

Minga, pueblos indígenas y Planes de vida





CONTENIDO

3 Editorial

ACTUALIDAD

8 **Movilización y dignidad:
Minga de resistencia social y comunitaria**
Diana Granados

12 **Desde la Sierra Nevada de Santa Marta:
un mensaje de solidaridad
a los pueblos indígenas de Colombia**
Cayetano Torres

22 **La huelga como economía política
de los trabajadores azucareros**
Héctor Mondragón

36 **Algunas reflexiones frente al Plan Nacional
de Acción de Derechos Humanos**
Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo

50 **Campaña por el referendo del agua**
Carlos Gómez

PLANES DE VIDA

56 **El “Pensamiento Salvaje” del “Indio Moderno”:
los planes de vida como proyecto político y económico**
Mauricio Caviedes

80 **Sobre los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas
de Antioquia: Una perspectiva étnica y zonal
para vivir bien**
Pablo Daniel Barrios, Mauricio Hoyos Agudelo

102 **De la soberanía a la autonomía alimentaria:
el aporte de los planes de vida de los pueblos
indígenas a los procesos populares**
Juliana Millán

Etnias&política

Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas
de Desarrollo y Derechos Étnicos

ISSN 1900 1673



Consejo editorial

Abadio Green, Camilo Castellanos,
Carlos Andrés Zapata, Héctor Mondragón,
José Domingo Caldón, Juan Houghton.

Editor

Mauricio Caviedes

Fotografías

Cubierta: Diana Granados

Archivo Cecoin, Archivo OIA, Archivo ONIC, Liliana Múnera,
Diana Granados, Berenice Celeyta, Diana Rosas,
Valentina Villegas, Ricardo Rojas, Geovanny Martínez,
Carlos Gómez Ariza.

Divulgación

Hernán Molina Echeverri

Revisión de textos

María José Díaz Granados

Diseño y diagramación

Martha Gómez

Producción editorial

Marta Rojas

Impresión

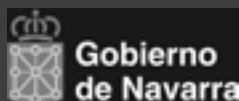
Ediciones Antropos

Las opiniones expresadas en esta revista
solo comprometen a sus autores.

Se autoriza su reproducción parcial o total
citando la fuente. Se agradece enviar copia.

Bogotá, D.C., Colombia
Carrera 10 N° 24-76 Oficina 706
Telefax (57-1) 334 1810
Correo electrónico: cecoin@etb.net.co

Esta publicación es posible gracias al auspicio de:



114 El Plan de Vida: un arma de doble filo.
El caso Caño Mochuelo

Valentina Villegas Arias

140 Nuestra economía
formas de producción y distribución
de la economía nasa

Ezequiel Uitonás T.

154 El proyecto del maíz como alimento
en la cultura nasa

José Roberto Chepe

166 Manejando la brujería del blanco para manejar
el dinero y defender el territorio

Diana Rosas Riaño

190 La relación entre economía indígena y economía
nacional en el resguardo de Cristianía,
en el suroeste antioqueño

Grupo de Trabajo Estudiantil Rexistiendo

INTERNACIONAL

208 Los derechos territoriales indígenas a la luz
del artículo 62 de la Convención Americana
de Derechos Humanos

Mikel Berraondo López

222 El proceso de adopción del nuevo mecanismo de
expertos sobre derechos de los pueblos indígenas
del Consejo de Derechos Humanos

Patricia Borraz

250 Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada
de Santa Marta y la cooperación internacional
en derechos humanos

Liliana Múnera Montes

266 Ciclo y crisis: una explicación marxista
de la crisis económica mundial

Héctor Mondragón

DOCUMENTOS

290 Comunicado

unas marraneras y todo eso baja a la quebrada. He visto mujeres embarazadas caminar con toda esa ropa al hombro y subir. Antes no se secaba pero ahora tenemos el problema que cuando deja de llover queda totalmente seca, pura piedra. Algunos habitantes de la comunidad tienen aljibes, tienen su agüita, pero no todos como en mi caso. Entonces le colaboro a los señores de enfrente con la luz porque deben bombearla con energía, me colaboran llenándome el tanque para bañarnos, para el lavadero. Cuando va a llover con ese pedazo de canal ahí recojo agua lluvia en aquella alberca grande y cuando veo que ha llovido harco recojo agua en esas albercas y de esa agua lluvia es de la que tomamos. Pero a veces hay unas sequías impresionantes. Al agua lluvia le exprimo limón porque la loza me queda oliendo a rico y segundo no voy a gastar tanta agua. Lo otro es que aquí tenemos puro pozo séptico, yo creo que eso puede contaminar los aljibes de donde suplimos el agua para las necesidades" (palabras de la señora Rosalía a los delegados del Comité en Defensa del Agua y de la Vida que la visitaron en su barrio en Neiva).

Es necesario atender las lecciones que a diario se repiten. Es importante parar un segundo y, como diría el poeta, "contemplar el pasado etapa por

DE SER LA SEGUNDA POTENCIA HÍDRICA
EN EL MUNDO PASAMOS AL NÚMERO ONCE,
TODO LO CUAL HA REPERCUTIDO
EN LA CALIDAD DE VIDA
DE LOS Y LAS COLOMBIANAS,

etapa, baldosa por baldosa, y no para decirnos las mentiras sino para cantarnos las verdades". ¿Qué se quiere decir con esto?... que el ejercicio del Referendo permitió vislumbrar un sinnúmero de líderes y lideresas, de procesos e iniciativas invisibles e invisibilizados en buena parte por nuestra arrogancia; personas de aquí y de allá que no responden a nuestra lógica organizativa. Nuestro reto es el de poder asimilar este potencial que sin duda alguna fue el éxito del Referendo, asimilarlos antes que cooptarlos, aprehenderlos antes que incorporarlos, entenderlos antes que nos entiendan.

Enhorabuena se oxigena la sociedad civil colombiana organizada. Ésta es una muy buena oportunidad para que todas y todos salgamos del ostracismo organizativo en el que estamos imbuidos y con humildad entendamos que el pueblo colombiano está afuera... más allá de las propuestas discursivas que nos han acorralado, encarcelado y asfixiado.

El “Pensamiento Salvaje” del “Indio Moderno”: los planes de vida como proyecto político y económico

Hablar sobre los planes de vida de los pueblos indígenas en Colombia de manera analítica y crítica resulta problemático, por una razón simple: los planes de vida buscan la permanencia de la tradición indígena a través de formas alternativas de economía basadas en tal tradición, pero sin ignorar que existe una economía nacional capitalista y moderna, que afecta la vida económica indígena, y aceptando la necesidad de interactuar con esa economía nacional. Así que señalar sus problemas (como han hecho varios autores como Acosta, 2003; Gow, 1998; Vasco, 2003; Padilla, 1996) resulta “no grato” (por buscar alguna expresión), pues parecería que la crítica no quisiese reconocer que la búsqueda de esa economía alternativa es el resultado de un esfuerzo actual e histórico de los pueblos indígenas. Y resulta bastante “antipático” porque puede interpretarse como una forma de nostalgia por el indio vestido de guayuco, encerrado en su resguardo, que no reconoce el derecho de los pueblos indígenas de tener acceso a los bienes de la “modernidad”, sea en forma de mercancías o en forma de pensamiento, ejercicio de derechos ciudadanos o capacidad de acción política.

Aun así, creo necesaria una reflexión crítica sobre los planes de vida, que al abrir

preguntas sobre estos, permita fortalecer la búsqueda de los pueblos indígenas por la permanencia y el ejercicio de su autonomía. Pero el logro de esa permanencia no puede limitarse a la búsqueda de formas alternativas de economía o desarrollo que interactúen con el capitalismo, pues el capitalismo se alimenta justamente de esas economías periféricas (como explican Wallerstein, 1979; Escobar, 1998; Comas, 1998; Mintz, 1996; Wolf 1982, para mencionar a algunos autores). ¿Y esto quiere decir que los indígenas han hecho un esfuerzo incompleto o insuficiente? ¿Que su lucha es ilegítima? ¿Que es necesario llevarles la "buena nueva" que anuncia la llegada de una economía que trascenderá y superará el capitalismo, para que ellos se subordinen a la vanguardia de otros sectores sociales que les conducirán hacia allí, porque ellos son incapaces de lograrlo?

No.

Pero los pueblos indígenas se han planteado una reflexión que, de una manera u otra, les ha conducido a entender aquello que, de manera enredada, plantean los investigadores o analistas que han escrito sobre la relación entre la economía "moderna" del capitalismo y la permanencia de las culturas de los pueblos indígenas. Y esa reflexión puede verse en la ejecución de los planes de vida de los pueblos indígenas, en las metodologías de trabajo para su elaboración, y en los textos que los sistematizan, donde los hay.

Lo que no está claro aún es si la solución a esa encrucijada está más cerca. Si la búsqueda de una economía alternativa puede lograr una relación con la economía capitalista nacional que no implique la autodestrucción de la propuesta alternativa. Esta es una pregunta necesaria para la búsqueda

de propuestas de nuevas economías, indígenas o no. Pero los planes de vida pueden brindar pistas para el análisis crítico de este problema.

Kuwai y Ñapirikuli

Existe una respuesta de bolsillo a la pregunta planteada: los pueblos indígenas tienen la tradición, que es propia; pero tienen derecho también al mundo "occidental", aunque eventualmente el mundo occidental puede afectar de manera negativa la vida indígena; por eso los indígenas pueden mantener la tradición y tomar algunas "cosas buenas" de Occidente. Y esto, en principio parece irrefutable. Los pueblos indígenas pueden ir y venir del mundo indígena al mundo del blanco y tienen derecho a hacerlo, sin duda.

En el río Guainía escuché alguna vez una narración de la tradición curripaco. He buscado esta narración y la he encontrado de manera fragmentada en algunos textos (en especial en Rojas, 1997), pero difieren de aquella que yo escuché. Quisiera narrar aquí la versión que registré en mis notas de campo en 2001, para plantear mi interpretación de ella y su relación con la encrucijada de los planes de vida. Espero no tergiversar su contenido al tratar de resumirla.

La historia cuenta el origen y muerte de uno de los personajes centrales de la mitología del pueblo curripaco: Kuwai, quien se convierte en la flauta que lleva su nombre, y con la cual se celebraba en la tradición el paso de la infancia a la vida adulta de los hombres curripaco.

Kuwai, en la historia, nace de una relación sexual incestuosa y prohibida entre Ñapirikuli (héroe mitológico de los curripaco, que defiende al ser



LA PERMANENCIA NO PUEDE LIMITARSE
A LA BÚSQUEDA DE FORMAS ALTERNATIVAS
DE ECONOMÍA O DESARROLLO
QUE INTERACTÚEN CON EL CAPITALISMO,
PUES EL CAPITALISMO SE ALIMENTA
JUSTAMENTE DE ESAS ECONOMÍAS PERIFÉRICAS

humano pero también lo reprende a la manera de un padre protector) y su tía Amaru. Por ser el fruto de una relación incestuosa, Kuwai nace con un cuerpo monstruoso. Su cabeza y su cerebro son descomunales y su voz retumba. Ñapirikuli decide esconderlo de su madre, enviándolo al cielo, a ser criado por los gavilanes. Sin embargo, en la tierra, los jóvenes conocen su historia y piensan en él, elaborando artefactos con tambores y cucarrones para simular su voz.

Al escuchar que esto sucede, Kuwai baja a la tierra, se presenta ante los jóvenes y les promete prepararlos para adquirir los conocimientos divinos que posee. Destapa entonces sus sesos y extrae parte de ellos, para que cada uno los consuma. De esta manera los convierte en sus discípulos e inicia con ellos el ritual de transmitir su conocimiento, para lo cual los jóvenes deben someterse a una estricta dieta.

El encuentro entre Kuwai y sus discípulos sucede a escondidas de los padres, cuando estos abandonan la comunidad para trabajar en el conuco o para pescar y cazar. Pero al volver, en la tarde, los jóvenes se niegan a comer, excusándose en que van al río a bañarse. Los padres preocupados deciden preguntarle a Ñapirikuli qué ocurre y Ñapirikuli decide esconderse en la comunidad, adquiriendo la forma de un pájaro, mientras los padres se van a trabajar.

Descubre entonces lo que ocurre entre los jóvenes y Kuwai y decide presentarse ante ellos en forma humana, desafiando a Kuwai. Ante el desafío,



Diana Granados



Archivo Cecoin

Kuwai destapa sus sesos y le da de comer de ellos a Ñapirikuli, convirtiéndolo también a él, su propio padre, en discípulo de su conocimiento. Ñapirikuli se ve obligado entonces a seguir la dieta que Kuwai le ha impuesto, pero fragua un plan para obligar a Kuwai a abandonar la tierra y su influencia sobre los jóvenes.

Estando sólo con los jóvenes, los engaña, tentándolos a comer frutos de la selva junto a una piedra, para luego advertir a Kuwai de tal desobediencia. Kuwai enfurece y conduce a los jóvenes hacia una piedra con una gran abertura, que es su propia boca, donde los engulle. Ñapirikuli prepara mientras tanto una hoguera con maderas de todo el bosque y, con ayuda de los animales, engaña a Kuwai embriagándolo, para luego obligarlo a vomitar a los jóvenes que ha engullido y a bailar toda la noche, cantando el conocimiento que posee. Es entonces cuando Ñapirikuli

lo desafía y lo lanza a la hoguera que ha preparado, quemándolo vivo en ella.

Kuwai se convierte en humo y cenizas, y su padre se inclina sobre ellas para llorar, pero justo entonces, crece un árbol gigantesco de las cenizas de Kuwai. Ñapirikuli busca ayuda de las ardillas para cortar el árbol, del cual elabora una gran flauta, que al sonar retumba, pues su sonido es la voz de Kuwai y el conocimiento que hay en ella. Pero Amaru, la madre de Kuwai, escucha el sonido de la flauta y con ayuda de otras mujeres la roba, escondiéndola en su vagina.

Al hacerlo, las relaciones entre el hombre y la mujer cambian, pues ellas adquieren los conocimientos que el sonido de la flauta contiene. Las mujeres poseen entonces el poder político, se dedican a la caza, la pesca y la medicina tradicional, mientras los hom-



Archivo Cecoin-OIA

bres sufren la dura carga del trabajo agrícola. Por ello Ñapirikuli se propone recuperar la flauta y en una dura y larga lucha contra Amaru, la flauta vuelve a su poder, restableciendo el equilibrio del mundo.

Según la tradición, la flauta no puede ser vista por las mujeres y éstas están obligadas a esconderse en el bosque durante la ceremonia de paso a la vida adulta de los hombres jóvenes, en la cual los hombres bailan y escuchan consejos de los ancianos mientras retumba la flauta, para luego ir al bosque a realizar una serie de pruebas (de cacería y también de recolección de frutos) y demostrar su virilidad, en la medida en que logran realizar aquellas actividades económicas atribuidas al hombre según la tradición.

Con la llegada de las misiones protestantes de las iglesias norteamericanas, como la "Misión de las nuevas tribus", el Instituto Lingüístico de Verano y la

misión de Sofía Müller (misionera norteamericana que logró el control religioso de varios pueblos indígenas de la Orinoquia-Amazonia), la gran mayoría de los curripaco se convirtieron a la religión "evangélica" (como la llaman en la región). Ayudaron a los misioneros a traducir el nuevo testamento a su propia lengua y aceptaron el dictamen de los misioneros, que prohibía la práctica de ciertas formas de medicina tradicional y del ritual de paso a la madurez de los hombres, porque estaba asociado con Kuwai, a quien asimilaron en la prédica a una versión indígena del "diablo" cristiano. Ñapirikuli, en cambio, fue representado como una versión indígena del Jesús cristiano (una estrategia evangelizadora similar se dio en otros pueblos indígenas por parte de las misiones católicas, como lo registran Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda en el caso de los Embera [1998]).

La relación entre el mundo indígena y el mundo no indígena en el mito de Kuwai

Al satanizar literalmente a Kuwai y las prácticas tradicionales asociadas a él, los misioneros no sólo lograron el abandono de una práctica tradicional o de un ritual indígena. Al hacerlo cerraron un espacio fundamental para la educación propia: el ritual de paso a la madurez, que implicaba la preparación del joven indígena desde su niñez. E implicaba también la preparación del niño en los conocimientos del bosque, de la pesca y de la recolección de frutos. Pero también del lenguaje de la mitología, que es diferente al lenguaje cotidiano del idioma curripaco. Y también, naturalmente, el uso de la flauta tradicional.

En otras palabras, condenaron espacios importantes de educación propia en los que el pueblo curripaco educaba a sus hombres jóvenes. Condenaron las formas indígenas de trabajar y relacionarse con la selva, con la pesca y con la caza.

Archivo Cecoin



En el mito, Kuwai no representa simplemente un enemigo de Ñapirikuli. Representa también el conocimiento de la selva y el conocimiento para la madurez. Su voz transmite ese conocimiento que se materializa en el sonido de la flauta. Los misioneros interpretaron con agudeza el mito y convirtieron al héroe trágico de la narración en el villano de Occidente.

Kuwai es, en el mito, el pensamiento tradicional. Quien lo posee, posee el poder. Por ello los hombres y las mujeres luchan por conseguir el conocimiento de Kuwai, a través de la posesión de la flauta, pues entre hombres y mujeres hay una tensión por el poder a través del conocimiento.

Pero Kuwai representa el paso a la madurez también en otro sentido. Al luchar contra su propio padre, al tratar de liberarse de su control, utilizando el conocimiento, Kuwai busca lograr su propia madurez, su lugar en el mundo "terrenal", fuera del control de Ñapirikuli, quien lo desterró desde su niñez, condenándolo como consecuencia del incesto que el mismo Ñapirikuli, su padre, había cometido.

LAS MUJERES POSEEN EL PODER POLÍTICO,
SE DEDICAN A LA CAZA, LA PESCA
Y LA MEDICINA TRADICIONAL,
MIENTRAS LOS HOMBRES SUFREN
LA DURA CARGA DEL TRABAJO AGRÍCOLA.

Kuwai representa también la capacidad de liberarse de la dominación a través del conocimiento tradicional: la dominación del hombre sobre la mujer, la dominación del padre sobre el hijo. Kuwai representa la independencia del pensamiento.

Al condenarlo imponiendo la representación de Cristo y el diablo, la religión "evangélica" convierte al pensamiento libre e independiente del pueblo curripaco en un motivo de vergüenza en el mundo occidental. Mundo que, en la década de los cincuenta llegaba al río Guanía y al río Inírida a través de los misioneros, junto con las mercancías que ellos traían: linternas, machetes, botas de caucho, motores fuera de borda, radios de telecomunicaciones, gasolina, motosierras y, naturalmente, capital en forma de dinero. Mercancías que cambiaban por fuerza de trabajo indígena.

Planes de vida, mitos, mercancías y dominación económica

En el plan de vida del pueblo curripaco, publicado por la ONIC, no aparece el mito de Kuwai. Aparece el mito del origen del ser humano y el origen de los indígenas y los blancos. Allí se narra cómo el dios creador de la humanidad, Dzuri (Yuuri en algunas versiones) hermano de Ñapirikuli, sopla sobre el ser humano el tabaco para darle vida. Y entrega desde el primer momento a los indígenas el arma más poderosa: el rifle. Pero los indígenas, al recibirlo, no lograron sostenerlo por su peso y no pudieron disparar. Al ver que los indígenas habían fracasado en el uso el



Diana Gramados

IMPONIENDO LA REPRESENTACIÓN DE CRISTO
Y EL DIABLO, LA RELIGIÓN "EVANGÉLICA"
CONVIERTE AL PENSAMIENTO DEL PUEBLO
CURRIPACO EN UN MOTIVO DE VERGÜENZA
EN EL MUNDO OCCIDENTAL.

arma de fuego, les entrega el arco y la flecha y los ve salir "contentos a flechar". Pero el dios creador queda triste, porque los indígenas han perdido el arma más poderosa, mientras que los blancos la toman en sus manos y la dominan de inmediato, garantizándose el lugar del poder en el que hoy se encuentran (ONIC, 2002).

No queda duda de que esta versión del mito creador muestra cómo las herramientas manufacturadas, adquiridas a través del dinero y el comercio, aparecen como más efectivas, más útiles y más poderosas que aquellas creadas y elaboradas por los mismos curripaco para su trabajo. Por eso el creador de los curripaco vive triste, porque los indígenas han perdido las herramientas más poderosas, que pertenecen (¡por decisión divina!) al "blanco" (ONIC, 2002).

Lo que importa aquí es lo que el mito significa, lo que expresa y explica sobre la relación entre las formas de vida "propias" y las formas de vida no indígenas. Sin duda los mitos reflejan el sincretismo y el encuentro entre la cultura occidental. Tal vez antes de la llegada del hombre blanco hubo "otros mitos", pero lo que importa es lo que estos nos dicen hoy sobre la relación entre indígenas y no indígenas.

Posiblemente la cultura Tukano, o Murui, o Nasa, o Guambiana, igual que la cultura curripaco, no son una unidad completa y articulada, un todo sistémico, como propone el concepto clásico de cultura en antropología (Malinowski, 1949, 1948; Carrithers, 2000; Comas, 1998). Sin duda está permeada, cruzada con la occidental. Es difícil poner esto en duda y



POR ESO EL CREADOR DE LOS CURRIPACO VIVE TRISTE, PORQUE LOS INDÍGENAS HAN PERDIDO LAS HERRAMIENTAS MÁS PODEROSAS, QUE PERTENECEN (¡POR DECISIÓN DIVINA!) AL "BLANCO".

carece de sentido esperar que los pueblos indígenas "extraigan" lo occidental que ya está incrustado en los mitos, la vida diaria, la vida cotidiana. Pero esto no impide señalar que, en el encuentro entre el mundo indígena y el "mundo blanco", se desencadenan fuerzas que permiten la dominación de aquello que se representa como proveniente del mundo "blanco", mientras que subordina lo que proviene del mundo "indígena". Aunque la diferencia entre "blanco" e "indígena" no sea una realidad objetiva. Pero sí es una categoría que aparece en la manera en que los mismos pueblos indígenas explican sus formas de vida y su relación con la sociedad nacional.

Lo que en estos mitos se narra sobre la dependencia de las mercancías manufacturadas y la relación entre el conocimiento y el poder económico, así como su manifestación en la relación entre hombre y mujer, es cuidadosamente descrito por Gros (1991) para explicar cómo la introducción de las herramientas occidentales en las formas de producción indígenas, y la división sexual del trabajo entre el hombre y la mujer tukano conducen a la sobreexplotación de la fuerza de trabajo de la mujer y la dependencia indígena del capital.

Correa explica, por su parte, cómo la dependencia del capital y de las mercancías manufacturadas en el Amazonas son resultado de un proceso histórico cuyos inicios se remontan hasta la época de la explotación de la mano de obra indígena a través de la economía del endeude para la extracción de caucho. Este proceso se extiende a lo largo del siglo



Diana Gramados



Diana Gramados

XX, reproduciéndose en la economía de los cultivos de coca y el control ilegal de la fuerza de trabajo indígena en la segunda mitad del siglo XX. Y sus consecuencias permanecen hoy en las formas de vida de los pueblos indígenas del Vaupés, que buscan estrategias en las formas de organización social para resistir la imposición de Occidente (Correa 1996).

Uno de los argumentos importantes que propone Correa es que la dependencia de la economía capitalista entre las comunidades indígenas amazónicas, al hacer parte de una transformación histórica de largo plazo, se ha convertido en un factor estructural de la vida indígena (Correa, 1996) y no consiste simplemente en la búsqueda caprichosa de prestigio en la comunidad a través de las mercancías, como algunos antropólogos han sugerido; crítica que elabora Correa (1996). En ello coincide con Gros, quien sugiere que en la división sexual del trabajo hay también una influencia estructural sobre la vida indígena (Gros, 1991).

Capitalismo frente a economía indígena: versiones pesimistas y versiones optimistas

La introducción de la lógica del endeude y la introducción de las nuevas herramientas, las mercancías, la transformación del ritmo y el nivel de producción, se convierten en cambios que pueden ser vistos desde una perspectiva que reivindica la “apropiación” de lo occidental por parte de los pueblos indígenas (varios de los artículos publicados en este volumen coinciden con esa mirada: Villegas, 2008; Rosas, 2008; Múnera, 2008; Millán, 2008; pero también es posible encontrarla en Gow, 1998; Gros, 2000; Laurent, 2005), o desde la perspectiva que ve allí formas de articulación y subordinación al capitalismo (Findji, 1977; Vasco, 1975 y 2002; Acosta, 2003).

La perspectiva con la que se aborda la idea de cultura juega un papel central en la manera en que se analiza este fenómeno en favor de la hipótesis de la “apropiación” de Occidente y su economía por parte de los indígenas, o en favor de la hipótesis de la articulación de las formas de producción indígena por parte del capitalismo “occidental”. Las teorías antropológicas oscilan por ello entre las dos opciones. Por un lado la tradición funcionalista, en su concepto de “cambio cultural”, o a veces “aculturación” o “transculturación” (Malinowski 1949), sugiere que en el encuentro entre dos culturas, entendidas como formas de pensamiento ligadas a la organización social y las estructuras sociales y económicas, Occidente tiende a insertarse en la cultura indígena, obligándola a cambiar, aunque este cambio ocurra en un contexto de tensión, en el cual la cultura indígena no es del todo pasiva. Otros autores analizan la cultura como una superestructura que se deriva del modo de producción; para ellos, la cultura es una manifestación en la ideología, el pensamiento y la cosmovisión, de una forma de organización social para el trabajo. En esta perspectiva, si cambia la base de la producción económica (las formas de división del trabajo, la tecnología, las herramientas, la relación de propiedad de los medios de producción), cambia también la superestructura que se deriva de ella, es decir, la cultura (ver, por ejemplo Godelier, 1974). Esta mirada clásica acepta la idea de cultura como un sistema estructurado que abarca el pensamiento y las formas de organización social, y supone que la inserción de herramientas o formas de producción “occidental” de la sociedad mayoritaria capitalista resulta en un deterioro de la cultura indígena que la subordina.

En contraste, algunos autores influidos por la mirada estructuralista, por una parte, o por las interpretaciones semiológicas de la cultura, aunque aceptan la idea de cultura como un todo que permite interpretar el mundo, suponen que esta no depende de



Diana Gramados

las formas de organización social política y económica, sino que es el filtro con el cual esas relaciones estructurales se interpretan. Es decir, las formas de producción y las estructuras de poder pueden cambiar, pero la cultura, como instrumento interpretativo de la realidad, permanece. De esta manera, al introducir mercancías no indígenas o formas de producción no indígena, en la cultura indígena, esta permite entender esas nuevas herramientas y relaciones económicas desde la lógica indígena y no desde la lógica occidental. Allí habría una “apropiación” o, en otras palabras, una interpretación y un uso indígena de lo occidental (por ejemplo, en los análisis de Wachtel 1976; en Caviedes [2007] se intentan clasificar los debates de la literatura antropológica en Colombia sobre el tema).

Pero una corriente más contemporánea piensa en las relaciones económicas entre el capitalismo y los pueblos indígenas o las “sociedades no occidentales”, intentando renunciar a la idea de culturas separadas, para sostener que la cultura, especialmente la “cultura no occidental”, es una ficción del proceso colonial de Occidente hacia los pueblos indígenas y no occidentales, con la cual se legitima el usufructo que el capitalismo obtiene de las economías no capitalistas (ideas críticas propuestas por investigadores como Wallerstein, 1979; Wolf, 1982; Mintz, 1996 entre los autores norteamericanos). Visión crítica que enfatiza en la condición de dependencia de las economías indígenas o no occidentales en el capitalismo.

Algunos autores parten de esta crítica al concepto de cultura para señalar que, lo que se busca enfatizar

LA PERSPECTIVA “OPTIMISTA”
ENFATIZA LA BÚSQUEDA DE LA PERVIVENCIA
DE LOS PUEBLOS NO OCCIDENTALES
CONTRA LA IMPOSICIÓN CAPITALISTA.





Diana Gramados

con la idea de cultura es justamente la diferencia entre aquellas comunidades indígenas y no occidentales, marginales al capitalismo, diferencia que construye identidades en esas comunidades que el capitalismo está dispuesto a reconocer y celebrar, pues esta ficción de la diferencia le permite sostener una relación de explotación hacia ellas. Ejemplifican sus hipótesis en las experiencias de pueblos indígenas que conservan la apariencia de una tradición fuerte y arraigada (en su vestimenta, en su lengua propia, etc.), pero mantienen relaciones económicas de desigualdad y explotación en la lógica capitalista al interior de sus comunidades y en su relación subordinada con Occidente (Comas, 1998, defiende esta mirada desde un análisis de las teorías de la antropología económica).

Argumentando también la relación desigual entre Occidente y sus colonias, y la promesa del desarrollo como una trampa política que reproduce la dominación, algunos investigadores, especialmente investigadores de origen latinoamericano y asiático, pero formados en academias norteamericanas, han utilizado el análisis del discurso para señalar una postura política crítica explícita según la cual, la aceptación del discurso del desarrollo legitima la relación de explotación desde Occidente hacia las antiguas colonias, que hoy lo siguen siendo bajo la denominación de "tercer mundo". Estos autores argumentan que el surgimiento de nuevos movimientos sociales y búsquedas por el reconocimiento de autonomías territoriales e identitarias, al renunciar a la promesa del desarrollo, se convierten en propuestas para superar las relaciones desiguales entre

SE TRATA DE UNA MIRADA "PESIMISTA"
EN TANTO ENFATIZA LA CONSECUENCIA
DE LA PÉRDIDA DE LAS TRADICIONES INDÍGENAS
O LA EXPLOTACIÓN ECONÓMICA DE ÉSTAS.

LA PARTICIPACIÓN DE LA PRODUCCIÓN
INDÍGENA Y CAMPESINA EN LA ECONOMÍA
CAFETERA MUESTRA CLARAMENTE QUE
LA FUERZA DE TRABAJO INDÍGENA ALIMENTA
EL CAPITALISMO, SUBORDINÁNDOSE A ÉL,

Occidente y sus colonias (ver, por ejemplo, Escobar, 1998; Asad, 1987).

Finalmente, autores franceses, en especial Theret (2007), han retomado el análisis de Marcel Mauss y las influencias de Braudel para alimentar una reflexión según la cual la cultura y la economía están relacionadas a través de formas de intercambio en las cuales la moneda representa la aceptación de una subordinación a cierto orden político, articulado al Estado-nación y a la economía mundial. La moneda, en otras palabras, materializa la aceptación cultural de una jerarquía política (esta última mirada ha tenido poca influencia en el análisis de los procesos económicos indígenas en Colombia, tal vez porque sus defensores se asocian más a la historia y la sociología que a la antropología).

La relación de las culturas o sociedades indígenas y no occidentales con el capitalismo moderno, ha sido explicada, entonces, desde dos miradas. Una de ellas es la mirada de la apropiación, según la cual los pueblos indígenas y no occidentales toman la lógica de la economía capitalista y la ponen a jugar a su favor, para pervivir como pueblos y culturas. Sugiero llamar a ésta la perspectiva “optimista”, porque enfatiza la búsqueda de la pervivencia de los pueblos no occidentales contra la imposición capitalista. La segunda mirada sugiere que, en la relación con Occidente, los pueblos indígenas son atrapados por la subordinación al capitalismo y obligados a abandonar sus culturas o a poner su pensamiento y formas de organización social al servicio de la economía,



Liliana Múnera

perdiendo su sentido tradicional, desnaturalizándose para desaparecer o pervivir en la aceptación de la explotación y la dominación. Se trata de una mirada “pesimista” en tanto enfatiza la consecuencia de la pérdida de las tradiciones indígenas o la explotación económica de éstas.

Planes de vida en Colombia y versiones pesimistas y optimistas

Sería difícil presentar una visión totalmente esquemática donde los diferentes analistas puedan ser clasificados de manera definitiva, pues quienes han

escrito sobre el tema, en general, admiten que un fenómeno complejo, como la relación económica de la sociedad nacional con los pueblos indígenas, implica tanto apropiación como explotación y, en sus análisis, han contribuido a entender la historia y los procesos de los planes de vida. Pero es posible identificar algunas tendencias sin caer en una clasificación estereotipada.

Entre los pioneros de la antropología que se refieren al tema, Reichel-Dolmatoff (1968), y Dussán de Reichel (1961; 1965), al sostener que en el proceso de desarrollo de la economía latinoamericana no hay más alternativa que la desafortunada desaparición de la cultura indígena, se encuentran sin duda en la perspectiva "pesimista". De la misma forma pueden entenderse las afirmaciones de Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda (1998), cuando observan el miedo del pueblo embera a la relación con la sociedad nacional y la transformación del mito, así

SE TRATA DE UNA LUCHA CONTRA EL TIEMPO, DONDE LOS PUEBLOS INDÍGENAS TIENDEN A DESAPARECER, PORQUE ENTRE LA ECONOMÍA NACIONAL Y LA ECONOMÍA INDÍGENA HAY UNA RELACIÓN DE JERARQUÍA POLÍTICA.

como de las formas de organización social y parentesco tradicionales, como resultado de la imposición misional. El análisis de Friede de los motivos de la lucha indígena por la tierra tiende a complejizar el tema, pues muestra cómo los pueblos indígenas han apropiado el cabildo, que les fue impuesto durante el dominio colonial para el control político y la imposición del tributo, para convertirlo en instrumento de organización social y política en el periodo republicano en la defensa de la propiedad colectiva de sus territorios y las formas colectivas de producción económica. Propiedad y producción colectiva

Carlos Gómez



LA PERMANENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
 PUEDE DARSE COMO UNA EXPLOTACIÓN
 Y UN SOMETIMIENTO (A LA MARGINALIDAD Y
 LA POBREZA) A MUY LARGO PLAZO
 EN EL TIEMPO, COMO HA OCURRIDO DURANTE
 500 AÑOS.

que permiten su permanencia como pueblos, y su autonomía política y económica frente a la sociedad nacional, de la cual no pueden separarse, pues su surgimiento como pueblos está ligado a las leyes de la Colonia y al surgimiento de la República (Friede, 1976). Friede se encontraría en una perspectiva “optimista” en tanto resalta la capacidad de los pueblos indígenas de apropiarse los elementos económicos, culturales y políticos para la permanencia. No obstante, Friede señala la marginalidad de la economía indígena, la miseria de la situación que resulta de la usurpación de sus resguardos, y la indolencia de los legisladores en Colombia, que se niegan a reconocer el derecho al territorio.

En un lugar intermedio, pero con tendencia al “optimismo”, encuentro los análisis de Findji (1977), Rappaport (1991) y Bonilla (1982). Findji señala de manera directa el usufructo que la economía nacional obtiene de las formas de producción indígena y la explotación de la fuerza de trabajo indígena por parte de la sociedad nacional en la región del Cauca. Findji señala una situación paradójica: mientras la producción colectiva y de autoconsumo indígena le permite a los pueblos indígenas en los resguardos cierta independencia económica de la sociedad nacional y un mayor bienestar, también permite que su fuerza de trabajo en la producción de café sea pagada por menor valor, pues los indígenas no dependen de ese pago para el consumo de sus propios alimentos (Findji, 1977). Pero al mismo tiempo, Findji señala, en la misma dirección de Friede, cómo



Archivo Cecoin

los cabildos pasaron de ser una imposición de la Colonia y parte de la República, a un instrumento de lucha y de organización política y económica, para la recuperación de lo resguardos y la permanencia de una economía comunitaria y colectiva, al ser apropiados como instrumento de acción política autónoma de los pueblos indígenas del Cauca.

Rappaport se remonta al periodo colonial para señalar que la condición de pueblos indígenas que hoy reivindican estas comunidades no es natural, ni previa a la colonización, sino por el contrario, es el resultado de decisiones políticas de diferentes comunidades que no se identificaban como una unidad, pero que, en un momento histórico, decidieron construir una alianza para evitar la imposición del gobierno colonial español y defender el territorio en el cual estaban asentados y que se veía amenazado por la confrontación militar con los españoles. De esta alianza política surge un proceso histórico que se materializa en documentos coloniales escritos, que adquieren valor político para quienes hoy habitan los territorios indígenas del Cauca alrededor de la identidad política construida en aquel territorio. Esta identidad se revela en la memoria construida por aquéllos alrededor de un héroe mitológico que representa aquel momento de unión: Juan Tama. La identificación con la lucha política que encarna en Juan Tama aquel acuerdo por la defensa del territorio se convierte en la base que une la identidad de quienes hoy se reconocen como parte del pueblo nasa en el Cauca, alrededor de uno o varios cabildos y organizaciones políticas como el Consejo Regional Indígena del Cauca, surgidas mucho después, pero apropiadas en favor de la defensa legal y política del territorio indígena nasa (Rappaport, 1990).

Bonilla, en sintonía con la perspectiva de la apropiación, retoma las figuras que perviven en la memoria del pueblo paez (nasa) como figuras políticas:

Juan Tama, Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez, cuyas historias narran la “historia política de los paezes”, en la medida en que estos líderes entendieron y utilizaron en favor del pueblo paez los instrumentos de dominación occidentales: la escritura, la ley y las estructuras de organización social y política (Bonilla, 1982).

El análisis de Luis Guillermo Vasco se encuentra, en mi opinión, más cerca del énfasis “pesimista”, aunque en su postura política él se encuentre más cerca de la organización política indígena, la defensa de las recuperaciones de tierra, los derechos de los pueblos indígenas y la permanencia de la cultura (Vasco 2003), como lo han estado Findji, Bonilla y Rappaport. Vasco acepta, junto con Friede, Rappaport, Bonilla y Findji, que los pueblos indígenas (a los cuales Vasco se refiere con el concepto de “nacionalidades minoritarias”), han mantenido una identidad como nacionalidad, en tanto conciben una cultura propia, unas formas de organización política y social propias, y una economía propia que, sin embargo, son el resultado de la relación de estos pueblos (o nacionalidades) con una sociedad mayoritaria. Pero desde sus primeros trabajos, Vasco ha resaltado la manera en que la incorporación de mercancías, relaciones económicas y relaciones políticas, ha conducido a ver con vergüenza la tradición indígena y desear el consumo de mercancías occidentales, construyendo una relación de dependencia de los pueblos indígenas hacia la venta de la fuerza de trabajo, subordinando la cultura propia a la cultura occidental en un fenómeno que Vasco denominó

NO TODOS LOS PLANES DE VIDA TIENEN COMO PERSPECTIVA OTRO PROYECTO DE SOCIEDAD. ALGUNOS TIENEN COMO PROYECTO LA ARTICULACIÓN AL CAPITALISMO,.

LOS CABILDOS PASARON DE SER
UNA IMPOSICIÓN DE LA COLONIA
Y PARTE DE LA REPÚBLICA,
A UN INSTRUMENTO DE LUCHA
Y DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y ECONÓMICA.

en ciertos trabajos la “despersonalización” de la cultura indígena (Vasco, 1975). En sus trabajos sobre el jaibanismo, aunque señala la situación de persecución y consecuente pérdida de la cultura embera y del jaibanismo, analiza el ejercicio del jaibanismo y los esfuerzos de algunos jaibanás por resistir a la persecución y desaparición (Vasco, 1985). También en sus varios artículos y trabajos en coautoría, reivindica los esfuerzos del pueblo guambiano (y nasa en menor medida) por la recuperación de tierras y la lucha por la permanencia, a través de la recuperación de la tradición cultural (ver, por ejemplo, Vasco, 2003; Vasco, Dagua y Aranda, 1993). Pero en sus textos más recientes, en especial durante la década de los noventa, enfatiza en la aceptación de parte del movimiento indígena de una estructura política y económica nacional que utiliza a los líderes y las estructuras de organización social indígena para alimentar un Estado subordinado al capitalismo, a través de aparentes ventajas políticas y jurídicas para estos pueblos, que en el fondo esconden la subordinación de su cultura al comprar a las organizaciones y los líderes indígenas con capital e inversión para un desarrollo que sólo admite la existencia de la cultura indígena cuando ésta no se interpone en la vía del desarrollo capitalista, limitándola a una condición ornamental (Vasco, 2002).

También en la perspectiva “pesimista”, Acosta sostiene que el impulso que dio origen al plan de vida del pueblo guambiano pudo estar inspirado en los principios de vida de este pueblo, en una lucha por la conservación de la cultura propia y la percepción



Diana Gramados

del tiempo guambiano que parten de una cultura propia. Cultura que los guambianos diferencian y distancian en su pensamiento de la cultura nacional capitalista, aunque en su vida cotidiana se junten o entremezclen. Pero en el desarrollo y la elaboración del plan de vida y, sobre todo en su ejecución, éste queda subordinado al concepto occidental capitalista de planeación, que percibe el tiempo al ritmo de la acumulación de capital, al ritmo del desarrollo y del gasto de recursos, priorizando rubros de inversión identificados a través de censos y diagnósticos cuantitativos, por encima de los principios tradicionales y el significado de aquello que los guambianos conciben como “estar bien” (Acosta, 2003).

Por su parte, Gow participa de la versión “optimista”, aunque igual que otros, señala elementos contradictorios que oscilan entre la apropiación y la subordinación. Gow analiza cómo los planes de vida de los pueblos indígenas del Cauca se encuentran entre la reivindicación de la tradición y el anhelo por la modernización. Aquellos planes de vida que más insisten en la tradición, sostiene Gow, conducen finalmente a una propuesta más desesperada por la articulación al capitalismo, como en el caso del plan de vida del pueblo guambiano. Mientras que los planes de vida que parten de la aceptación del deterioro de la tradición pueden llegar a conciliar mejor su búsqueda de acceso a la “modernidad”, al utilizar para ello la tradición. Eso es posible, porque en último término, la suposición de una cultura tradicional, prístina y virgen es una ficción del colonialismo y, por ello, quien habla en nombre de la tradición le habla al capitalismo occidental, con el propio discurso del capitalismo occidental. Con lo cual falsifica a la cultura no occidental que pretende representar. Según Gow, los planes de vida no son más que la única estrategia inteligente posible en un mundo donde el capitalismo se ha convertido en un sistema planetario que estira sus tentáculos para

LOS PUEBLOS INDÍGENAS HAN SIDO CREATIVOS
AL UTILIZAR LA TRADICIÓN PARA ENTRAR
DE LA FORMA MENOS DESFAVORABLE POSIBLE
EN LA MODERNIDAD (GOW, 1998).

controlar hasta el último rincón de la vida humana. Allí dentro, los pueblos indígenas han sido creativos al utilizar la tradición para entrar de la forma menos desfavorable posible en la modernidad, al apropiarse la lógica de la economía capitalista matizándola con elementos de la tradición (Gow, 1998).

Finalmente, Laurent plantea una perspectiva “optimista” al explicar que tanto las reivindicaciones de autonomía política de los pueblos indígenas, como otras demandas y estrategias de organización indígena, en especial la participación electoral, son formas a través de las cuales estos pueblos buscan su inserción en la “modernidad”, entendida no tanto como economía capitalista, sino como espacio de participación, acción y decisión política dentro de la sociedad nacional. Laurent complejiza su análisis explorando tanto las dificultades como las experiencias aparentemente exitosas de acción política indígena (entre ellas las demandas de los indígenas constituyentes durante la asamblea nacional en 1991, por un “desarrollo regional autónomo”). Pero sostiene que es necesario encontrar un equilibrio entre la mirada de la “cultura esencialista” (Laurent admite que la cultura tradicional es algo más que un discurso político oportunista y coyuntural), y la mirada de la cultura como discurso para el logro de objetivos políticos. Propone que, en la demanda de un desarrollo autónomo hay algo de ambos. Pero sostiene que, no sólo en Colombia, sino en América Latina, los movimientos indígenas han sido exitosos, al utilizar formas propias de organización social, política y económica, y combinarlas con elementos to-

mados de la sociedad occidental y apropiados para jugar con ellos a favor de sus metas (Laurent, 2005).

Esto es algo de lo que se ha escrito en relación con el tema de planes de vida de los pueblos indígenas.

¿Pesimismo u optimismo? ¿Al fin qué?

Dejaré en claro que me considero incapaz de dictar lo que los indígenas deben hacer con sus planes de vida, igual que considero que esa es una decisión que éstos deben tomar por su propia cuenta. Pero creo que me es posible y, al mismo tiempo, tengo derecho a explicar mi opinión, que en el peor de los casos se sumará a las de otras personas que han escrito sobre el tema. Y en el mejor de los casos, tal vez inspire nuevas ideas a indígenas y no indígenas que se encuentren en el camino de buscar una nueva sociedad, donde las relaciones humanas no se funden sobre la explotación del trabajo de unos por otros.

Creo, entonces, que muchos antropólogos han mostrado cómo, en muchas sociedades, existen relaciones sociales mediadas por principios económicos diferentes a los del capitalismo occidental. Sin duda, trabajos clásicos (Malinowski, 1961 [1922]; Mauss, 2001 [1924]) mostraron que el intercambio entre las sociedades no occidentales estaba ligado a relaciones políticas que la economía liberal trata de encubrir al suponer que el valor se establece puramente por la relación entre tiempo y fuerza de trabajo, para cuantificarlo en dinero. Si bien es cierto que los pueblos indígenas o no occidentales no están ni han estado por fuera del capitalismo, al menos desde el siglo XVI, el énfasis que puso la antropología clásica en entender la lógica "primitiva" (para usar el vocabulario antropológico en el que escribieron los clásicos) del intercambio no capitalista, no necesariamente indica que estas relaciones económicas consideradas "primitivas" tuvieran que ocurrir por fuera del capitalismo.

La participación de la producción indígena y campesina en la economía cafetera muestra claramente que la fuerza de trabajo indígena alimenta el capitalismo, subordinándose a él, permitiendo la sobreexplotación del trabajo de la mujer, la explotación de la fuerza de trabajo de los hombres jóvenes, a través de la dependencia de las mercancías occidentales para las formas de trabajo indígena, incluso dentro de los resguardos (como lo muestran Findji, 1977; Vasco, 1975; Grupo de Trabajo Estudiantil Rexistiendo, 2008; Gros, 1991; Correa, 1996).

Y no cabe duda de que los planes de vida son estrategias que mitigan los impactos de la dominación y explotación del capitalismo a través de la relación entre la economía nacional y la imposición del desarrollo. Y estas estrategias pueden llegar a ser exitosas para mitigar ese impacto como lo argumentan muchas organizaciones indígenas (y lo muestran Rosas 2008, Múnera 2008, Millán 2008, Gow 1998, Laurent 2005).

Pero se trata de una lucha contra el tiempo, donde los pueblos indígenas tienden a desaparecer, aunque su desaparición no sea el resultado abrupto de la imposición de la economía nacional a través de la parcelación de los resguardos, sino una desaparición diferida con la inversión de recursos del Estado ("transferencias") y nuevas formas de ciudadanía. ¿Por qué? Porque entre la economía nacional y la economía indígena hay una relación de jerarquía política. Al suponer que las sociedades indígenas pueden incorporar "lo bueno" de la sociedad nacional, se pasa por alto que la incorporación de lo nacional (en mercancías, tecnología, conocimientos, relaciones sociales) es resultado de la dominación y la utilización de la cultura indígena por parte y a favor de occidente, como sucede con la explotación de la fuerza de trabajo masculina y femenina en la economía del café en la región andina (según

Findji, 1977; Grupo de Trabajo Estudiantil Resistiendo, 2008), así como con la sobreexplotación de la fuerza de trabajo femenina en el Vaupés, según Gros (1991). Por eso, cada vez que se incorpora lo occidental, se subordina y margina lo indígena: el machete y el hacha de hierro reemplazan el hacha de piedra, la sierra a motor reemplaza al machete, el motor fuera de borda reemplaza el remo, el rifle reemplaza la cervatana y el arco y la flecha.

¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir que los pueblos indígenas tienen que renunciar a su relación con Occidente, esconderse en la selva y renunciar a las herramientas occidentales, recorriendo el resguardo vestidos con nada más que hojas y fibras vegetales elaboradas artesanalmente?

No.

Quiere decir que los planes de vida, cuando han sido el resultado de un debate y un acuerdo explícito de las comunidades indígenas sobre su relación con la sociedad occidental y la economía nacional capitalista, pueden ser un paso adelante para lograr la permanencia de estos pueblos a pesar de los esfuerzos del capitalismo por someterlos o acabarlos. Pero la pervivencia de los pueblos indígenas no implica la autonomía política y económica de éstos.

La permanencia de los pueblos indígenas puede darse como una explotación y un sometimiento (a la marginalidad y la pobreza) a muy largo plazo en el tiempo, como ha ocurrido durante 500 años en los cuales han desaparecido algunos de ellos, otros han perdido sus tradiciones y su conocimiento, pero no han desaparecido todos, tal vez porque su existencia (en la marginalidad o en la pobreza) es útil para el capitalismo.

Los ejercicios de economía solidaria, de trueques, de producción y trabajo comunitario en mingas, de producción organizada solidariamente y producción para el autoconsumo, son propuestas útiles, porque

LA PERMANENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS PUEDE DARSE COMO UNA EXPLOTACIÓN Y UN SOMETIMIENTO (A LA MARGINALIDAD Y LA POBREZA) A MUY LARGO PLAZO EN EL TIEMPO, COMO HA OCURRIDO DURANTE 500 AÑOS.

se basan en lógicas no capitalistas de producción. Pero si el objetivo de esos ejercicios es entrar al capitalismo de manera menos desfavorable, su consecuencia será el fortalecimiento del capitalismo por un lado y de su propia marginalidad, por otro.

En cambio, si otros sectores de la sociedad nacional siguen las propuestas de los pueblos indígenas de ejercer y crear nuevas relaciones económicas en una lógica no capitalista, teniendo como proyecto la transformación de la economía nacional hacia una economía que no se funde sobre la explotación de la fuerza de trabajo, en la transformación de la sociedad nacional hacia otra sociedad, ocurrirá el reconocimiento de las formas de vida de los pueblos indígenas, aunque éstos también se transformarán, pero en un ejercicio autónomo.

Sin embargo, si los pueblos indígenas y otros sectores sociales no se proponen esa transformación, es decir, si no tienen una propuesta de sociedad diferente, no ocurrirá nada más que la permanencia de las relaciones de explotación que mantienen a los pueblos indígenas, campesinos y urbanos en la marginalidad y sin capacidad de tomar decisiones sobre su condición.

El problema está en que no todos los planes de vida tienen como perspectiva otro proyecto de sociedad. Algunos tienen como proyecto la articulación al capitalismo, el abandono de las formas de vida tradicional. Por ello, algunos planes de vida, como algunos discursos indígenas e incluso algunas tradiciones mitológicas plantean como natural y necesaria la

CREO QUE LOS AUTORES DE LA CORRIENTE
 “PESIMISTA” TIENEN RAZÓN AL SUGERIR
 QUE LA ESTRATEGIA DE ARTICULACIÓN
 AL CAPITALISMO CONDUCE A LA DESAPARICIÓN
 DE LAS FORMAS DE VIDA, DEL PENSAMIENTO
 Y LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN INDÍGENA,
 ES DECIR, DE SU CULTURA

superioridad de las formas de vida occidental a las formas de vida indígena. Muchos mitos explican el presente como una consecuencia directa de los sucesos narrados por el mito. Es decir, que entre el presente y el mito no hay un proceso, sino una continuidad en la que el mito ocurre en el pasado pero también en el presente. Allí estaba, para Levi-Strauss, la característica particular del pensamiento salvaje (1964). Desde ese punto de vista, cuando el mito narra la superioridad de las herramientas y formas de vida occidentales y la subordinación de las indígenas, está explicando el pasado y el presente también.

En resumen, creo que los autores de la corriente “pesimista” tienen razón al sugerir que la estrategia de articulación al capitalismo conduce a la desaparición de las formas de vida, del pensamiento y las formas de organización indígena, es decir, de su cultura. Aunque no necesariamente conducen a la desaparición de los indígenas o de lo indígena. No obstante soy optimista, no en el sentido de mi perspectiva de análisis, sino porque creo en la posibilidad de que, en algunos planes de vida exista el deseo de cambiar esta sociedad hacia otra, insisto, donde las relaciones económicas no se funden sobre la explotación de la fuerza de trabajo. Allí donde existe ese tipo de planes de vida, vale la pena fortalecer su ejercicio.

Referencias

- ACOSTA, G. N. (2003). La esperanza en el espejo. Tesis de grado. Departamento de antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ASAD, Talal (1987). “Are there Histories of People without Europe?”. En Revista *Comparative studies in society and history*, 29 (3), 594-607.
- BONILLA, V. D. (1982). *Historia política de los paeces*. Popayán: Ediciones Colombia Nuestra.
- CARRITHERS, M. (2000). “Cultura”. En Barfield T. (ed.). *Diccionario de antropología*. México D.F.: Siglo XXI.
- CAVIEDES, M. (2007). Articulación económica: ¿etnocidio o resistencia cultural? En Pérez O. L. (ed.). *TLC y pueblos indígenas: entre el saqueo y la resistencia*. Bogotá: Cecoin.
- COMAS, D. D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Editorial Ariel.
- CORREA, FRANÇOIS (1996). *Por el camino de la anaconda Remedio*. Bogotá: Universidad Nacional, Colciencias, Tercer Mundo Editores.
- DUSSÁN DE REICHEL, A. (1965). “Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia”. En Revista *Antropología*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
- ESCOBAR, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- FINDJI, M. T. (1977). *Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca: Censo indígena del Cauca 1972*. Bogotá: DANE.
- FRIEDE, J. (1976) [1944]. *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Punta de Lanza.
- GODELIER, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI.
- GOW, D. (1998). “¿Pueden los subalternos planificar?”. En Sotomayor M. L. (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICANH.
- GROS, C. (1991). *Colombia indígena*. Bogotá: Cerec.
- _____ (2001). *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICANH.
- GRUPO DE TRABAJO ESTUDIANTIL REXISTIENDO (2008). “La relación entre economía indígena y economía nacional en el resguardo de Cristianía, en el suroeste antioqueño”. Revista *Etnias & Política*, 9. Diciembre. Bogotá: Cecoin.
- LAURENT, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*. Bogotá: ICANH.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1948). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MALINOWSKI, B. (1949). *Dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. New Heaven: Yale University Press.
- _____ (1961) [1922]. *Argonauts of the western Pacific*. New York: E.P. Dutton & Co.