debaten en América Latina.

A través de sus textos, las y los pensadores indígenas destacan epistemologías alternas llamadas también *Conocimientos Ecológicos Tradicionales*, ellos están siendo re-articulados para enfatizar una crítica sobre la falsa hegemonía de la modernidad autoritaria y eurocéntrica³. Al rescatar el término “ecológico”, naturalmente se enfatiza la cosmicentricidad como un aspecto fundante de ese episteme. Reconocer esas contribuciones, sin embargo, no es ni ha sido nada fácil. En el contexto de la globalización desde abajo (que disputa el nuevo carácter homogeneizante del globalitarismo) este tema de las episte-

2 Silvia Rivera Cusicanqui me facilitó el trabajo de la Colectivx Ch'ixi 2011 “Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia” (Tembladerani: Editorial Piedra Rota). Un diálogo extenso con Silvia privilegió el trabajo mancomunado de la Colectivx a la que pertenece y que se complementa con las ideas que aquí ofrezco. Salvando distancias, tengo la impresión que nos afecta un aire similar de preocupaciones y propuestas (Nueva York, marzo de 2014).

3 Los pueblos indígenas “están reclamando sistemáticamente por el respeto y la recuperación de [sus propias] formas de vida, porque la modernidad hasta ahora no ha demostrado que ella es superior a las nuestras” (Bautista, 2007: 251). Ver también el capítulo “Indigenous Epistemologies” en Varese 2006: 274-286.

mologías indígenas ya ha intervenido de varias maneras en el segundo decenio del siglo XXI: inspirando la insurgencia de los movimientos sociales indígenas que las rescataron; a través de los discursos centrados en la reontologización de la naturaleza (por ejemplo, el rescate del hilozoismo); en la emergencia de los propios intelectuales indígenas; y a través de las extensas contribuciones académicas (Gonzales, Machaca *et al.*, 2010) de instituciones no gubernamentales que las adoptan para hacerlas parte de sus estructuras e instrumentos legales. Entre estos logros están la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (septiembre, 2007) que poco a poco logrará, se espera, ser un documento legalmente vinculante, y el Artículo 169 de la OIT, que ya tiene ese carácter, además de las varias intervenciones declarativas y reuniones mundiales respecto a la conservación del medio ambiente, que no siempre escuchan ni consideran las críticas y propuestas de los movimientos indígenas. Sin embargo, la fuerza de la globalización también afecta a la estructura del Estado que, aunque firmante de acuerdos, vemos en la actualidad, posee la prerrogativa de desdecir o desconocer la naturaleza del concepto “legalmente vinculante”. Esto, por ejemplo, es evidente en el no-cumplimiento de acuerdos, cuando el Estado opta por ignorar, marginar, sobrepasar, desconocer o tergiversar el contenido de los mismos, utilizando pretextos para evitarlos, o retrasar dichos acuerdos o estipulaciones.

PLAN Y PROPÓSITO

Me he propuesto en consecuencia, habitar cuatro temas a los que considero aportes del pensamiento indígena, y poseen un carácter ético, en cuanto re/centran, a través de las epistemologías indígenas, nuestra co/relación vital con la naturacultura, la sacionatura, el pluriverso, lo que con propósito crítico James C. Scott llama “los conocimientos vernaculares”. (Scott, 2012: 45-53) Le debemos a Frédérique Appffel Marglin (2012: 33) el habernos recordado una coincidencia histórica respecto a la subestimación del concepto de hilozoismo. Pues entre los siglos XV y XVII, de tanta coincidencia con la llamada “Conquista o encubrimiento de las Américas” el episteme de raíces cartesianas desplazó al hilozoismo al haberle restado afirmación histórica a la naturaleza viva, con una propuesta des-ontologizante. Pues el término ‘naturaleza viva’ se separa del mundo humano que privilegia, en consecuencia, la antropocentricidad y que castrándola cosifica a la naturaleza, ahora inerte y sin espíritu, disponible para su “dominio” o “control.” El término legalista “Terra Nullius” implica, precisamente, ese giro filológico de trágicas consecuencias. Tal dimensión se expresa en el concepto del “progreso unilineal” e infinito. Sin embargo, en estos cinco siglos, la profundización del ecocidio está íntimamente

ligada al calentamiento del planeta, al progreso y el desarrollo como exceso y como riesgo. Es decir, tanto progreso como desarrollo se han transformado en ecosis y entropía.

Ya que estamos situados en una posición específica, por cuanto todo conocimiento está situado (Haraway, 1991: 111; 193-196), este ensayo se referirá al *ambiente epistémico de lugar* del pensamiento quechua-andino que, sin esencializarlo, es la cultura cuyo *ethos* me influye como antropólogo y ensayista. Oliver-Smith ha observado que: "Las percepciones locales del medio ambiente generalmente se originan, tanto en la larga experiencia con y de ese medio ambiente, como en la relación de ese medio ambiente con lo sobrenatural. El conocimiento local del medio ambiente está basado tanto en la práctica extensa como en las estructuras cognoscitivas unidas al sistema de producción" (2010: 109 mi traducción). A través de estos años también he tenido la oportunidad de relacionarme con varias personas indígenas de varias partes del mundo y para todas ellas, sin excepción, la noción de *socionatura* resalta como una nueva comunidad, es decir, aquello que el mundo indígena comparte en sus discursos, prácticas y ética: sus estructuras cognitivas. Afirma Stefano Varese: "Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual y emocional con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida" (2008: 47). Este es un movimiento ecológico que restituye el aspecto cosmicéntrico o hilozoista del pluriverso, la socionatura, es decir, un proceso que se identifica con la noción de reontologización de la naturaleza. Las cuatro partes de este ensayo, inspiradas en el concepto quechua *Tawantin*, son: 1, la socionatura; 2, el chaqueo amazónico; 3, una reflexión sobre la metamuerte; y 4, el *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*.

Utilizaré la metáfora quechua del *Tawantin* que sugiere dos pares complementarios, pero también una visión cuatripartita de la socionatura. El *Tawantin* posee cuatro caminos: *Ayra* (hacer dos cosas simultáneas), *Ayni* (complemento, intercambio), *Tinku* (encuentro) y *Jach'a* (grandeza)⁴, y todos ellos pueden verse desde la perspectiva del *Yanantin*, es decir, dos mitades en torno a un *Taypi* (espacio de encuentro y despedida) donde los cuatro confluyen como opuestos y como complementarios; se juntan y departen. En ellos lo humano se

4 Ver Mamani, 1998. Ver también CAOI, Fernando Huanacuni Mamani, 2010.

adscribe claramente a la naturaleza reontologizada, a diferencia del pensamiento europeo que es antropocéntrico. En el concepto descolonizante de la *Pacha*, lo humano constituye un componente no-central de la totalidad cósmica.

LA SOCIONATURA

Desde la posicionalidad de la epistemología indígena, que reconoce la complementariedad de la *socionaturaleza* se desdice la separación cartesiana que fija o destaca lo humano o la humanidad como centralidad (lo antropocéntrico) respecto de lo 'inerte' constituido por la naturaleza. Al re-centrar la cosmicentricidad, se enfatiza el hecho de que la naturaleza orgánica —otrotra inerte o transformada en "recurso"— comparte una noción amplia y variada de ontología con lo humano (y viceversa) siendo este ser más en la *socionaturaleza*, en tanto está viva, y porque lo humano, en vez de verse cual centro del cosmos, la *Pacha*, no está sino inmiscuido en ella⁵. Muchos/as han meditado sobre la centralidad de la *Pacha* (mundo, espacio, tiempo), un concepto que tiene correspondencias en todos los lenguajes indígenas de las Américas y entre pueblos que, a través del pluriverso, se consideran afines. Es más, como concepto, ya circula entre universitarios/as no-indígenas, quienes lo asumen porque nos hace pensar en la relativa importancia de lo humano frente a procesos ecológicos abiertamente entrópicos (léase ecocidio) que, presumiblemente, fueron resultado de la acumulación de siglos de abuso (también llamado 'progreso' o 'desarrollo') ejecutados por la presencia humana sobre la tierra, la *Pachamama*⁶.

Es importante recordar que las poblaciones indígenas de las Américas (y de otras partes del mundo) experimentaron una evidente recomposición demográfica desde mitad del siglo XX, habiendo alcanzado una vez más, el número que presumiblemente halló Colón hace cinco siglos. Esta recomposición demográfica, no obstante, no es comparable, al no estar acompañada de un *remembramiento* territorial del hábitat de los pueblos indígenas. La experiencia del *desmembramiento* indígena no fue solo demográfica, sino también ecológica y ontológica. Quizá en relación a este hecho, Arturo Escobar propone una ecología política anti-esencial, antropogénica,

5 *Pacha*: "concepto axial donde se expresa con toda su complejidad y riqueza arquitectónica la concepción aymara y quechua del cosmos. *Pacha* deriva de la sílaba 'Pa' = dos, bi, dual, y 'Cha' = fuerza, energía en movimiento" (Medina, 2001: 138). Ver también: Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1987: 11-59).

6 *Pachamama* es una de las formas o manifestaciones de la *Pacha*, pertenece al aquí-ahora, a las labores de cultivo y cuidado de la tierra.

evidenciada en las intervenciones humanas. Este desmembramiento ecológico se traduce en la consideración de una naturaleza “antie-sencial” pues, siguiendo el análisis de Escobar, existiría una traslapada naturaleza capitalista, una híbrida, una orgánica y una tecnonaturaleza (1999: 1-30).

Al transformar el concepto de la naturaleza orgánica *Pacha*, en *tierra*, naturaleza “inerte” o “recurso natural” capitalista que se puede subdividir o ampliar a gusto, también se provoca el *desmembramiento* de las sociedades indígenas. Puede decirse hoy que el privilegiar el pensamiento indígena alimenta el debate conceptual sobre la diferencia entre tierra y territorio, entre tierra y bosque, entre lo inerte y lo vivo. Aquí opto por no idealizar o esencializar la relación humano-naturaleza en el mundo indígena; más bien propongo reconocer que esa relación, para ese mundo, siempre se conceptualizó como *socionatura*, como *pluriverso*. Hoy el debate se plantea como una crítica al desarrollismo de corte industrial-occidental (la naturaleza capitalista) que, a través del modelo estatal colonialista, considera la instrumentalización de la naturaleza (orgánica) como infinitamente explotable con la intervención de la tecnología⁷. Al distinguir *tierra* de *territorio* se introduce una propuesta de conservación de la naturaleza orgánica, de la *Pacha*, que tiene su propia ontología. Las situaciones de enfrentamiento entre gobiernos y pueblos indígenas en este nuevo milenio (Varese, 2012: 158-174; Delgado Parrado, 2012: 177-204, Paz, 2012; Bautista, 2010), tienen que ver con la defensa integral del territorio orgánico indígena de estos pueblos y son luchas contra la “acumulación por desposesión” que articula David Harvey. Mientras que la tasación de la tierra produce una infinita mercantilización de ella, el concepto del territorio, del bosque en cuanto sistema de conservación en combinación con la ocupación humana, origina la mantención e integridad de la *Pacha* orgánica. Alexandre Surrallés sugiere que una “*antropología del territorio* tiene en cuenta el conjunto de las relaciones que un pueblo indígena establece con el entorno y, muy especialmente, su propia percepción, que puede distar mucho de la visión simplista de una superficie de tierra necesaria para la alimentación” (2009: 31, énfasis propio). Un ejemplo más reciente del concepto de Surrallés se comprueba en los estudios de Marilyn Cebolla Badie que, habiendo realizado un trabajo de campo entre los mbya (Reserva Yabotí, Misiones, Argentina) dice: “Es necesario considerar que la

7 “Alrededor de 20.000 especies de animales y plantas alrededor del mundo se consideran en alto riesgo de extinción. Si ese promedio de extinción continuara podríamos perder tres cuartas partes o más de las especies en los próximos siglos”. Ver Pearson, 2011 y 2012.

relación naturaleza-cultura en la concepción *mbya* está inmersa en un complejo sistema simbólico altamente equilibrado que para el neófito que se adentra en su cultura se presenta tan enmarañado como la selva misma” (2008: 295-296).

El tema es extenso porque la sobrepoblación incide en la conservación, y también porque los países del centro (o los centros) del sistema mundo insisten en una relación extractiva y depredadora para con los de las periferias (Tucker, 2007; Hidalgo, 2012: 8-9). Además es importante subrayar todo un proceso de mala distribución y de sobreconsumo en los países del norte, donde los alimentos no alcanzan a consumirse en su totalidad y se produce, en consecuencia, una gran cantidad de desechos alimentarios. En aquellos territorios colonizados, que son la mayoría, es importante reconocer que varios pueblos indígenas desplazados por procesos migratorios voluntarios e involuntarios (muchas veces inducidos por gobiernos, modelos extractivistas o impactos naturales que desplazan poblaciones enteras), también pueden considerarse como parte del problema y no como parte de la solución. Sin embargo, el antropólogo Stefano Varese distingue los conceptos de *bio-regiones*, *etno-regiones* (2006: 269), y *geo-etnias* (2008: 37-38), que aluden a las comunidades que no han sufrido tantos desplazamientos y que continúan co-habitando nichos ecológicos por varias generaciones. Piénsese en los *yanomami*, en los indígenas andinos, en los varios pueblos amazónicos llamados “poblaciones en aislamiento voluntario” o “poblaciones cerradas”, en las varias correlaciones entre indígenas amazónicos y campesinos, mixtecos, chatinos y amuzgos, los mayas y otros pueblos nativos mesoamericanos que, escapando de varias tragedias que rayan en el etnocidio y el ecocidio, para sobrevivir se asientan temporalmente en otros lugares (*mayas* en Florida, *mixtecos*, *triques* y *zapotecos* en California, *kichwas* en España, *aymaras* en Argentina).

El Estado-nación, y específicamente el modelo estatal-colonialista, en respuesta a las presiones de un mundo unilateralmente globalizado —el globalitarismo—, rico pero que ejerce una mala distribución de los bienes comunes y la riqueza, todavía ve en la demanda de los pueblos indígenas un obstáculo para la plena mercantilización y explotación de la “naturaleza”, lo que se esconde bajo el concepto del “desarrollo científico” capitalista. Es importante notar la crisis óptica del “progreso” y el “desarrollo” porque ambos sugieren un problema de exceso y riesgo, pero no lo perciben de esa manera (Blaser, 2010: 85-93) y si lo advierten, lo niegan o se lo transfieren a terceros (el caso de India o China). Desde esa perspectiva, todavía se piensa en el *progreso* como una propuesta cuyo *telos* de cambio unilinear e ideología moderna corresponden a la antropocentricidad, a sabiendas de que

esta ya se ha transformado en *exceso* y en *riesgo*. ¿Por qué exceso? Porque la ilimitada mercantilización y acumulación consumista del modelo de progreso de los países o áreas centrales del sistema-mundo carece de límite, ya es excesiva. ¿Por qué riesgo? Porque como planeta entramos en una fase de autodestrucción ecológica, ya se habla de “la sexta extinción masiva”, en razón de haber promovido el *progreso* y el *desarrollo* en cuanto políticas extractivistas y subvertoras de la naturaleza orgánica —piénsese en el petróleo, la minería, la deforestación, el envenenamiento químico de la tierra arable, la contaminación creciente de los océanos, el hacinamiento urbano o la ganadería extensiva. La antropología ecológica nos enseña el concepto del “drama fuera de escenario” (*off-stage drama*) provocado por la acción humana sobre la tierra, que no alcanza a visibilizar o anticipar las consecuencias de sus acciones, sino cuando ya es demasiado tarde. Las y los científicos llaman “drama fuera de escenario” a un conjunto de fenómenos: calentamiento global, deshielo de los polos, tsunamis, huracanes devastadores, sequías, sobreproducción de dióxido de carbono, deforestación, enfermedades globales, sobreurbanización, contaminación del medio ambiente, plantas nucleares, nubes tóxicas, represas gigantes, exploración petrolera, minería y monocultura química. El conocimiento indígena sugiere una noción más conservacionista de la naturaleza orgánica, desechando la mercantilización industrial y sin límite del territorio, especialmente aquella que raya en el desastre o riesgo no percibido en aras de generar ganancias a corto plazo⁸. No obstante, la humanidad apenas y a cuentagotas comienza a reconocer y entender el embate (Brown, 2013) que significa la contestación o reacción de la naturaleza (Hecht, 2010). En este contexto, la antropocentricidad ya puede considerarse una especie de error histórico impuesto por la eliminación del hilozoísmo, que acompaña la falsa centralidad del pensamiento eurocéntrico como modernidad hegemónica y fundante.

EL CHAQUEO AMAZÓNICO

Cuando el invierno llega por fin al ocaso de su período en los Andes suramericanos, una gran capa de denso humo sube y comienza a cubrir perezosamente, por unas semanas, el cielo de las ciudades de altura. Esa neblina, que es una gran nube de *smog* —palabra que se origina en la mezcla de las palabras sajonas *fog* y *smoke*— proviene nada menos que de la Amazonía, pulmón de la *Pachamama*.

Los habitantes de esas ciudades construidas a notable altitud, al percatarse de ese *smog*, miran al Este, es decir a ese espacio vital donde habita la gran serpiente mítica de dos cabezas, el Amazonas, y

⁸ Ver también Delgado Parrado, 1998: 183-218.

Debido al gran proceso llamado de *colonización* de la Amazonía, ha sido en el siglo veinte cuando incontenibles migraciones de agricultores, muchos de ellos también indígenas —y no solo campesinos mestizos— empezaron a emplear sistemas no-sustentables de explotación de la tierra⁹. La diferencia fundamental entre el habitante de un pueblo indígena que se sustenta en la caza y recolección, y el campesino, es que este último adopta sistemas foráneos de explotación agrícola en sistemas ecológicos que tienen una lógica propia, la lógica del bosque. El *chaqueo*, en otras palabras, se transforma en un proceso incontrolable, utilizado indiscriminadamente por los nuevos colonos como estrategia agrícola válida (Glauser, 2011: 21-44). El problema se agrava con la presencia de ganaderos que poseen cientos de miles de hectáreas. En Bolivia, uno de los casos más insólitos es el de la familia de Roberto Barbero Paz, propietaria de 208.775,468 hectáreas; es decir, un país al interior de un país. ¿Cómo puede existir este hecho? (Radhuber, 2008: 156).

Los campesinos allegados encontrarán poco después de tres años que la tierra amazónica talada de bosque primario, posee una capa delgada de humus que —técnicamente hablando— se reproducía naturalmente, gracias a la enramada del bosque. Una vez talado ese bosque, el humus no tiene forma de reproducirse de por sí. El terreno clareado por campesinos se transforma en un oasis improductivo. ¿Quién puede utilizar ese terreno improductivo para la sobrevivencia humana? Nadie. ¿Cuál es la alternativa? Sin duda, el ganado vacuno, las empresas madereras, o la minería del oro —depredadores del medio ambiente por excelencia.

Se ha llegado a sostener la hipótesis de que, quienes recomendaron la “ocupación” de la Amazonía, lo hicieron a sabiendas de que los colonos pasajeros solo servirían para aclarar la tierra. Se esperaba —eventualmente— la presencia de ganaderos, haciendas, y *garimpeiros* —mineros del oro—. Ellos son los más gratificados. ¿Y los campesinos? Continúan trasladándose, clareando tierras, construyendo *chacos* improductivos que los ganaderos ahora compran a un bajo precio como “tierra abandonada”. A este proceso se ha llamado “comerse el Amazonas”. Es interesante que la metáfora vuelva a nosotros en forma geófaga, como si el Amazonas fuera una *delicatessen* atacada ahora por el hambre insaciable de humanos y ganado. Quizá la metáfora revele una intención final parecida al griego Kronos, el dios del Tiempo que se come a los hombres, pero esta vez es la transformación de la *Pacha* en hamburguesa, como observó alguna vez el antropólogo

9 Una observación paralela de este mismo fenómeno se puede leer en Michael Tausig, 2012: 22-23.

James Nations. En la distante imagen iconográfica que se tiene de este viejo Nuevo Mundo, el desconocimiento de las Américas hacia 1492 representaba a sus habitantes como antropófagos. Se cierra el círculo de las imágenes ahora, cinco siglos después, con una inversión simbólica, porque son precisamente humanos los que se comen al Amazonas (Denevan, 1989).

Para cerrar esta parte relatamos la siguiente historia que circula en la Amazonía en varias versiones, esta fue recolectada por el antropólogo David Price (1989: 7-8) mientras conducía su trabajo de campo entre los *ñambiqwara*:

La naturaleza había encargado a un cazador cuidar una cueva cuya entrada era misteriosa. El cazador solo podía silbar una vez al día, y de la cueva saldría el alimento del día. Un día, empero, el cazador tenía necesidad de ausentarse. Pidió a su tribu un sustituto. Antes de ausentarse, le explicó a su sustituto qué significaba cuidar la cueva, y le dio la clave para pedir el alimento del día. Quedó el amigo pensativo, tratando de entender las instrucciones para seguirlas. El primer día silbó y salió un chanco de monte, una capibara. La tribu no tardó en darle caza. El segundo día silbó, y de la cueva salió un conejito de indias, y los cazadores se miraron consternados e insatisfechos. "Habrá que comer nueces" —dijo uno. El tercer día salió una culebrilla muy raquítica. Desilusionado por la diminuta presa el cazador volvió a silbar varias veces. Para sorpresa suya empezaron a escapar de la cueva todos los animales del bosque; ese día no pudo cazar a ninguno y no hubo comida. La caza se hizo muy difícil desde entonces. El cazador le dijo a su clan que era necesario clarear un *chaco*. Nació la necesidad de la agricultura temporal. El *chaco* empezó a echar el humo primordial en el momento en que la caza se hacía difícil. Los *ñambiqwara* aprendieron, desde entonces, a estar satisfechos con lo que la naturaleza les diera.

LA EXPERIENCIA DE LA METAMUERTE

En las Américas, de acuerdo a la etnología disponible, se sabe que las personas que tienen el don ejecutivo de la curación (tanto de humanos como de la naturaleza) poseen nombres propios porque han sido tocados por hechos astronómicos que señalan su iniciación: constituyen parte de la misma naturaleza como animal, como vegetal, como mineral, como muerte revertida. Las particularidades de esos nombres son concretas: *ipayé* o *pajé* entre los *guaraní*, *yatiris*, *laygas*, *jiliris*, entre los *aymaras*, *paqo*, *qapachaqëra* entre los *qhichwas*, *machi* entre los *mapuches*, *konsaha*, entre los *ebitoso*, *shiripiári* entre los *asháninka*, *neles* entre los *kuna*, *sukias* entre los *ngóbe*, *wayrokeriy* o *wamanok'eri* entre los *arakmbut*; *yutumis* entre los *cócama* de Nauta (área del Ucayali); *jayawú* entre los *weenhayek wichi* del Chaco boliviano. Y así en

el año 2013, un *maya* cuyo nombre es Pascal K'in Grueb simplemente reclama para sí el hecho de ser un "sanador" o un "intermediario", desechando de esta manera la palabra "chamán" que sugiere ser una palabra más, pero insiste "las palabras son palabras, a veces se las usa mal". Y este es el caso de la palabra "chamán", que en el contexto *maya* tiene una referencia histórica más rica por su cercana asociación con el *Chilam* (*Chi* = boca; *Lam* = hundirse en el horizonte) que se traduce como intérprete, profeta, medianero, intercesor (Marion, 1995: 71). En el Perú se llama *vegetalistas* a quienes se dedican a los rituales de regeneración vital, curando o recomendando la comunión con los poderes inherentes que poseen las diferentes hierbas medicinales. El término *ayahuasquero* deriva del nombre de ese preparado vegetal y designa a quienes tienen familiaridad biomédica con las plantas que lo componen. La experiencia simbólica del retorno desde la muerte (metamuerte) durante una sesión curativa podría ser una práctica común a todos ellos. Una etnografía más reciente, entre los *runa* de Ávila en el Ecuador, recoge el nombre de *tabacuyu* y el etnógrafo, para sorpresa mía, incurre otra vez en la generalización. Nos dice que la gente local reconoce a los "chamanes" con la palabra quichua *Tabacuyu* (Kohn, 2013: 157), palabra que designa al tabaco y el sufijo quichua "yuq" (= con), pero el texto homogeneiza su papel, evitando darnos una punto de vista más émico respecto al *tabacuyuq* mismo. Como se ve, al homogeneizarlos, el concepto "chamán" diluye aspectos particulares de estos especialistas de la curación mágica o de su transformación en animales, de su retorno de la muerte, de su capacidad de hablar con las plantas, o de su viaje a otros mundos.

El conocimiento indígena establece a través de las prácticas del curanderismo la restauración simbólica del nexo entre humanidad y naturaleza, una búsqueda y mantención teleológica de la simetría a través de la re-ontologización de la naturaleza que se llama también un proceso de *regeneración*. Su etiología se expresa en el desequilibrio o desfase entre humanidad y naturaleza, que se refleja en el malestar, el desajuste, y en la ruptura de las prácticas recíprocas. Es tarea del/a curandero/a ejecutar los rituales de restauración o restitución del equilibrio y de la simetría. En no pocas ocasiones, tal restauración aproxima al curandero a la muerte simbólica y su retorno a la vida desde los otros mundos de la muerte. En otras, el uso de sustancias psicotrópicas (en la Amazonía) coadyuva la tarea del curandero facilitando su "vuelo" hacia otras dimensiones, con el objeto de salvar al paciente, es decir, devolverle la salud balanceando la psiquis del individuo respecto de su habitar en el mundo, y haciéndolo consciente de sus deberes hacia otros (personas, comunidad, naturaleza) que incluye la relación con el cosmos (la *Pacha*). Según Stearman, los *Yuquí*

de la Amazonía boliviana dicen "*mano tuti ja yaí*" para expresar una muerte aparente o la pérdida del *yirú* o ánima (Stearman, 1989: 154). Es más, la ruptura o falta de esa relación de pertenencia a la *socionatura* sería la causa del malestar y la enfermedad, puesto que expresa una asimetría, un desequilibrio. Aparecida Vilaça sugiere que

los materiales amazónicos nos obligan a considerar como un punto de partida [multinaturalista, pluriversal] una noción extensa de lo humano: una noción que lo conforman una serie de seres, incluyendo varios tipos de animales [o plantas], el cual es sobretodo definido como una posición —un punto efímero de ventaja, el resultado parcial o momentáneo de un complejo juego de perspectivas—. (Vilaça, 2009: 133)

En las comunidades andinas que tienen consciencia de la *lak'aya* —el pueblo "abandonado" de los antepasados (aquello que la arqueología considera "ruinas" o bases para justificar el concepto nacional de "patrimonio cultural")— es frecuente observar el hecho de que estas guardan los espíritus (*machulas*, *awichas*) que, al haber sido perturbados, deben ser apaciguados ritualmente ofreciendo *pagapus*, *akhuilli*, *waqt'as* o *ch'allas*, es decir, ofrendas y libaciones a la *Pachamama*, que en su matriz retiene a estos antiguos *ajayus* y *machulas* capaces de provocar (o curar) graves enfermedades. Lo que se ve o considera abandonado es en realidad un aspecto de la memoria, que lucha por preservar el carácter vital de la naturaleza. Incluso hoy en día, en reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, antes de comenzar sus excavaciones, los arqueólogos solicitan la presencia de *pagos*, *yatiris* o *ch'amakanis* que puedan apaciguar a esas *wak'as*, *apus* y *machulas*, espíritus antiguos que habitan las ruinas de lo "abandonado" (Herrera, 2011: 81).

Entre los *guaraní* del Chaco boliviano, el *iyá* es el dueño de la naturaleza pero también su protector. Él sabe dónde están enterrados los muertos, los antepasados, que son guardianes del territorio que vigilan: *tëta* (espacio familiar); *koo* (donde están los *chacos* familiares y comunales), y *kaa*, el monte donde residen los abuelos o antepasados. "Los abuelos pueden estar en diferentes lugares y nosotros lo interpretamos a través de los sueños, por eso decimos que ahí está el alma, por eso es que las serranías, las quebradas, los montes tienen una interpretación espiritual en la cual produce una compañía porque nunca estamos solos en el monte y los animales que ahí están son para nosotros". Los *guaraní* dicen: "no solo es la tierra donde vivimos nosotros sino que donde viven los antepasados, para nosotros no termina la vida" (Fernández e Illanes, 2010: 9-10). Entre los *mapuches* del lago Llew-Llew de Chile, Juana Paillalef Carinao nombra a los *newen* como

fuerzas naturales que viven en los espacios donde habitan los *mapuche*, no solo con los vivos, también con los que han departido, que existen desde tiempos inmemoriales (2011: 291).

Para los mineros andinos las *ch'allas* o libaciones de ofrenda a la *Pachamama* son actos rituales calendáricos. Es patente el hecho de que los trabajadores de interior mina están conscientes de la máxima falta que es violar a la *Pachamama*. En interior mina, tradicionalmente, se construye una imagen térrea de un personaje que aparenta ser un diablo y que los mineros consideran un protector y dador de los minerales. La mitología andina habla del *Tío o Supay* como una entidad andina, no necesariamente el diablo cristiano que apareció en el panteón andino con la llegada de los españoles, sino un dios andino que hace de mediador entre naturaleza y humanidad, entre lo foráneo y lo inevitablemente andino, entre la economía moral de reciprocidades y *tink'as* y el capitalismo, entre lo antropocéntrico y lo cosmocéntrico, entre el tiempo industrial y el tiempo natural, entre los mundos *janan* y los mundos *urin*. Este personaje representa una ontología cosmocéntrica y por ello recibe sustanciales libaciones de alcohol y coca; anualmente se le sacrifica una llama (*wilancha*) para asegurar que la sangre vertida por ella —y no la sangre humana— alimente a la mina. Es decir, hay conciencia de que la naturaleza viva está siendo violada, envenenada, destruida y de que quienes ejecutan esa destrucción, los mineros, pueden pagar con sus vidas. La *wilancha* reconstituiría y regeneraría la mina como naturaleza para que el *Tío o Supay*, una vez alimentado por los mineros, vuelva a regalar sus frutos, los minerales. Es una relación recíproca porque el castigo es la muerte, tanto humana como de la naturaleza. La minería es quizá uno de los actos más dañinos para la ecología, pues como consecuencia de la minería colonial del oro y la plata, subsisten en el ambiente residuos de mercurio en el polvo que aun se respira en áreas como Potosí o Huancavelica (Robins, 2011). Es un medio ambiente letal, la herencia colonial del ecocidio.

La *q'oya*, entre los mineros *quechuas* y *aymaras*, representa una mujer escogida, una *palla*. Es importante anotar que la palabra "*is-palla*" nombra también a una papa considerada deidad que se celebra en la estación reproductiva, es decir es papa (*llallawa, chuqi*) pero también es númen, la alimentamos y nos alimenta. Frédérique Apffel-Marglin narra un ritual reciente en su libro *Subversive Spiritualities* (2011: 122-125). Es más, en los Andes, decir *q'oya* es también decir mina, y la mayoría de las minas tienden a poseer nombres de mujeres. Las *q'oyas* eran también mujeres elegidas por el Inka cuya función era ofrecer tributos al sol y recibir su energía para la sociedad, lo complementariamente binario de una heliolatría estatal organizada. Resi-

duos de esos rituales heliolátrico y selénico quedan entre las prácticas culturales de los Andes, pues cada año en el calendario gregoriano que corresponde al carnaval, las bandas altiplánicas de música se juntan al alba para saludar al sol naciente del solsticio de verano; e igualmente, al llegar el solsticio de invierno se encienden fogatas simbólicas para atraer la energía solar, que en esa época se distancia de la tierra. Aun en comunidades aisladas, los eclipses de sol y luna, observables a simple vista, alientan a los habitantes andinos a gritar y hacer ruido de campanas y cascabeles para que el sol o la luna retornen a la normalidad de su implacable esplendor. Es interesante anotar, como dato comparativo, que entre los Lacandones de Chiapas, México, el *Ah K'in*, tiene la función de interpretar los sueños (Marion, 1995: 70), pero el mismo término designa al sol. El concepto de la *socionatura* significa todo ello. Es la conciencia humana de que su permanecer en la tierra tiene que ver con la misma salud del cosmos, ya no como antropocentricidad sino como algo que hace que la humanidad pertenezca a la tierra y no lo contrario.

EL CONCEPTO INDÍGENA DEL SUMA QAMAÑA, O EL VIVIR BIEN

Como consecuencia de la crisis mundial del medio ambiente y del capitalismo (el exceso, el necrocapitalismo, el capitalismo de usura), surgen tácticas de adaptación a la vulnerabilidad y precarización de la vida, que buscan la sustentabilidad y la reconstitución o re-membramiento. Los pueblos indígenas han presentado en diversas reuniones internacionales un discurso de crítica al in-finito desarrollismo de la naturaleza capitalista. *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*, en las lenguas andinas de hoy, puede traducirse como *vivir bien* o *buen vivir*. Ciertamente el concepto, que tiene origen en la lengua aymara, desafía la pobreza causada por décadas de desarrollismo, de progreso infinito (como exceso y riesgo) y ecocidio (Tucker, 2007), y se emitió cuando estos fenómenos aún no se percibían como *riesgo* o *exceso*. Notemos que aún hoy hay mucha gente que niega esta crisis ecológica. *Suma Qamaña* fue acuñado por Simón Yampara, intelectual aymara, quien dice: "Cuando hablamos de *Suma Qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *Suma Qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *Suma Qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario" (2007: 118). El término ha sido estudiado y elaborado por Javier Medina (2001) un especialista en la cuestión andina, que lo rescató como epistemología y como ética cósmica. El concepto ha sido incorporado

en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), bajo el acápite Bases del Estado:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales y de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *Suma Qamaña* (vivir bien), *ñande reko* (nuestro modo de ser), *teko [yeiko] kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal), *qhapaj ñan* (camino o vida noble)¹⁰. (Artículo 8.1)

Tiene algo de tipo *ideal*, pero ante todo es un concepto heurístico, que en la propuesta del filósofo mexicano Sergio Zermeno se asociaría a una suerte de *demodernización* (2005). Rafael Bautista, uno de sus máximo expositores, sugiere que ese concepto “aparece como un horizonte de referencia” y él mismo elabora su contenido cuando dice que: “El ‘vivir bien’ es el *horizonte* que el sujeto se propone como modo cualificado del vivir; lo bueno del vivir no es el vivir por el vivir sino la responsabilidad que involucra el vivir mismo” (2010: 69). De esta manera, adoptado por los movimientos sociales indígenas, es conceptualmente útil para repensar la relación humano/naturaleza, es decir la *socionatura* como certitud, especialmente en los lugares en los que se puede reterritorializar la viabilidad de este modelo y en otros donde los procesos de adaptación requieren de una nueva evaluación, pues la vulnerabilidad revela la precariedad societal, y la sustentabilidad necesita reconsiderarse para crear la reconstitución de dichas sociedades. A otro nivel y como propuesta anti-anthropocéntrica, *Suma Qamaña* enfatiza el principio feminista de la *Pacha* y la economía comunitaria que privilegia la reciprocidad y el intercambio, la autonomía, la desmercantilización de la naturaleza y la descriminalización de los movimientos de resistencia.

Hay que reconocer que *Suma Qamaña* tiene detractores, que perciben en él una idealización. H. C. F. Mansilla sugiere: “es altamente probable que casi toda la población campesina y aborígen de las tierras altas [andinas] haya abandonado hace mucho tiempo las prácticas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se halle inmersa en la economía de mercado”. También dice que: “los habitantes selvícolas experimentan un proceso de diferenciación social: grupos importantes entre ellos abandonan su hábitat ancestral y se van a los centros urbanos. Son, por consiguiente, más proclives a vender sus derechos sobre los bosques —si los hubiere— o, por lo menos, a pactar con

10 Ver <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>. “Yeiko”, de acuerdo a las investigaciones de Rafael S. Bautista expresaría la dimensión comunitaria del buen vivir (op. cit.).

los empresarios madereros y los colonizadores, y así dejan de lado las prácticas conservacionistas de sus mayores y la vida en armonía con la naturaleza” (Mansilla, 2012: 18). Naturalmente, Mansilla da cuenta de una realidad parcializada por el prejuicio urbano como si la naturaleza existiese solo en los bosques. Para él, el progreso modernizador no implica ni riesgo, ni exceso, en un país como Bolivia que muestra serios conflictos de marchas y contramarchas sobre precisamente cómo transformarse en un país de políticas sustentables y no solo extractivistas. Muchos/as analistas imparciales de este problema estiman que

el grueso de la expansión de las exportaciones agrícolas y la producción nacional reciente ha tendido, en general, a contribuir a la destrucción del medio ambiente bajo políticas neoliberales que predominaron entre 1985 y el 2008 [...] siendo la introducción de nuevos productos agrícolas junto a la infraestructura vial y la ganadería las fuerzas causantes más importantes de la deforestación tropical. (Zimmerer, 2011: 84)

La observación de Zimmerer se aplica a 31.5 millones de hectáreas en Beni, Pando y Santa Cruz, y corresponde a los monocultivos de soya y a la ganadería que usufructúan este 37% de la superficie nacional (Radhuber, 2008: 117; Hecht, 2010: 161-169).

La crítica de Mansilla niega el concepto de socionatura, de las diversas ontologías de la cosmocentricidad y tozudamente se aferra a una teleología antropocéntrica, a la tajante separación entre naturaleza y cultura, a un vocabulario social darwinista (por ejemplo, “aborigen”, “selvícolas”), en suma, al progreso, pero sin revelar su carácter de exceso y riesgo. Esta perspectiva es difícil de desechar. Tiene variantes que nos llevan a entender el problema en otros espacios críticos. Reflexionando sobre un tema de Ramón Andrés nos dice Pablo Espinosa: “El formalismo moderno, cuyo punto de partida es la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, desautorizó el pensamiento de civilizaciones anteriores y arrebató del *pensar acústico* al ser humano” (énfasis propio). En esta filosofía, como se ve, la racionalidad y la objetividad se imponen en su doxa “dominar la naturaleza para gloria de Dios”; y ella sigue siendo una metáfora que lleva al suicidio colectivo y a la obliteración de esa naturaleza; su dominio es cuestionable y está muy ligado al concepto antropológico del “drama fuera del escenario”, a la entropía (Scott, 2012: 48-53)¹¹.

¹¹ Los problemas no son solo de la tierra, sino también del mar. Sugiero la lectura del libro de Lisa-Ann Gershwin titulado: *Stung! On Jellyfish Blooms and the Futures of the Ocean* (Chicago: Chicago University Press, 2013). Gershwin estudia las medusas,

En respuesta, *Suma Qamaña* sugiere ser una contribución descolonizadora, por cuanto critica el consumismo individualista y la ciega acumulación capitalista, sobre todo cuando esta vive de la crisis al provocar la depredación ilimitada del bosque, o cuando sus políticas desarrollistas se transforman en *exceso* y *riesgo*, como ilustramos al comienzo de este artículo. Sin embargo, existen casos concretos como en la ciudad aymara de El Alto donde los mismos aymaras enfatizan el hecho de que *Suma Qamaña* a veces forma parte de los planes de desarrollo municipal, pero otras no. Notan además que “los dirigentes vecinales no se empoderan del paradigma del Vivir Bien [...] apuestan por la modernidad [...] algunos lo consideran algo atávico” (Condori, 2012: 4-5). No obstante, es cierto que este concepto del *Suma Qamaña* y sus equivalentes ya podría ser más tangible entre las poblaciones en aislamiento voluntario de la Amazonía, aunque el mundo *quechuaymara* ha logrado recentrar esta filosofía:

Para los *aymara* Tiempo y Espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de Pacha; por tanto, por razones cosmovisivas, como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas, no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales [los accidentales] modernos. Los *aymara* por ello no pueden ser ni “desarrollistas” ni “progresistas” por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida. (Medina, 2001: 380)

Y esta distinción continúa creando y provocando debates y tensiones de distinto calibre en Bolivia, incluyendo una crítica a la postura eurocéntrica representada por H. C. F. Mansilla.

Sin embargo, estudios recientes sugieren que en América Latina hoy en día se encuentra un 15 por ciento de áreas protegidas del planeta (Zimmerer, 2011: 83); además, el concepto de personas o comunidades dependientes-del-bosque ilustra que se están dando cambios cualitativos en la ocupación humana de las selvas. Cronkleton y Taylor afirman:

Existen cambios dramáticos de los derechos de propiedades del bosque a favor de indígenas y población que depende del bosque. En América Latina al menos diez millones ocupan bosques... Las reformas a la tenencia de tierras de bosque reconocen derechos locales sobre

especie marina gelatinosa (sp. Cnidaria) que ella llama “ángel de la muerte” porque contribuye a la extinción de peces por hipoxia. Las anchoas, sardinas, atún y bonito se encuentran en la lista de peces en peligro de extinción. Súmese a esto la extinción de un 90% de peces grandes.

aproximadamente 270 millones de hectáreas que constituiría el 25 por ciento de los bosques tropicales y subtropicales de América Latina. (Cronkleton y Taylor, 2011: 220; Hecht, 2010)

Ciertamente, estos porcentajes comenzarían a demostrar que el concepto del *Suma Qamaña* o el *Sumaq Kawsaq* son reconstitutivos, conservacionistas, y adaptativos, tratan de bajar los síntomas de riesgo, incertidumbre y entropía y serían reconstitutivos del concepto de territorio (Zimmerer, 2012: 600-606). Paul Virilio hizo una observación importante:

La velocidad es relatividad y la relatividad es política. Explico: las sociedades antiguas tuvieron diversas y variadas crono-políticas: calendricas, litúrgicas, naturales (las estaciones del año), feriados civiles y religiosos, profesionales, asociados a los ritmos de los campesinos y los artesanos. En el siglo XX descubrimos y usamos la instantaneidad ofrecida por la velocidad absoluta de las ondas [eléctricas, ópticas]: en este preciso momento la filosofía fue abandonada. (Virilio, 2012: 26)

Suma Qamaña comenzó siendo una idea retórica e idealista inspirada en una teleología cosmicéntrica y filosófica, pero pasó a ser parte del habitus cotidiano de mucha gente, lo que sin duda implica regenerar y descolonizar el comportamiento humano en su relación con la naturaleza orgánica¹². Es imprescindible definir, a partir de la participación de todos los bolivianos y los territorios subnacionales, si damos continuidad al desarrollo ¡*sos!-temible* que nos arrasa, o viramos hacia un modelo que concilie el crecimiento económico con la conservación de la naturaleza y la equidad social (justamente el concepto del Vivir Bien), en el cual podemos encontrar mejores ventajas y beneficios globales y locales como lo demuestran algunas experiencias comunitarias: agro-silvo-pastoreo intensivo (frente al extensivo de la colonización); turismo responsable; aprovechamiento forestal sostenible (maderable y no-maderable); servicios ecosistémicos (captura de carbono, aguas dulces, oxígeno, paisaje, diversidad biológica, suelos fértiles); aprovechamiento sostenible de la biodiversidad (fauna y flora), producción biológica de alimentos, ganadería intensiva y semi-extensiva, entre otros. (Aranibar, 2011: 10)

CONCLUSIÓN

Para concluir, en este ensayo discutí cuatro temas concomitantes, que se traslapan entre sí: la socrionatura; el chequeo amazónico; la me-

12 Silvia Rivera Cusicanqui acaba de contarme una bella experiencia de *regeneración* que complementa esta discusión y que ella y su grupo llaman "Lurawi, el hacer", una crónica compuesta por doce miembros (comunicación personal, Nueva York, 28 de marzo, 2014). Ver el texto Lxs Colectiverxs, 2011-2012: 63-97.

tamuerte; y el *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*. Pensé útil compartir en este final una historia personal, familiar y comunitaria que hace alusión a los temas tocados. A pesar del constante movimiento vital al que me expongo, y como el nómada —verdadero sedentario en virtud de su pleno conocimiento del territorio— cada que puedo retorno a visitar una *Wak'a* antiquísima que se encuentra en un ramal de la cordillera andina. Una *Wak'a* es una deidad pétrea y protuberante, con la que estoy asociado; se llama la *Wak'a Kuntur* (o Cóndor). Es una pieza de granito y tiene características caprichosamente distinguidas que la asemejan a una escultura (eso es, si arrimamos una idea europea para explicar algo que emite una calidad estética y hierofánica) de una majestuosa y mitológica ave; en el fondo es una escultura natural, memoria de cómo los antiguos *inkas* adoptaban las formas estéticas que la naturaleza les ofrecía, pero sin que mano alguna las transformara. Su devenir en *wak'as* se debió a los innumerables rituales con que fueran ofrendadas desde hace siglos. Allí subo con otros a ofrecerle a la *Wak'a*, *q'oas* y *ch'alla* (Delgado Parrado, 1996; 1992; Apffel-Marglin, 2011: 157-166; Albó y Calla, 1996), ritos arqueológicos que animan su hillozoísmo. Tanto *aymaras* como *quechuas* llegan de distintos sitios a libar a esta *Wak'a*. Aparentemente, en la historia de mi familia, que reside en el área por varias generaciones, esta *Wak'a* es la que nos correspondería cuidar y celebrar como comunidad, como pueblo; retornar a libar a este lugar es un acto onomástico que repetimos ritualmente. Algunos la visitan una vez en la vida, otros anualmente. El propósito es alimentarla porque con ese acto onomástico se reconoce una *Wak'a* imbuida de fuerza vital que nos recuerda nuestra innegable asociación a una *Pacha* mucho más compleja, de la que nosotros nunca nos sentimos el centro. Quizá aquella, quiero pensar, sea una visita del ritual restaurativo y callado que, como práctica “cultural”, heredamos de nuestros mayores; y que ha sobrevivido en la implacable reiteración que los mismos humanos reconocemos en el simple acto de libar, de retribuir, de reciprocitar a esa Pachamama —el *espíritu del regalo* social del que habla Marcel Mauss—. Ese acto recíproco hacia la naturaleza quiere decir también que esa *Pachamama* acoge a varias generaciones de mineros cuyos *ajayus* habitan en su regazo. En fin, todo ello no es sino reconocer que lo humano no es lo más importante sino un punto entre tantos infinitos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó Xavier y Calla, Mildred 1996 “Santos y tierra, muertos, *wak'as* y chicha: La religión andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba” en Schmelz, Bernd y Crumrine, N. Ross (eds.) *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los*

- Andes* (Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, Holos-Vert) pp. 187-216.
- Apffel-Marglin, Frédérique 2011 *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World* (Nueva York: Oxford University Press).
- Appell, George N. 1988 "Costing Social Change" en Dove, Michael (ed.) *The Real and Imagined Role of Culture in Development* (Honolulu: University of Hawaii Press).
- Bautista, Juan José 2007 *Crítica de la razón boliviana* (La Paz: Editorial Tercera Piel).
- Bautista, S. Rafael 2010a "¿Qué manifiesta la marcha indígena?" en *Rebelión.org*, 3 de julio. Disponible en <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=109006>>.
- Bautista, S. Rafael 2010b *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. Reflexiones urgentes (La Paz: Rincón Editores / Misión).
- Bautista, S. Rafael 2013 "Del mito del desarrollo al horizonte del Suma Qamaña", trabajo presentado al XXXI Congreso Internacional de LASA (Washington, DC) 28 de mayo a 2 de junio.
- Blaser, Mario 2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (Durham: Duke University Press).
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia 1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara" en Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristan y Cereceda, Verónica *Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino* (La Paz: Hisbol) pp. 11-59.
- Brown, Kate 2013 *Plutopia* (Londres: Oxford University Press).
- Cadima G., Edgar 2011 "Vivir bien... o vivir mejor" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 1ª quincena de octubre, p. 3.
- Cebolla Badie, Marilyn 2008 "Espacio, Territorio y Resistencia Simbólica en los Mbya-Guaraní de Misiones, Argentina" en Laviña, Javier y Orobitg, Gemma (coords.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (Barcelona: Publicacions y Edicions de la Universitat de Barcelona) pp. 289-309.
- Clifford, James 2011 "Repatriation and the Second Life of Heritage: Return of the Masks in Kodiak, Alaska" en *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, Vol. 35, N° 4, pp. 713-743.
- Clifford, James 2013 *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Condori, David Ali 2012 "Suma Qamaña: La utopía del 'vivir bien' en El Alto" en *Pukara* (La Paz) Vol. 76, Año 6, diciembre, pp. 4-5.

- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas y Huanacuni Mamani, Fernando 2010 "Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, política, estrategia y experiencia regionales" en *Civil Society Reflection Group on Global Development Perspectives* (Lima: CAO). Disponible en <<https://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>>.
- Cortez Hurtado, Roger 2012 "El efecto mefloquina y la zona ciega del poder" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 1^a quincena de mayo, p. 6.
- Cox Aranibar, Ricardo 2011 "¿Desarrollo sostenible, sos-temible, intangible?" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 2^a quincena de noviembre, p. 10.
- Cronkleton, Peter y Leigh Taylor, Peter 2011 "Forest-Based Social Movements in Latin America" en Sikor, Thomas y Stahl, Johannes (eds.) *Forests and People. Property, Governance and Human Rights* (Nueva York: Earthscan) pp. 219-234.
- Delgado Parrado, Guillermo 1992 "Kuntur: Shrine of the Southern Andes" en *Journal of Latin American Lore*, Vol. 18, pp. 189-209.
- Delgado Parrado, Guillermo 1996 "Kuntur, Jamp'atu y la Boca de Katari. Los litos andinos como memoria de lo sacro" en *Lienzo, Revista de la Universidad de Lima* (Lima) Vol. 17, agosto, pp. 57-102.
- Delgado Parrado, Guillermo 1998 "El globalismo y los pueblos indios. La agresión benevolente de la biomedicina" en Valenzuela, José Manuel (ed.) *Procesos Culturales de Fin de Milenio* (Tijuana: CONACULTA / CCT).
- Delgado Parrado, Guillermo 2012 "Andean Indigeneity as Epistemic Dis/juncture of Globalization" en Delgado Parrado, Guillermo y Brown Childs, John (eds.) *Indigeneity: Collected Essays* (Santa Cruz: CA: New Pacific Press) pp. 177-203.
- Delgado, Freddy; Rist, Stefan y Escobar, César 2010 *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz. Implementar el vivir bien en la gestión boliviana* (La Paz: Plural Editores).
- Denevan, William 1989 "The Geography of Fragile Lands in Latin America" en Browder, John O. (ed.) *Fragile Lands of Latin America* (Boulder: Westview Press) pp. 11-24.
- Dobkins de Rios, Marlene 2006 "Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist's Responsibility" en *Anthropology News*, Vol. 47, N° 7, octubre.
- Dobkins de Rios, Marlene y Rumrill, Roger 2008 *A Hallucinogenic Tea Laced with Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States* (Westport, CT: Praeger Publishing) pp. 69-88.

- Escobar, Arturo 1999 "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology" en *Current Anthropology*, Vol. 40, N° 1, febrero, pp. 1-30. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/515799>>.
- Espinosa, Pablo 2013 "El luminoso mundo de lo oscuro" en *Revista de la Universidad de México*, Vol. 110, abril, pp. 104-106.
- Fernández, Karina y Illanes, Dante 2010 *En busca de la Tierra Sin Mal. Los derechos indígenas en territorios guaraní* (La Paz: PIEB / Plural).
- Fox, Margalit 2013 "Kongar-ol Ondar, a Master of a Vocal Art, Dies at 51" en *The New York Times*, domingo 4 de agosto, p. 20.
- Glauser, Benno 2011 "Being Indigenous: the concept of indigeneity, a conversation with two Ayoreo leaders" en Venkatesar, Sita y Hughes, Emma (eds.) *The Politics of Indigeneity. Dialogues and Reflections on Indigenous Activism* (Londres: Zed Books) pp. 21-44.
- Gonzales, Tirso y Machaca, Marcela *et al.* 2010 "Latin American Andean Indigenous Agriculturalists Challenge Current Transnational System of Science, Knowledge and Technology for Agriculture: From Exclusion to Inclusion" en Tauli-Corpuz, Victoria; Enkiwe-Abayao, Leah y De Chavez, Raymond (eds.) *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous Peoples Self-Determined Development* (Baguio City, Philippines: Tebtebba Foundation) pp. 163-204.
- Gray, Andrew 1997 *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community* (Providence, RI: Berhahn Books) pp. 20-22.
- Gudynas, Eduardo 2009 "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución del Ecuador" en *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 32, pp. 34-46.
- Haraway, Donna 1991 *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (Nueva York: Routledge).
- Hecht, Susanna 2010 "The New Rurality: Globalization, peasants and the paradoxes of landscapes" en *Land Use Policy*, Vol. 27, N° 2, abril, pp. 161-169. Disponible en <www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0264837709000908>.
- Herrera, Alexander 2011 "Indigenous Archaeology... in Peru?" en Gnecco, Cristóbal y Ayala, Patricia (eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press) pp. 67-87.
- Hidalgo, Manuel 2012 "Luces y sombras del crecimiento extractivista sudamericano" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) Vol. 106, 1ª quincena de junio, pp. 8-9.

- Hurtado, Magdalena; Hill, Kim; Kaplan, Hillard y Lancaster, Jane 2001 "The Epidemiology of Infectious Diseases among South American Indians: A Call for Guidelines for Ethical Research" en *Current Anthropology*, Vol. 42, N° 3, p. 109. Disponible en <www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v42n3/013702/013702.text.html>.
- Kohn, Eduardo 2013 *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human* (Berkeley: University of California Press).
- López Austin, Alfredo 1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, pp. 87-117.
- Lxs Colectiverxs 2011-2012 "Lurawi, el hacer: Una experiencia anarco-ch'ixi" en *El Colectivo 2, Revista Estacional, Alternativa e Irreverente*, N° 5, pp. 63-97.
- Mamani, Cancio 1998 *Inkillkuna. Cuatro Caminos o Métodos* (La Paz: Chuquiyawu Marka - Movimiento Cultural Qullana).
- Mansilla, H. C. F. 2012 "La concepción del buen vivir en la ideología gubernamental boliviana" en *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz) 2ª quincena de febrero, p. 18.
- Marion, Marie-Odile 1995 "La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del "chamanismo" en el mundo maya" en Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel y Perrin, Michel (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica* (México DF: Plaza y Valdés) pp. 65-84.
- Medina, Javier 2001 *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la vida* (La Paz: GTZ / Proyecto de Apoyo a la Gestión Participativa Municipal / Garza Azul).
- Medina, Javier 2006 *Suma Qamaña: Por una convivencia postindustrial* (La Paz: Garza Azul).
- Oliver-Smith, Anthony 2010 *Defying Displacement. Grassroots Resistance and the Critique of Development* (Austin: University of Texas Press).
- Orlove, Ben et al. 2011 "Environmental Citizenship in Latin America. Climate, Intermediate Organizations and Political Subjects" en *Latin American Research Review*, Vol. 46, pp. 115-140.
- Paillalef Carinao, Juana 2011 "The Message of the Kuviche in the Llew-Llew" en Gnecco, Cristóbal y Ayala, Patricia (eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press) pp. 289-293.
- Paz, Sarela 2012 "La Marcha Indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur" en <www.bolivianstudies.org/revista/9.1/Index.html> acceso enero de 2013.

- Pearson, Richard G. 2011 *Driven to Extinction. The Impact of Climate Change on Biodiversity* (Nueva York: Sterling).
- Pearson, Richard G. 2012 "Are We in the Midst of a Sixth Mass Extinction?" en *The New York Times*, 3 de junio, p. 5.
- Price, David 1989 *Before the Bulldozer. The Nambiquara Indians and the World Bank* (Cabin John, MD: Seven Lock Press).
- Radhuber, Isabella Margerita 2008 *El poder de la tierra. El discurso agrario en Bolivia: un análisis de las ideas sociales, políticas, económicas y de las relaciones de poder* (La Paz: Plural).
- Robins, Nicholas A. 2011 *Mercury, Mining, and Empire: The Human and Ecological Cost of Colonial Silver Mining in the Andes* (Bloomington: Indiana University Press).
- Safa, Helen 2005 "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America" en *Critique of Anthropology*, Vol. 25, N° 3, pp. 307-330. Disponible en <<http://coa.sagepub.com/content/25/03/307>>.
- Salgado, Francisco 2011 "Sumaq Kawsay: The Birth of a Nation?" en *Cadernos EBAPE.BR*, 8.2. Disponible en <www.ebape.fgv.br/cadernosebape>.
- Schaedel, Richard P. 1992 "The Archaeology of the Spanish Colonial Experience in South America" en *Antiquity*, Vol. 66, marzo, pp. 217-242.
- Scott, James C. 2012 *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play* (Princeton: Princeton University Press) pp. 45-53.
- Stearman, Allyn McLean 1989 *Yuquí. Forest Nomads in a Changing World* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston).
- Surrallés, Alexandre 2009 "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo" en *Bulletin del'Institute Français d'Études Andines*, Vol. 38, N° 1, pp. 29-45.
- Sutler Cohen, Sara C. 2006 "(Dis)locating Spiritual Knowledge: Embodied Ideologies, Social Landscapes, and the Power of the Neoshamanic Other" en Jolivette, Andrew (ed.) *Cultural Representations in Native America* (Lanham, MD: Altamira Press) pp. 43-60.
- Tapia, Luis 2002 *La velocidad del pluralismo* (La Paz: La Muela del Diablo).
- Taussig, Michael 2012 *Beauty and the Beast* (Chicago: Chicago University Press).

- Tucker, Richard P. 2007 *Insatiable Appetite. The United States and Ecological Degradation of the Tropical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers).
- Varese, Stefano 2006 *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement of Latin America* (Copenhagen: IWGIA).
- Varese, Stefano 2008 "Territorio, tierra y recursos" en Laviña, Javier y Orobitg, Gemma (coords.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (Barcelona: Publicacions y Edicions de la Universitat de Barcelona) pp. 31-61.
- Varese, Stefano 2012 "Genocide by Plunder: Indigenous Peoples of Peru's Amazonia Confront Neoliberalism" en Delgado Parrado, Guillermo y Brown Childs, John (eds.) *Indigeneity Collected Essays* (Santa Cruz: New Pacific Press) pp. 158-174.
- Vilaça, Aparecida 2009 "Bodies in Perspective: A Critique of the Embodiment Paradigm from the Point of View of Amazonian Ethnography" en Lambert, Helen y McDonald, Maryon (eds.) *Social Bodies* (Nueva York: Berghahn Books) pp. 129-147.
- Virilio, Paul 2012 *The Administration of Fear* (Los Ángeles: Semiotext[e]).
- Walsh, Catherine 2010 "Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements" en *Development*, Vol. 53, N° 1, pp. 15-21.
- Wright, Pablo C. 1995 "Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el 'silbador' y el antropólogo" en Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel y Perrin, Michel (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica* (México DF: Plaza y Valdés) pp. 167-186.
- Yampara, Simón 2007 "Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento" en *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia) pp. 115-119.
- Zermeno, Sergio 2005 *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y la exclusión de nuestros días* (México DF: Editorial Océano).
- Zimmerer, Karl S. 2011 "Conservation Booms with Agricultural Growth? Sustainability and Shifting Environmental Governance in Latin America, 1985-2008 (México, Costa Rica, Brazil, Peru, Bolivia)" en *Latin American Research Review*, Vol. 46, pp. 82-114.
- Zimmerer, Karl S. 2012 "The Indigenous Andean Concept of Kawsay, the Politics of Knowledge and Development, and the Borderlands of Environmental Sustainability in Latin America" en *PMLA, Publication of the Modern Language Association of America*, Vol. 127, N° 3, mayo, pp. 600-606.