



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FORMACIÓN ESTRUCTURAL, DESARROLLO E INTEGRACIÓN
DE AMÉRICA LATINA

LA DISPUTA HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO. LOGROS Y
CONTRADICCIONES DE LA LUCHA INDÍGENA EN EL CAUCA, COLOMBIA, 1971-2018.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
HILDA CABALLERO AGUILAR

TUTOR: DR. BORIS MARAÑÓN PIMENTEL
IIEc-UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx, febrero, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis busca abrir un espacio de reflexión sobre formas alternativas de vida, a partir de un entendimiento distinto del consumo. Espera alentar nuestra mente, nuestro espíritu y nuestras acciones con la lucha de los históricamente marginados y silenciados, para inspirarnos a construir otros mundos posibles.

Agradecimientos

A Mariana y a Karen por mostrarme la parte hermosa de la vida y la magia de sentirme siempre acompañada.

A Sergio por su esfuerzo y tenacidad, por el apoyo constante para sostener nuestra casa y a nuestra familia.

A mis papás por los valores que me fomentaron y que me han permitido llegar hasta aquí.

A mi hermana por ser mi mejor amiga y a mis hermanos por el cariño, la cercanía y el apoyo incondicional.

A las comunidades indígenas del Cauca, especialmente al Proceso de Liberación de la Madre Tierra, por permitirme aprender de la mano de quienes luchan por construir un mundo sin dominación y explotación. Por los diversos espacios compartidos, en lo cotidiano, en el trabajo y en la comida. Además de los momentos de reflexión que propiciaron un diálogo honesto, horizontal y respetuoso, mediante el intercambio de ideas, pensamientos y sentimientos.

A los profesores de la Universidad de Antioquia, Esperanza Gómez, Vladimir Betancur y Gerardo Vázquez, por sus atenciones y recomendaciones teóricas y metodológicas. Especialmente a Vladimir por acompañar y enriquecer el aprendizaje que nos compartieron las comunidades indígenas del Cauca.

A los profesores de la Universidad del Cauca, Carlos Corredor, Olver Quijano, Adolfo Albán Achinte, por el recibimiento cálido y fraterno y por compartir su invaluable saber.

A la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca por abrirme sus puertas y facilitarme sus materiales.

A la UNAM porque a mí, como a muchos, nos ha impulsado para seguir adelante.

A mi asesor Boris Marañón, por el acompañamiento fraterno y puntual en el proceso de investigación y elaboración de la tesis y por su trabajo comprometido, paciente, crítico y certero.

A mis cotutores y lectores José Gasca, Fabiola Escárzaga, Verónica López y Nayar López, por su compromiso en la revisión de la tesis, sus comentarios y sugerencias siempre reflexivas.

Contenido

Introducción.....	8
Enfoques sobre el consumo y la perspectiva de esta investigación	14
Aspectos teóricos	22
Metodología.....	27
Estructura de la tesis	29
CAPÍTULO I. COLONIALIDAD DEL CONSUMO Y DEL CONSUMO ALIMENTARIO EN AMÉRICA LATINA. ELEMENTOS PARA SU DECONSTRUCCIÓN EN LA ETAPA HISTÓRICA DE LA COLONIALIDAD GLOBAL DEL PODER	34
1.1 Colonialidad del consumo y mercantilización de la subjetividad en la modernidad-colonialidad capitalista: una síntesis teórica e histórica.....	35
Colonialidad de la subjetividad: eurocentrismo, la colonización del imaginario y el despojo	37
Individualismo, riqueza y propiedad privada. Instrumentalización de la razón	41
1.2 Colonialidad del consumo alimentario. Una visión histórica en América Latina	46
El discurso que sustenta y legitima las prácticas de diferenciación jerárquica racial a partir del consumo alimentario.....	47
La imposición de patrones de producción y consumo de alimentos	48
La colonialidad del gusto y los sabores. La alimentación como instrumento de dominación y de colonización del imaginario	52
El proyecto civilizador para la preservación del orden colonial y la configuración del patrón de poder moderno-colonial.....	60
Colonialidad del consumo alimentario. El alimento como mercancía, antes que como satisfactor de necesidades	63
1.3 Colonialidad global del consumo y mercantilización total de la vida: el vuelco hacia el consumismo	68
Mercantilización de la subjetividad. Volcar toda la existencia, humana y no humana, a la producción de valores de cambio	68
Consumo de masas, segmentación y exclusión social. La generación artificial de necesidades para la reproducción y acumulación de capital.....	75
Consumismo: núcleo central de la colonialidad global. La mercantilización total de la vida	83
1.4 Tendencias contemporáneas de la colonialidad del consumo alimentario en América Latina	95

El nuevo mercado global de tierras. Globalización del patrón de acumulación por despojo y desplazamientos forzados.....	95
Tipos de despojo y el despojo que conlleva la colonialidad del consumo alimentario	102
Los agro-negocios, amenaza a la autonomía política, territorial y alimentaria	107
Agronegocios en América Latina y el origen contemporáneo de los monocultivos.....	115
Geopolítica alimentaria. Colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos.....	119
Consecuencias del agronegocio depredador en el mundo: comunidades y ecosistemas en riesgo.....	122
1.5 Reflexiones hacia la descolonialidad y desmercantilización de la subjetividad y el consumo.	127
Del análisis del sujeto a la subjetividad para la comprensión de la acción colectiva	127
Crítica a la construcción artificial de la vida social. El tránsito contradictorio a la descolonialidad del consumo	130
Balance	133
CAPÍTULO II. DISPUTA ENTRE LA COLONIALIDAD Y LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER. LA LUCHA INDÍGENA EN EL CAUCA, COLOMBIA. 1971-2018.....	136
2.1 El movimiento indígena en América Latina y la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico.....	137
La construcción de autonomías como horizonte de sentido. Insubordinación e impugnación al orden hegemónico	141
Las mujeres en las luchas indígenas.....	148
La solidaridad “económica” como una categoría descolonial de transición histórica	156
Comunalidad ¿Propuesta civilizatoria?	158
Los Buenos Vivires como alternativas al Desarrollo	161
2.2 Movimiento indígena en Colombia. Resistencia histórica a la colonialidad del poder.....	168
Colombia. Datos generales y población indígena.....	170
La disputa por el territorio en la época colonial.....	176
La quintinada: 1910-1917	177
“La Violencia” histórica: el 48 como parteaguas contemporáneo	180
Cambio estatal de la política indigenista (1960).....	182
2.3 El CRIC como actor político en Colombia. Emergencia del movimiento indígena en 1971: tensiones y contradicciones.....	184
El origen del CRIC. Convergencia de la lucha por el territorio en el Cauca	185

Plataforma de lucha del CRIC	192
El CRIC y los grupos armados.....	196
La relación CRIC- Estado. Avances, límites y contradicciones	200
2.4 Intensificación de la lucha: diversificación de actores	208
Adquisición de tierras y agronegocios en Colombia y en la región del Cauca	210
Intensificación y complejidad de la lucha indígena contra diversas formas de despojo	218
La disputa de y entre pueblos. Tensiones y contradicciones al interior del CRIC	223
Balance	232
CAPÍTULO III. LA DISPUTA HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO. LOGROS Y CONTRADICCIONES DE LA LUCHA INDÍGENA EN EL CAUCA-COLOMBIA.	
3.1 Hacia la restitución de formas propias de vida. La lucha por la vida en el Cauca	234
Restitución de la autoridad colectiva y del trabajo comunitario	239
CRIC y Economía propia	248
3.2 Hacia la descolonialidad del consumo alimentario en el Cauca, Colombia. Logros y contradicciones	258
La construcción de formas alternativas de reproducción de la vida. Estrategias para resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario	259
Recuperación de la tierra. Autonomía territorial	261
Restitución de la territorialidad y las formas propias de vida. Autonomía política	273
Recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad. Autonomía alimentaria	281
El <i>thul</i> nasa como propuesta armónica de desmercantilización de la producción y el consumo	287
Aportes del “Proceso de Liberación de la Madre Tierra” a la descolonialidad del poder y del consumo alimentario	290
3.3 Formas alternativas de consumo del tiempo, del espacio, del saber, articuladas al consumo de comida como acto total. Aportes y contradicciones	301
La comida y sus sentidos: político, simbólico y afectivo	302
Proceso participativo de concertación comunitaria y armonía con la Madre Tierra. La relación entre autonomía alimentaria y descolonialidad del consumo	305
Distinción entre comida y alimento. Restitución de la ritualidad y reestructuración de los espacios de convivencia	312
Formas alternativas de sentipensar el espacio, el tiempo y el saber, vinculadas al consumo alimentario	314

Logros y contradicciones de las experiencias orientadas a la descolonialidad del consumo alimentario	344
Balance	352
CONCLUSIONES.....	354
Bibliografía.....	365

Introducción

El incremento exacerbado del consumo capitalista sustentado en una forma instrumental y moderna-colonial de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, se encuentra en una crisis estructural irreversible, en tanto que, ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta. Partimos de que hay una convergencia de dos amplios procesos que Aníbal Quijano sintetizó como el “monstruo histórico” y el “monstruo climático” (Quijano, 2014a: 12), que se expresan en la crisis sistémica del capitalismo y la crisis climática, respectivamente. Estos procesos desestructuran el aparato de acumulación de capital y destruyen las condiciones de vida en el planeta, configurando una crisis de la civilización occidental. Dicha crisis es resultado de la forma en que se configuró el patrón de poder moderno-colonial capitalista desde el siglo XVI, sustentado en la clasificación racial jerárquica de la población mundial, es decir, en la colonialidad del poder. En dicho patrón de poder la organización de la vida en sociedad se centró en la producción de mercancías, para la reproducción y acumulación de capital. Este proceso en la etapa histórica actual de colonialidad global del poder impone principalmente el consumo mercantil capitalista como proyecto de sociedad, por encima de cualquier consideración ética, política, ecológica-ambiental y de justicia social.

La sobreexplotación de los humanos y los ecosistemas, que ha llevado a esta crisis civilizatoria, se ha sustentado en el dualismo cartesiano (mente-cuerpo), la narrativa dominante del progreso-desarrollo y el mito del crecimiento económico ilimitado, como promesas de integración social y medio para alcanzar el bienestar centrado en lo material. Esto ha incentivado el productivismo y el consumismo, colocando al mundo ante un inminente “colapso” económico (financiero y comercial), político, social, cultural, energético y climático (Taibo, 2017: 36), que anuncia un proceso de extinción de esta civilización, en mayor o menor grado en diferentes espacios y periodos de tiempo.

Lo anterior plantea la urgencia de indagar formas alternativas de consumo asociadas a otro horizonte de sentido histórico emergente denominado, en términos genéricos en diversas partes de América Latina, Buenos Vivires, en donde las relaciones armónicas entre sociedad y “naturaleza”¹ ocupan un lugar central, desnaturalizando la dominación y deslegitimando la

¹ En este trabajo la palabra “naturaleza” se escribe entre comillas, para señalar que se trata de un concepto que ha colonizado el pensar, el sentir y el actuar de la humanidad, en tanto que el proceso de configuración de la modernidad-colonialidad capitalista la colocó como un recurso para satisfacer las necesidades de los

explotación que la modernidad-colonialidad capitalista ha justificado sobre amplios sectores de la población y de sus territorios. Este nuevo horizonte tiene como punto de partida la crítica al dualismo radical cartesiano sujeto-objeto, cuestionando el antropocentrismo y la mercantilización de la vida así como la clasificación jerárquica de la población en términos de “raza”/sexo-género/clase. En la modernidad-colonial, capitalista, la idea del consumo fue colonizada definiendo como única forma legítima el modo de consumo europeo, es decir, una sola pauta material y cultural de consumo. Al mismo tiempo, desde lo “económico” se establecieron las ideas de escasez de bienes materiales, las necesidades humanas infinitas y la disposición ilimitada de “recursos naturales”. Ideas que vincularon el bienestar humano primordialmente al consumo material, la apropiación privada de bienes materiales y la acumulación de capital como los mecanismos más eficaces, para lograr la expansión sin límites del mercado capitalista. Además, se impuso como modelo de “desarrollo” alcanzar los niveles de consumo de los países centrales y de sectores privilegiados en los países periféricos, lo cual no es posible ni deseable por las consecuencias que esto conlleva, en términos de la sobreexplotación humana y de los ecosistemas.

En este trabajo se hace una reflexión sobre la colonialidad del consumo para ubicar la disputa por la descolonialidad del poder y del consumo en un período histórico específico, de colonialidad global del poder, signado por el desempleo estructural, la financiarización del capital y la hipertecnocratización² de la racionalidad instrumental, elementos que contribuyen a explicar cómo el capitalismo financiero trata de generar ganancias a través de la especulación, de la cooptación de los estados-naciones y de la mercantilización de la subjetividad, para inducir a la población a consumir aunque no tenga dinero, para experimentar satisfacciones efímeras, en este período caracterizado por el consumismo.

La colonialidad del consumo refiere a la forma como se organiza el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, desde una lógica utilitarista, para controlar los sistemas de producción,

seres humanos, legitimando su dominación y explotación, lo que ha llevado a la crisis ecológica-ambiental en la que nos encontramos. Mientras que diversas poblaciones indígenas se refieren a la Madre Tierra, más que a la “naturaleza”, como dadora de vida y en la que los humanos forman parte del entramado de relaciones, en donde no hay una separación sujeto/objeto que los coloque por encima de ésta. De ahí la necesidad de construir relaciones de respeto y cuidado que permitan su regeneración, para garantizar la reproducción ampliada de la vida humana y no humana

² Se refiere a la idea tan arraigada en la modernidad-colonialidad de que todo se resuelve con aplicaciones científico-tecnológicas.

distribución y consumo de mercancías, de manera que garanticen mayores niveles de rentabilidad en el menor tiempo posible. Esto se expresa de manera clara en el consumo alimentario, mediante la imposición de patrones de producción y consumo de productos agrícolas y/o procesados que conforman la dieta hegemónica en los países denominados “desarrollados”, productos, de alto valor en el mercado, en detrimento de la producción de alimentos locales, de base campesina y/o indígena. La colonialidad del consumo alimentario conlleva la aplicación de mecanismos de estandarización y homogeneización de la producción agrícola, que responden a la lógica capitalista de producción intensiva y extensiva, mediante el impulso de los monocultivos (agroforestales y agroindustriales) y el uso de paquetes tecnológicos, agroquímicos y Organismos Genéticamente Modificados (OGM). Además de la colonialidad del imaginario, del gusto y los sabores que llevan a la población a preferir los productos ultraprocesados por encima de los frescos y naturales.

Estos procesos se acompañan de discursos que sustentan y legitiman prácticas de diferenciación jerárquica racial a partir del consumo alimentario. Históricamente se han establecido procesos de dominación a partir de la clasificación social racial “blanco”-no “blanco”, de modo que las pautas hegemónicas, materiales y culturales, de consumo de alimentos son impuestas, mediante discursos, prácticas y mecanismos de represión, control, cooptación y seducción. Mientras que las pautas materiales y culturales de consumo de alimentos de los “no blancos”, son invisibilizadas, desestructuradas y despreciadas por considerárseles expresiones de formas de vida arcaicas, atrasadas e inhumanas. La estructuración de relaciones de poder jerárquicamente racializadas, se manifiesta en el control de los diversos ámbitos de la existencia social y específicamente en la colonialidad del consumo alimentario, que articula principalmente dos procesos: 1) el uso de los alimentos como instrumento de dominación, utilizado como indicador de diferenciación socio-cultural e identitaria y, 2) su transformación en mercancías antes que en satisfactores de necesidades. Esto conlleva la intensificación artificial de los procesos de producción agrícola y el incremento de la producción de alimentos procesados, para la expansión del mercado global. Se privilegia la cantidad sobre la calidad de lo que se produce y se consume, mediante el uso de agrotóxicos para su producción y de aditivos químicos en los alimentos industrializados, generando diversos daños a la salud de las personas y de los ecosistemas.

No obstante, este proceso está siempre acompañado de disputas por resistir y revertir la colonialidad del poder en general y del consumo alimentario en particular. Se evidencia el uso del alimento como instrumento de dominación, explotación y conflicto, pero también como proceso

político de emancipación, en donde se van construyendo formas alternativas de entender y ejercer el consumo. Un consumo que se aleja de las pautas culturales de los dominadores y de la economía capitalista moderno-colonial, como el que encontramos en las propuestas y aportes de la lucha indígena³. Mediante una diversidad de saberes y prácticas comunitarias, impulsan el regreso a la producción agroecológica, libre de agroquímicos (fertilizantes y pesticidas) y de transgénicos, retoman los cultivos asociados y rotativos respetando los ciclos naturales de la vida. Prácticas que permiten revertir la creciente pérdida de biodiversidad de los ecosistemas, promover el cuidado y regeneración de las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades y, facilitar el acceso a comida saludable y nutritiva. Esto no sólo para las comunidades indígenas, sino para toda la población, por los problemas de salud y la devastación que acarrearán las formas intensivas de producción y transformación de alimentos para su mercantilización. Lo anterior precisa de la recuperación de la tierra y la restitución del territorio, el restablecimiento de sus formas propias de vida y de las capacidades productivas de la tierra, además de las capacidades organizativas de la comunidad. Esto intensifica las luchas orientadas a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria.

En este contexto, la presente investigación tiene por objetivo contribuir a la reflexión sobre las alternativas orientadas a descolonizar el discurso y las prácticas dominantes sobre el consumo. Se propone abordar los procesos de colonialidad y descolonialidad, tomando como eje de análisis el consumo alimentario, sustentado en la colonialidad del poder y en la mercantilización total de la vida, que ponen en riesgo nuestra pervivencia en el planeta⁴. Se abordan las relaciones de poder, basadas en la clasificación social jerárquica a partir de la “raza”/sexo-género/clase, como eje transversal en el análisis de la colonialidad del consumo alimentario; relaciones que han

³ Desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder se hace énfasis en la carga colonial de la que deriva el término “indígena”, para señalar que es una categoría que se ha naturalizado ocultando que históricamente fue definida desde el poder para inferiorizar a las poblaciones originarias de América³, desde la conquista en el siglo XVI y legitimar su dominación y explotación. A partir de la idea de la “raza” se configuró el patrón de poder que se origina con la experiencia colonial de América Latina, y desde entonces no ha dejado de reproducirse manteniendo sus fundamentos de origen y carácter colonial (Quijano, 2006). A partir del criterio de “raza” se crearon identidades geoculturales mundiales, entre ellas la de “indio”, pero con una clara connotación negativa que convirtió a las diversas naciones, pueblos e identidades históricas existentes en América, en “indios”, pretendiendo borrar sus historias y sus “culturas” específicas y naturalizando las relaciones sociales de dominación. Desde entonces se fue configurando un nuevo sistema de dominación social que sigue vigente.

⁴ Lander (2009) señala que nos encontramos ante la crisis de un patrón civilizatorio basado en la guerra sistemática por el control y el sometimiento/destrucción de la “naturaleza”, por una dinámica de crecimiento desbordada.

legitimado la dominación y explotación de comunidades y territorios. Esta reflexión se nutre de los aportes de la lucha indígena en el Cauca, Colombia en el periodo 1971-2018, específicamente la lucha encabezada por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), haciendo énfasis en la experiencia del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, que expresa una larga lucha histórica por resistir y revertir la colonialidad del poder desde otro horizonte de sentido. A partir de la emergencia de lo que algunos autores denominan el “despertar indígena” en América Latina (Archila, 2009), se busca identificar la articulación de factores histórico-estructurales y coyunturales internos y externos, que forzaron su emergencia socio-política. Desde 1971, con la creación del CRIC, la lucha indígena en Colombia presenta un punto de quiebre, en tanto que, logra articular las demandas y disputas de diversos pueblos indígenas y el apoyo de otros sectores, en un contexto en el que el metarrelato del sujeto histórico del cambio (el proletariado) y las narrativas del nacionalismo y del “desarrollo” pierden sustento, así como sus discursos de integración y justicia social.

La emergencia del movimiento indígena en América Latina y específicamente en Colombia, va configurando imaginarios críticos y prácticas descoloniales que permiten poner en cuestión los fundamentos de la modernidad-colonialidad capitalista, su racionalidad instrumental basada en el dualismo cartesiano (eurocentrismo) y sus principales instituciones (Estado y mercado), como medios para alcanzar el bienestar y la justicia social y ecológica-ambiental. A este proceso se van sumando las alertas sobre la crisis climática, la degradación de diversos ecosistemas y la extinción de especies, como resultado de la sobreexplotación y depredación de los llamados “recursos naturales”, consecuencia del productivismo y el consumismo llevados al extremo en la actual etapa histórica de colonialidad global del poder. Etapa histórica sustentada en la aceleración de las tendencias destructivas del patrón de poder, en el extravío de las promesas emancipadoras de la racionalidad instrumental, a consecuencia de la hegemonía del capital financiero, que se orienta a la generación de riqueza mediante la especulación y la mercantilización total de la vida. En este contexto la lucha de los pueblos indígenas para proteger sus territorios y sus formas de vida, se constituye en una lucha por la vida, no sólo de estas poblaciones y sus territorios, sino de todo el planeta. Esto evidencia la crisis de sentido a la que ha llegado la organización de la vida en sociedad orientada a la producción y consumo exacerbado de mercancías que garantizan la reproducción y acumulación de capital.

Entre los aportes de la lucha indígena en Colombia se recupera la propuesta del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, elaborada e impulsada por segmentos de grupos indígenas, que parten de una reflexión profunda del curso que ha tomado su lucha y del extravío que en muchos casos, ha impuesto la negociación con el Estado y su participación en la política electoral. Estos segmentos asumen una postura para reencauzar su lucha que expresa en sus discursos y prácticas una crítica radical, no sólo al capitalismo en su fase global de acumulación, sino a los fundamentos de la modernidad-colonialidad. Desde su cosmogonía rompen con el eurocentrismo y el antropocentrismo que, con la separación sujeto/objeto, colocó al ser humano como exterioridad, por encima de la “naturaleza”, y valiéndose de su ciencia y su tecnología ha buscado dominarla y explotarla hasta llegar a los límites de su agotamiento. Así, cuando este movimiento social proclama que “al liberar a la Madre tierra nos liberamos a nosotros mismos”, plantea otro horizonte de sentido histórico que busca primordialmente la reproducción ampliada de la vida, humana y no humana, con una intersubjetividad semejante a las propuestas de los Buenos Vivires, propuesta societal alternativa a la modernidad-colonialidad y su narrativa dominante del “progreso-desarrollo”, como proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la “naturaleza” a fin de proteger la vida en general, (Giraldo, 2014; Gudynas, 2014; Marañón, 2014b).

La presente investigación, tiene dos objetivos específicos: 1) dar cuenta del proceso histórico de colonialidad del consumo, y específicamente del consumo alimentario, desde la perspectiva de la colonialidad del poder, para analizar el proceso de colonialidad y mercantilización de la subjetividad, que ha naturalizado el intento de mercantilización total de la vida y, 2) identificar la construcción de imaginarios críticos descoloniales y prácticas alternativas orientadas hacia la descolonialidad del poder y del consumo alimentario, que conllevan otras formas de relacionalidad, resignificando las prácticas socioeconómicas, entre ellas la producción y el consumo, y específicamente el consumo alimentario, orientadas por otro horizonte de sentido histórico. Estas propuestas alternativas se articulan a luchas histórico-políticas y territoriales, que se orientan a la reproducción de la vida, no del capital, teniendo como horizonte lograr la autonomía territorial, política y alimentaria, donde el consumo alimentario se concibe como un proceso no sólo material sino también socio-cultural, identitario y sobre todo político, contra la dominación y la explotación, vinculado a diversas estrategias para resistir y revertir la colonialidad del poder.

Enfoques sobre el consumo y la perspectiva de esta investigación

El consumo de acuerdo con la definición de la Real Academia Española, se refiere a la “acción y efecto de consumir comestibles u otros bienes” y también se entiende como “la acción y efecto de gastar energía”. Asimismo, consumir refiere tanto a “destruir, extinguir” como a utilizar comestibles u otros bienes para satisfacer necesidades o deseos” y, a “gastar energía o un producto energético (RAE, 2020).

En términos históricos, de acuerdo con lo que establece Raymond Williams (2003), el consumo entendido como el uso de bienes y servicios, en sus primeros usos tenía un sentido desfavorable, relacionado con destruir, agotar, dilapidar. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, cuando la revolución industrial permitió intensificar la producción de mercancías, el consumo empezó a aparecer con un sentido neutral, ya sin la carga negativa, en las descripciones de la economía política burguesa, que frente a las necesidades de expansión del mercado lo presentaba, junto al concepto de producción, como inseparables y necesarios.

El tema del consumo en el análisis de Marx se articula al proceso de producción de mercancías para la acumulación de capital, esto le permite desnaturalizar los mecanismos de la dominación y la explotación capitalista. El consumo es el proceso en el que la mercancía deja de ser valor de cambio y se realiza como valor de uso, como objeto inmediato de consumo, que otorga su servicio como satisfactor de una necesidad. Marx señala que:

“el valor de uso de la mercancía no es más, en realidad, que activación del valor de cambio que está en proceso [...] Ello sólo es posible, empero, en la medida en que el trabajo consume la mercancía, apareciendo su consumo mismo como objetivación del trabajo y por tanto como acto que pone valor.” (Marx, 2008: 275-276)

A Marx le interesa el consumo en tanto que permite sustentar dicho proceso de producción capitalista, hace énfasis en el consumo de la fuerza de trabajo en el proceso productivo, en donde se genera un nuevo valor, mayor al que el comprador de la fuerza de trabajo ha pagado al vendedor. (Marx, 1982, t. I, vol. I: 235). En este contexto el consumo es fundamental puesto que, ese nuevo valor se materializa mediante la realización de la mercancía, es decir, mediante el consumo de ésta, que servirá de medio de vida o medio de producción (Marx, 1982: 183). En el análisis marxista el consumo se circunscribe al proceso económico, específicamente al proceso de

producción de mercancías y de los bienes fundamentales que aseguran la renovación de la fuerza de trabajo, única generadora de valor y plusvalía para la reproducción del sistema.

Fue hasta la mitad del siglo XX que la palabra transitó de un uso especializado en economía política a un uso general y, con el desarrollo de la publicidad comercial se relacionó con la creación de necesidades, deseos y, de determinados medios para satisfacerlos. Recientemente vuelve a recobrar el sentido desfavorable que tenía al principio, relacionado con destruir y agotar (Williams, 2003), ya que desde la década de 1970 se manifiesta la preocupación por los daños causados al medio ambiente y cobra mayor fuerza al final del siglo XX por la inminente crisis ecológica que se registra (Pisani, 2006). Esto como consecuencia de las tendencias destructivas del capitalismo colonial-moderno, que valiéndose del desarrollo científico y tecnológico, ha incrementado los niveles de explotación para satisfacer las demandas de consumo, inducidas por el mercado global mediante la colonialidad y mercantilización de la subjetividad, en favor de reducidos sectores privilegiados, en países centrales y periféricos y, en detrimento de amplios segmentos de la población y de diversos territorios.

Los planteamientos de Arjun Appadurai (1991) permiten entender el consumo, más que como un medio de satisfacción de necesidades humanas, como un proceso construido e inducido socialmente, puesto que para este autor “las cosas no tienen otros significados sino aquellos conferidos por las transacciones, las atribuciones y las motivaciones humanas [...] ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias” (Appadurai, 1991: 17-19). Las cosas pueden ser consideradas mercancías o no, dependiendo del contexto intersubjetivo y social en el que se intercambian. Esto debido a la compleja interacción de factores temporales, culturales y sociales en que se generan (Appadurai, 1991: 29-31).

Roberta Sassatelli (2012) abunda en el análisis del consumo capitalista como una construcción social señalando los aspectos que lo hacen más atractivo y que facilitan la mercantilización de la vida. Señala que se presenta como un ámbito independiente configurado “por lugares y tiempos dedicados a prácticas que son concebidas como contrapuestas a las del trabajo y separadas de ellas”. La cotidianidad se organiza como una alternancia “entre tiempos de trabajo y tiempos de consumo, a los que les corresponden lugares diferentes” (Sassatelli, 2012: 15-18). Otro aspecto que se involucra en el proceso de mercantilización es “la creciente connotación lúdica y espectacular” de la experiencia de comprar (Sassatelli, 2012: 28). Esto se vincula a un tipo de hedonismo que se desarrolla en el consumidor moderno, que ya no se limita a cubrir las

necesidades del cuerpo, sino que “se define esencialmente por el placer de la imaginación, lo cual lo relaciona, entonces, con la capacidad de manejar emociones” (Sassatelli, 2012: 37).

Zygmund Bauman abunda en el análisis del consumo en donde interviene la mercantilización de las emociones. Para Bauman consumir significa “usar las cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y en general satisfacer –a través de ellas- nuestra necesidades y deseos” también significa “apropiarse de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de ese modo convertirlas en algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento”, para este autor consumir significa también destruir. Ya que “a medida que las consumimos, las cosas dejan de existir, literal o espiritualmente. A veces, se las “agota” hasta su aniquilación total” (Bauman, 2000: 43). El consumo se ha vuelto central en la vida de la mayoría de las personas, “el propósito mismo de su existencia”, en el que “nuestra capacidad de querer, de desear, y de anhelar, y en especial nuestra capacidad de experimentar esas emociones repetidamente, es el fundamento de toda la economía” de las relaciones humanas” (Bauman, 2017: 24)

Julio Mejía avanza en el análisis del consumo como elemento central en la actual etapa histórica de colonialidad global del poder, para este autor “[e]l consumo no es la simple satisfacción de alguna necesidad, es más bien el puro deseo autogenerado, y auto-impulsado sin justificación alguna, el deseo se compensa en forma imaginaria mediante las percepciones que la convierten en signos de satisfacción personal”. En este proceso interviene el control de la subjetividad, ya que “las personas se muestran más vulnerables al ser dominadas por el consumo como experiencia emocional” (Mejía, 2014a: 33-34). Así, “el consumismo se ha transformado en el núcleo central de la mundialización y expresa en toda su magnitud la actual reestructuración de la sociedad y las nuevas formas de colonialidad de la población” (Mejía, 2014a: 31).

El tránsito del consumo, como satisfactor de necesidades mediante valores de uso, al consumismo que busca satisfacer necesidades artificiales mediante valores de cambio (mercancías), a través del mercado capitalista, conlleva un amplio proceso histórico-estructural de expansión de la colonialidad y mercantilización de la subjetividad. Diversos autores analizaron la diversidad de factores que intervienen en el incremento del consumo, desde estudios pioneros que advertían sobre el devenir de la sociedad del consumo, hasta análisis de los discursos que vinculan el bienestar al consumo y acumulación de bienes materiales, y que advierten del papel de los medios de comunicación y la publicidad en la configuración de procesos de significación y de construcción

de sentidos, orientados a fortalecer las prácticas consumistas (Debord, 1967; Baudrillard, 1970; Simmel, 1976; Benjamin, 2005; Echeverría, 1998; Sassateli, 2012).

Se han realizado diversos análisis que denuncian los efectos del consumo exacerbado, la creciente generación de desperdicios y de deshechos, que contaminan, depredan y sobreexplotan los ecosistemas y los bienes naturales. Asimismo, se suman las alertas por la crisis climática, resultado de la acción humana y la arraigada idea de dominio sobre la “naturaleza”, que, en la fase neoliberal del capitalismo, privilegia los intereses de las élites políticas y económicas, erosionando la habitabilidad del planeta (Schuldt, 2013; Klein, 2015; Acosta, 2017).

También encontramos análisis que profundizan en las causas de las dimensiones que alcanza el consumo, orientado a la mercantilización de diversos espacios de vida. Un punto de inflexión se presenta con la globalización del patrón de poder moderno-colonial capitalista, en donde el proyecto de sociedad se trasladó de la producción de mercancías al consumo de las mismas, ya que en la fase actual el capital puede prescindir de importantes segmentos de fuerza de trabajo viva para producirlas, haciendo del consumo el proyecto central de la sociedad (Mejía, 2014a). Otros estudios cuestionan e indagan en las dinámicas actuales de relacionamiento, generadas a partir del consumo como mediación de las relaciones sociales, en donde las ideas de igualdad y libertad se vinculan fuertemente a la capacidad de consumo. Se identifica que la acción común se reduce al consumismo, mediante interacciones individualizadas que no permiten crear comunidad (Bauman, 1999, 2007, 2017; Carosio, 2008; Yudice, 2002; García Canclini, 1995). Asimismo, hay estudios recientes que identifican la centralidad de las prácticas y lugares de consumo, que interviene en las transformaciones de las estructuras socio-espaciales, redefiniendo procesos de identidad y diferenciación social, principalmente en zonas urbanas (Yory, 2006; Duahu y Giglia, 2016; Gasca, 2017, Gudynas, 2009).

Además, hay propuestas importantes para entender la colonialidad del consumo capitalista que en esta etapa histórica de la colonialidad global del poder impone patrones de producción y consumo mayoritariamente superfluos, a escala mundial, generalizando una forma de dar sentido a la organización de la vida en sociedad orientada a la acumulación de capital, que busca la mercantilización total de la vida y que conlleva la guerra por los “recursos”, la competencia por la acumulación de bienes y capital y, la generalización de diversas formas de despojo (material y

subjetivo) (Quijano, 2014a; Mejía, 2014a, 2014b; Scribano, 2015, 2009; Asselborn, 2015). Todo esto deriva en la crisis social y ecológica-ambiental⁵ actual.

No obstante, son aún escasos los estudios que muestran alternativas orientadas no sólo a resistir, sino a revertir la colonialidad del consumo capitalista (Sempere, 2010, Gudynas y Acosta, 2011; Acosta, 2013). En este contexto, parecen escasas o débiles las alternativas, ya que se ha colonizado la subjetividad y el imaginario, lo que dificulta o limita la construcción de salidas de esta dinámica consumista que permea a gran parte de la población mundial y que sostiene el patrón de poder moderno-colonial capitalista vigente. La mayoría de las propuestas para superar la crisis civilizatoria ecológica-ambiental y social, hacen llamados a modificar y/o disminuir los niveles de consumo o el consumo de determinados productos que dañan en mayor medida los ecosistemas, obviando que esto se hará dentro del mismo sistema que ha generado la crisis, limitando las posibilidades de construir alternativas al sentido hegemónico que se le ha dado a la organización de la vida en sociedad, a partir de relaciones sociales, relaciones de poder, orientadas a la reproducción del capital. Esto hace necesario analizar y revalorar propuestas cuyo sentido se orienta a la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana), lo que conlleva la construcción de otras formas de relacionalidad, sustentadas en racionalidades liberadoras de la dominación y la opresión y, solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra.

Nosotros partimos de que el consumo como satisfacción de necesidades y deseos en la actualidad, es resultado de un proceso histórico-estructural que articula la colonialidad del poder y la mercantilización de la subjetividad, en el que se configuran relaciones de poder que imponen los discursos y prácticas de los sectores dominantes. Este proceso desde la conquista de América utilizó la idea de la “raza”, como eje básico de la colonialidad, de la dominación de los europeos sobre los no europeos, naturalizado la clasificación social jerárquica, que se articulará al sexo-género y a la clase como criterios para inferiorizar y negar al “otro”. Se deslegitiman y niegan a diversas poblaciones, entre ellas a las indígenas, a sus formas de vida y sus prácticas culturales que incluyen el consumo, por ello hablamos de la colonialidad del consumo. La colonialidad se articula a la mercantilización de la subjetividad (saber científico y no científico, memoria histórica, imaginario, perspectivas de futuro), en donde la forma de darle sentido a la experiencia individual y social se vincula al mercado capitalista como la única vía legítima de satisfacer las necesidades y

⁵ Lo ambiental aunque plantea el cuidado de los bienes naturales sigue poniendo al humano en el centro de las relaciones, mientras que lo ecológico conlleva otras formas de relacionalidad, en donde todos los seres (humanos y no humanos) son interdependientes, ya que todo está relacionado con todo.

deseos. Esto como parte del proceso de configuración del patrón de poder que articula la modernidad-colonialidad capitalista y legitima la dominación y la explotación de diversas poblaciones y el control de sus territorios. Es así que, el consumo articula una diversidad de prácticas socio-culturales de significación simbólica y material, en donde intervienen relaciones intersubjetivas (costumbres, pensamientos, sentimientos, mitos, elementos espirituales) y, sobre todo, procesos políticos de disputa por los sentidos que orientan la acción individual y social y por la transformación de la realidad, de las relaciones de poder que los oprimen y los explotan.

En este proceso la colonialidad del consumo se expresa en la clasificación jerárquica del consumo, y específicamente el consumo alimentario, en donde los alimentos se jerarquizaron e instauraron como indicadores de diferenciación socio-cultural e identitaria, a partir de la clasificación jerárquica racializada del gusto, de los sabores, de las pautas culturales y materiales de consumo, legitimando e imponiendo las pautas europeas y rechazando, estigmatizando y destruyendo no sólo las pautas alimentarias no europeas, sino todo el entramado material y simbólico que le da sustento a una diversidad de formas de reproducción de la vida. La colonialidad del poder operó mediante la construcción de “epistemologías dominantes que desconocen y descalifican lógicas otras” (Albán, 2015: 23), a través de la imposición de la lengua, la suplantación de sistemas de creencias no occidentales y la materialización del principio de superioridad, que se expresó en la estructuración de la sociedad mediante la categoría racial, estableciendo patrones de comportamiento que intentaron borrar prácticas culturales en diversos órdenes de la vida cotidiana; en donde la comida no estuvo exenta de estos dispositivos de negación, inferiorización y estigmatización (Albán, 2015: 18-19), ya que los alimentos de los indígenas fueron considerados inferiores, insípidos y en algunos casos hasta repugnantes.

En la fase histórica actual, de globalización del patrón de poder, el consumo alimentario se sustenta en cambios en las percepciones del gusto y los sabores, que inciden en los sistemas de referencia de lo que se debe producir y consumir, en donde “el uso de aditivos químicos y agrotóxicos en los alimentos procesados y frescos, respectivamente, al igual que los cambios tecnológicos y en los estilos de vida” (García, 2016: 106) inducen la producción y consumo de productos de alta rentabilidad en el mercado global. Esto conlleva la pérdida gradual de la diversidad de productos locales, de sabores, de formas de preparación y consumo de alimentos frescos y nutritivos, de significación de prácticas y de la identidad cultural en general. En contraste, se registra el consumo creciente de productos industrializados, con alto contenido de azúcar,

grasas, sal, harinas refinadas que inducen la adicción, permitiendo la homogeneización cultural en general y de las preferencias gustativas, en relación al consumo alimentario, en donde intervienen diversos factores como el uso de la publicidad, la promoción de la comida rápida, las redes de distribución, los procesos de industrialización y el uso de conservadores que aumentan la durabilidad de los productos, permitiendo la permanencia y disponibilidad de productos y sabores hegemónicos para incrementar su consumo. Esta dinámica sigue configurando una geopolítica alimentaria “en donde unos saberes se superponen a otros de acuerdo al lugar que ocupan en el orden geográfico del poder” (Albán, 2015:23).

La descolonialidad del consumo alimentario refiere a los procesos que, de manera heterogénea, discontinua, conflictiva y contradictoria impulsan diversas comunidades contra la colonialidad y mercantilización del consumo alimentario. Esto conlleva diversos procesos de subjetivación política, de toma de conciencia y disputas por la defensa y recuperación de la diversidad en la producción y consumo de alimentos tradicionales, locales, frescos, nutritivos. Mediante la restitución de sus saberes y sabores, formas de preparación, compartición y significación, buscan fortalecer la diversidad cultural, de prácticas y saberes comunitarios, de identidades locales; van restituyendo formas de relacionalidad sustentadas en la autodeterminación y socialización del poder, la reciprocidad y la solidaridad, entendida la reciprocidad como el intercambio de trabajo y de sus productos sin mediación del mercado capitalista y del dinero y, la solidaridad entre los humanos y con la “madre tierra” contra la dominación y la explotación, en busca del bien común para la reproducción ampliada de la vida. Estos procesos permiten ir configurando un consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural, que busca la justicia social y ecológica-ambiental.

En este contexto los procesos de lucha se orientan no sólo a resistir, sino a revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario. Lo que demanda indagar sobre formas alternativas de producción y consumo de alimentos, que emergen de procesos cuyo horizonte de sentido histórico se aleja de la modernidad-colonialidad capitalista y su narrativa dominante del progreso-desarrollo, del crecimiento económico y del mercado global, en donde la organización de la vida en sociedad se orienta a la reproducción de capital. Esto implica procesos que articulan la dimensión política y simbólica de las luchas histórico-territoriales, orientadas a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria.

Asimismo, en la actual etapa histórica de colonialidad global del poder se considera importante plantear la distinción entre **alimento** y **comida**, vinculado el primero, principalmente a un proceso técnico de producción masiva, estandarizada y mercantilizada de alimentos, mientras que la segunda refiere a un proceso socio-cultural situado de producción de comida para la satisfacción de necesidades, que configura una forma descolonial de consumo material y simbólico, puesto que revaloriza y recupera la diversidad cultural y formas propias de producción y consumo de comida, mediante la restitución de sus sistemas locales de producción, la recuperación de alimentos propios (de las comunidades y de los territorios), el restablecimiento de la producción agro-ecológica libre de agroquímicos (pesticidas y fertilizantes), en donde se privilegia la producción de valores de uso, para la satisfacción de las necesidades de las comunidades, reestableciendo los vínculos entre la comunidad y sus territorios y el respeto a la Madre Tierra, permitiendo su regeneración para la reproducción ampliada de la vida. De este modo, la presente investigación busca identificar formas alternativas de consumo alimentario, en donde lo central es la construcción de formas “otras”, descoloniales, de relacionalidad y de consumo no sólo alimentario, sino del tiempo, del espacio y del saber.

La pregunta que guía la reflexión es ¿En qué medida en las experiencias comunitarias en defensa de la Madre Tierra en América Latina, asociadas a la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico, va surgiendo una resignificación de las prácticas socioeconómicas, entre ellas el consumo, y específicamente el consumo alimentario, que cuestionan la concepción dominante de bienestar, vinculada fundamentalmente a la acumulación de bienes materiales y asociada al imaginario del crecimiento económico y del “progreso-desarrollo”, permitiendo poner en tensión dichas concepciones, configurar imaginarios críticos a la modernidad-colonialidad capitalista y construir otras formas de relacionalidad, no sólo para resistir, sino para revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario?

Se plantea como hipótesis orientadora de la reflexión, que en las experiencias comunitarias en defensa de la Madre Tierra en América Latina, van surgiendo formas alternativas de consumo asociadas a otro horizonte histórico de sentido, que emerge en las comunidades indígenas (comunalidad, solidaridad económica, Buenos Vivires), en el que están presentes concepciones y prácticas orientadas a alcanzar la igualdad social, mediante la construcción de otras formas de relacionalidad, entre los humanos y con la Madre Tierra, configurando sistemas de valores y de

representaciones que contribuyen a la construcción de imaginarios y prácticas críticas descoloniales, de la modernidad-colonialidad capitalista.

Aspectos teóricos

La Colonialidad del Poder, de acuerdo con Aníbal Quijano “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo...y opera en cada uno de los [...] ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia [...] social”. Dicho patrón de poder se origina y mundializa con la conquista de América Latina, ya que “el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este patrón de poder (Quijano, 2007a: 342-343).

Desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder se plantea que el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, configura una estructura de relaciones de dominación, explotación y conflicto, en disputa por el control de los cinco ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, relaciones sexo-género, “naturaleza” y subjetividad, a nivel global (Quijano, 2014b). En donde se configura un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía del eurocentrismo impuesto como la única forma legítima de producción de conocimiento, que sustentado en la racionalidad instrumental coloca a la “economía” capitalista como la forma superior e insuperable de satisfacer las necesidades básicas. Así, las categorías que sustentan el pensamiento dominante han naturalizado muchas de las concepciones que rigen el orden social actual, entre ellas la forma como entendemos y sentimos las necesidades humanas y el consumo, propiciando el proceso de mercantilización de los diversos ámbitos de la existencia humana y no humana y desconociendo los límites objetivos que registra la realidad socio-ecológica. De ahí la importancia de tomar en cuenta el lugar de enunciación y la geopolítica del conocimiento construida para sustentar el patrón de poder que legitima la dominación y explotación de los seres humanos y los bienes naturales y la Madre tierra.

Es importante señalar la diferencia entre colonialismo y colonialidad, ambos términos dan cuenta de fenómenos y de cuestiones diferentes, aunque vinculadas. El colonialismo se refiere a la dominación político-económica de unos pueblos sobre otros y es miles de años anterior a la

colonialidad. La colonialidad inicia con la clasificación social universal que se establece en el mundo desde hace 500 años, con la conquista de América. Ambos términos están relacionados, puesto que, la colonialidad del poder no habría sido posible históricamente sin el específico colonialismo impuesto en el mundo desde fines del siglo XV. El colonialismo como práctica colonial de dominación y explotación mediante el uso de la violencia física, pudo perdurar por la colonialidad sustentada en la idea de la “raza”, desde la que se clasificó a la población mundial, legitimando la diferenciación jerárquica, al asociar las ideas de superioridad e inferioridad a supuestos de naturaleza biológica, relacionados con capacidad de desarrollo cultural y mental, buscando ocultar los procesos históricos de dominación, explotación y conflicto, vinculados a la construcción social de desigualdades. A decir de Aníbal Quijano (2000), la idea de “raza” es “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años [...] impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa”. Ya que “se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado”. De esta manera, aunque el colonialismo se fue desestructurando con la independencia de las colonias, “la colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo”, ya que, el racismo en las relaciones sociales cotidianas no es la única manifestación de la colonialidad del poder, pero sí la más perceptible y omnipresente, disfrazando otras desigualdades (Quijano, 2000: 1).

Así, la Colonialidad del Poder refiere a la forma en que se organiza el patrón de poder capitalista, mediante una estructura de dominación, explotación y conflicto que naturaliza las clasificaciones jerárquicas (clase, “raza”, sexo-género), donde los campesinos, “negros” e indígenas, principalmente las mujeres de estos sectores, ocupan los últimos lugares en la escala social. La colonialidad del poder tiene sus orígenes durante la conquista de América, por los europeos, en la clasificación jerárquica de la población a partir de la idea de la “raza”, en donde a partir del color de la piel se fundamenta la negación a los no europeos, el status de humanidad, desconociendo su capacidad de razonar, de producir conocimiento de generar formas propias de organización y de cultura. Esto llevó a naturalizar nociones de superioridad/inferioridad, que establecen formas de vida y de producción de conocimiento, legítimas/ilegítimas, clasificando prácticas y saberes que se manifiestan en la asignación de roles materiales y simbólicos de mando/obediencia en los diferentes ámbitos de la existencia social (Quijano, 2007).

En el proceso de colonialidad del consumo capitalista se identifica que el discurso dominante se ha sustentado ubicando las pautas culturales hegemónicas como las únicas legítimas, negando y

silenciado una diversidad de formas de vida, de culturas, de conocimiento y de formas de producción y consumo de quienes fueron clasificados como inferiores según el criterio de “raza”. En el discurso dominante las ideas de escasez de bienes materiales, necesidades infinitas del ser humano y disposición cada vez más limitada de “recursos naturales” han sido construidas históricamente, desde una visión principalmente eurocéntrica economicista, que configura una subjetividad consumista, naturalizando y legitimando la mercantilización de los diversos espacios de vida, mediante la imposición de un sentido histórico de la organización de la vida en sociedad, que antepone la reproducción del capital, a la reproducción de la vida.

La subjetividad entendida como la manera de darle sentido a la experiencia social e individual, relacionada con la construcción de “conocimiento” (saberes científicos y no científicos), memoria histórica, imaginario y las perspectivas a futuro. Partiendo de que la subjetividad no es aislada, ni individual, sino que se construye mediante relaciones sociales vinculadas al momento histórico que se vive, por ello es fundamental identificar las relaciones de poder que intervienen en los procesos políticos y simbólicos del consumo y específicamente del consumo alimentario. Se propone un análisis desde una mirada amplia del proceso histórico-estructural que configuró una subjetividad colonizada y mercantilizada.

En diversos procesos comunitarios emergentes en América Latina, entre ellos, las luchas indígenas, la idea del consumo y específicamente el consumo alimentario articula la dimensión política y la dimensión simbólica de la lucha, vinculada históricamente a la disputa por el territorio, donde se resuelven las necesidades materiales y simbólicas, mediante la recuperación de la tierra, la restitución de formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y organizativas de la comunidad, orientadas a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria.

Se propone contrastar los procesos contradictorios de colonialidad y descolonialidad del consumo, específicamente del consumo alimentario, que al ser utilizado históricamente como instrumento de dominación, mediante prácticas de diferenciación social jerárquica, a partir de la “raza” inciden en la colonialidad del imaginario y en las prácticas sociales, imponiendo la imitación de pautas culturales y de consumo de los sectores dominantes e impulsando la desvalorización de la cultura y las formas de producción y consumo propias de comunidades campesinas e indígenas, consideradas racialmente inferiores. En este contexto se contraponen la concepción que diversas

comunidades indígenas tienen sobre la comida, ya que mediante la resignificación de las prácticas socioeconómicas, entre ellas el consumo, revaloran y recuperan las formas propias de vida, la diversidad de saberes y prácticas comunitarias utilizadas, también históricamente, como un eje de la resistencia política y simbólica (Álvarez, 2018), contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario. En donde la disputa es contra el despojo material y simbólico que ha legitimado la dominación y la explotación de las comunidades y sus territorios. Se busca romper con la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos que privilegia los productos de alto valor en el mercado. Se prioriza la producción de valores de uso para la satisfacción de necesidades esenciales, no para el mercado capitalista, se practica la producción-consumo-propiedad colectiva de los alimentos, como sustento para la vida, la socialización del poder en la toma de decisiones, la recuperación de la ritualidad en la preparación y compartición de alimentos; el restablecimiento de la armonía en las relaciones con la “naturaleza”, promoviendo su cuidado y respeto. A partir de producir y compartir la comida se reproducen relaciones sociales, que permiten la recuperación de “los espacios que les pertenecen y a los que pertenecen” (Esteva, 2015: 27). La lucha se orienta a la recuperación del territorio, el restablecimiento de sus formas propias de vida, en donde se reproducen ideas y prácticas acordes a las condiciones naturales, sociales y culturales (usos, costumbres, comportamientos, significados), restituyendo las variedades nativas, los gustos, los sabores, las formas de preparación, de compartición, los espacios de convivencia y las pautas culturales que dan sustento a una diversidad de formas de significación y de reproducción de la vida (Albán, 2015), en donde el cuidado y respeto a la Madre Tierra es central.

Para el análisis de las alternativas es importante partir también de una mirada alternativa de los procesos sociales, siguiendo la propuesta de Boaventura de Sousa (2006) sobre la sociología de las ausencias y de las emergencias. Esto implica una crítica a la configuración dominante del saber, que contrae el presente y expande el futuro siempre como promesa, esta contracción del presente que reduce la diversidad a lo que sucede en algunos espacios concretos, muy limitados, negando la existencia de otras realidades, por ello propone una Sociología de las Ausencias que refiere a:

“un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y

es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente” (Sousa, 2006: 23).

La contracción del presente se sustenta en cinco maneras de generar esas ausencias, “la primera es la *monocultura del saber y del rigor*: la idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico”, con ello niega o elimina gran parte de la realidad que queda fuera de las concepciones científicas de la sociedad, como los conocimientos populares, indígenas, campesinos, urbanos y sus prácticas sociales, destruyendo otros conocimientos. (Sousa, 2006: 23).

“La segunda *monocultura es la del tiempo lineal*, la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección, y de que los países desarrollados van adelante.” Esta concepción del tiempo lineal “incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización”, en donde los países menos desarrollados son considerados pre-modernos, primitivos, salvajes, atrasados. (Sousa, 2006: 24).

“La tercera *monocultura es la de la naturalización de las diferencias* que ocultan jerarquías” construidas históricamente a partir de clasificaciones raciales, étnicas y sexuales, estas diferencias conllevan considerarlos inferiores y descalificar sus propuestas. (Sousa, 2006: 24).

La cuarta es “la *monocultura de la escala dominante*...la idea de que hay una escala dominante en las cosas” en donde lo global y universal es hegemónico, mientras que “lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable”. (Sousa, 2006: 25).

“La última monocultura es la *monocultura del productivismo capitalista*, que se aplica tanto al trabajo como a la naturaleza”, en donde la idea del crecimiento económico y la productividad rige el ciclo de producción del trabajo humano y el de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta, con esta idea se niegan o descalifican otras lógicas como las de los indígenas o los campesinos, que se rigen por los ciclos de vida dejando descansar la tierra y permitiendo su regeneración, ya que con la lógica capitalista se intensifica la producción con el uso de productos químicos en la agricultura, obligando a la tierra a producir hasta su agotamiento. Así, “[t]odo lo que no es productivo en este contexto es considerado improductivo o estéril” (Sousa, 2006: 25-26). En consecuencia, todo lo que no entra en este esquema monocultural es considerado ignorante, residual, inferior, local o particular e improductivo.

Asimismo, de Sousa Propone una Sociología de las emergencias que permita:

“dilatarse el presente con muchas más experiencias que son relevantes para nosotros...[e] intentar contraer el futuro: sustituir un infinito que es homogéneo, que es vacío –como decía Walter Benjamin– por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente” (Sousa, 2006: 30).

Una sociología que identifique “posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes” que da cuenta de lo que todavía “no existe pero está emergiendo”. Esto requiere “hacer una ampliación simbólica” de las posibilidades futuras que identificamos en pequeñas acciones, en iniciativas, en donde está involucrada gente que muchas veces ha dado su vida, para “abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto”, a partir de “ampliar el presente y contraer el futuro” (Sousa, 2006: 30-31).

Todo esto, reconociendo que las luchas no están exentas de tensiones y contradicciones, ya que son parte de la realidad social que es diversa, contradictoria y discontinua, en donde interviene la construcción de múltiples relaciones sociales que, por tanto, son relaciones de poder, en donde, en diversos grados e intensidades, se reproducen tanto relaciones de dominación y explotación como formas alternativas de ejercicio y socialización del poder y relaciones de reciprocidad y solidaridad. Procesos que se identifican en la construcción de formas alternativas de producción, intercambio, preparación, compartición y consumo de comida.

Metodología

Este es un estudio cualitativo que combina la reflexión teórica con el análisis empírico de la diversidad de estrategias que emprenden los pueblos indígenas organizados en el CRIC (nasa, misak y yanakona), para resistir y revertir la Colonialidad del poder, teniendo como eje el consumo alimentario, orientado por el horizonte de la autonomía territorial, política y alimentaria.

La metodología buscó complementar la investigación documental con diálogos informales, entrevistas semiestructuradas y observación participante en diversos territorios en el Cauca, Colombia, que se realizaron durante los meses de septiembre y octubre de 2018. Los diálogos informales se trataron de establecer en un marco de honestidad, cordialidad y respeto

conversando con diferentes personas (hombres, mujeres, mayores, mayores, niños, médicos tradicionales y guías espirituales), interactuando en espacios de reflexión, de trabajo y de la vida cotidiana, compartiendo la comida y participando en los rituales. Mediante entrevistas semiestructuradas (10), se abordaron temas específicos, que permitieran identificar las tendencias a la descolonialidad del poder en los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, subjetividad, relaciones sexo-género, relación con la "naturaleza"), haciendo énfasis en la construcción de la subjetividad y el imaginario así como en las prácticas referidas al consumo alimentario. Estas entrevistas se realizaron con líderes, comuneros y exgobernadores indígenas, encauzando las conversaciones a través de preguntas abiertas, exponiendo nuestros puntos de vista y el propósito de la investigación y recuperando las percepciones que ellos tienen sobre la colonialidad del consumo alimentario y su dimensión política y simbólica, fuertemente vinculada a procesos histórico-territoriales de lucha, por resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario. Mediante la observación participante se buscó comprender los procesos en la vida cotidiana: en la familia, el fogón, el trabajo, la reflexión, la toma de decisiones y en la lucha.

Se tomaron notas de las conversaciones y se grabaron sólo las que fueron permitidas. Se buscó información documental, bibliográfica y multimedia. Se fotocopiaron folletos, libros y periódicos, que luego fueron revisados, ya de regreso en México. Además, se hicieron algunas entrevistas a académicos de la Universidad del Cauca y de la Universidad Intercultural Indígena del Cauca.

La articulación de las diversas técnicas de investigación, mediante diálogos horizontales, permitió acercarnos de manera flexible a la sabiduría y a la diversidad de formas de sentipensar la vida de estos pueblos, para una mayor comprensión de la realidad y de la lucha indígena. Esto implica una mirada amplia sobre los diversos espacios de vida que se disputan en la región del Cauca, y que desde las comunidades indígenas se orientan, en diversos grados e intensidades, a la descolonialidad del poder y del consumo alimentario.

Se optó por analizar los procesos de lucha de los pueblos organizados en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), por su tradición guerrera de resistencia y de búsqueda de alternativas para revertir la colonialidad del poder. Ya que a pesar de que la población indígena en Colombia, es minoritaria, según los datos oficiales del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018 (CNPV 2018), es de 4.4% (1, 905,617 personas), la región del Cauca concentra el 16% de dicha población: 308,455 personas (DANE, 2019: 8-9), donde el movimiento indígena ha enfrentado históricamente

una lucha tenaz en defensa de su territorio. Esta lucha se visibiliza con mayor intensidad a partir de 1971, en que se conforman como Consejo, mediante una organización gremial a la que se incorporan por cabildos, para negociar no sólo con el Estado, sino para resistir el embate de variados actores e intereses: empresas, grandes corporaciones, partidos políticos y, la violencia de diversos grupos armados (guerrilla, militares, paramilitares y narcotráfico). Este contexto se agudiza en la fase actual de globalización del patrón de acumulación por despojo, que incrementa las tensiones y contradicciones en la lucha por la emancipación de estos pueblos. Se hace énfasis en la lucha del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, constituido como un segmento radical de la lucha indígena, con una mirada crítica que orienta sus acciones contra la colonialidad del poder y la mercantilización de la vida, construyendo una propuesta alternativa a la colonialidad del consumo alimentario.

Estructura de la tesis

El trabajo se desarrolla en tres capítulos. En el primero, “Colonialidad del consumo y del consumo alimentario en América Latina. Elementos para su deconstrucción en la etapa histórica de la colonialidad global del poder”, se hace una síntesis teórica e histórica de los aspectos que sustentan la colonialidad del consumo y específicamente la colonilidad del consumo alimentario en la modernidad-colonialidad capitalista. Se revisan algunas de las categorías del pensamiento dominante que articulan la colonialidad del consumo como objetivo básico, y también la mercantilización de la subjetividad, categorías del pensamiento dominante que han colonizado el saber y que intervienen en la construcción de un sistema de representaciones del mundo y de pautas de comportamiento condicionadas para permitir la reproducción de la estructura social, desde una visión eurocéntrica, que sustentan la instrumentalización de la razón, como las nociones de individualismo, riqueza y propiedad privada. Asimismo, se analiza el proceso histórico de colonialidad del consumo alimentario en América Latina, para identificar el discurso que sustenta las prácticas de diferenciación jerárquica y legitima la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos, de acuerdo a las pautas culturales y materiales de los dominadores, en donde se utiliza la alimentación como instrumento de dominación y se transforma en mercancía, antes que para la satisfacción de necesidades.

Posteriormente se analiza el proceso de mercantilización de la subjetividad que se articula a la colonialidad para reducir la vida social a la generación de valor mercantil mediante el impulso constante y creciente de la producción y el consumo. Proceso que naturaliza y legitima un sentido histórico de la organización de la vida en sociedad, orientado a la reproducción y acumulación de capital, mediante el control de los cinco ámbitos de la existencia social planteados por Aníbal Quijano (relaciones de trabajo, autoridad colectiva, sexo-género, subjetividad y “naturaleza”), en donde la construcción de la subjetividad (conocimiento, científico y no científico, imaginario y memoria histórica) ocupa un lugar central en la organización de la vida volcada a la producción y consumo de mercancías para el mercado mundial. Esto con la finalidad de reflexionar sobre el despliegue y las dimensiones del consumismo como núcleo central en la fase actual de globalización del patrón de poder moderno-colonial capitalista, que conlleva la subalternización cultural y epistémica de pueblos y comunidades que buscan distanciarse de la colonialidad y la mercantilización de la vida.

Asimismo, se analizan los procesos que a escala global inciden en la colonialidad del consumo alimentario en los ámbitos locales, en donde se articulan diversos mecanismos que actualizan y profundizan el patrón de acumulación por despojo y de neocolonización, mediante diversas formas de despojo material y simbólico, para el impulso de los agronegocios, sustentados principalmente en los monocultivos. Esta dinámica configura una geopolítica alimentaria que impone patrones de producción, distribución y consumo de alimentos y, conlleva consecuencias devastadoras para los ecosistemas y las comunidades donde se práctica la producción de manera intensiva y extensiva, en detrimento de los sistemas locales de producción de comida. No obstante estas dinámicas que buscan la dominación total están siempre acompañadas de procesos de resistencia, en donde se van construyendo subjetividades que tienden a la descolonialidad del consumo y a la desmercantilización de la vida. Esto demanda una reflexión de los aportes teóricos sobre la construcción de subjetividades que van más allá de la lógica de producción y consumo capitalista. Se establece un diálogo entre la perspectiva marxista de la escuela “crítica del valor” y la descolonialidad del poder, para descentrar las categorías que rigen el orden social actual (valor, mercancía, trabajo abstracto, consumo) y orientar la reflexión a la desmercantilización de la vida a partir de la descolonialidad del consumo.

En el segundo capítulo, “Disputa entre la colonialidad y la descolonialidad del poder. La Lucha indígena en el Cauca, Colombia. 1971-2018”, se hace un análisis histórico-estructural de los

procesos que marcan el ocaso del proyecto emancipador de la modernidad (los cuestionamientos a los meta-relatos, al macro-sujeto histórico como agente del cambio y a los nacionalismos), permitiendo la emergencia de otro horizonte histórico de sentido en donde se inscribe la lucha indígena en América Latina que, con el fortalecimiento del patrón de poder moderno-colonial capitalista y su expansión a escala global, reafirma la condición de subordinación y dependencia de la región. Este proceso se caracteriza por la reconcentración de riqueza y poder, mediante la mercantilización total de la vida, que deja a amplios sectores de la población sin posibilidades de resolver sus necesidades más apremiantes y por el despojo material y simbólico de sus territorios. En este contexto, cuando el amplio movimiento indígena, que es diverso y heterogéneo, emerge organizándose y luchando para denunciar “la vida no se vende”, la tierra, el agua, los bosques, etc., porque la Madre Tierra es la madre de todos y a la madre no se le vende, está haciendo un llamado enérgico a la población mundial señalando que los bienes naturales no pueden ser mercancías, porque son la base de las condiciones de pervivencia de todos en el planeta. Asimismo, plantean la necesidad de construir formas alternativas de relacionalidad, como las propuestas de solidaridad económica, los Buenos Vivires y el comunitarismo-comunalidad. Se indaga la genealogía de estas propuestas para identificar las diferencias y matices de cada una, tomando en cuenta las concepciones y prácticas que las sustentan.

Para dimensionar la fuerza de esta emergencia del movimiento indígena se analiza la lucha en Colombia, inscrita en el contexto nacional y regional, haciendo énfasis en el papel del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), como actor sociopolítico, y su lucha histórica contra la colonialidad del poder (dominación, explotación y conflicto), ya que, la hegemonía del modelo de acumulación por despojo mediante el impulso de proyectos extractivistas y agroinegocios, conllevan despojos, devastación de territorios, desplazamientos forzados y genera dependencia alimentaria, hambre y pobreza. Esto intensifica la lucha en donde intervienen una diversidad de actores y grupos armados en disputa por el control de los territorios. Todo esto sin desconocer las tensiones y disputas al interior del movimiento indígena, en donde la relación que establecen con el Estado permite explicar algunas de las contradicciones que enfrentan.

En el tercer capítulo “La Disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Logros y contradicciones de la lucha indígena en el Cauca-Colombia” se toma como eje de análisis el consumo alimentario para analizar las estrategias de la lucha indígena, orientadas no sólo a resistir, sino a revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario, orientados por otro

horizonte de sentido histórico, en donde están presentes la búsqueda de equilibrios entre los humanos y la armonía en su relación con la Madre Tierra. Se identifica que, a partir de la restitución de sus formas propias de vida van construyendo formas de socialización del poder y, otras maneras de entender y hacer la economía. En las prácticas cotidianas hay una lucha constante por ampliar los marcos de la democracia, la búsqueda de autonomía y la autogestión. Se hace énfasis en las concepciones y prácticas orientadas a resignificar las prácticas socioeconómicas, específicamente el consumo alimentario, que se inscriben en procesos de propiedad-producción-trabajo-consumo colectivos, configurando formas alternativas de reproducción de la vida. Se recupera la diversidad de saberes y prácticas comunitarias de los pueblos indígenas del Cauca (nasa, misak y yanakona) contra la imposición de patrones de producción y consumo material y simbólico. Se hace énfasis en los aportes del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, que articula la dimensión política y simbólica de la lucha, orientada a la recuperación de la tierra, la restitución de la territorialidad y sus formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad. Teniendo como horizonte lograr la autonomía territorial, política y alimentaria. A partir de lo anterior se hace una reflexión teórica, de las contribuciones a la desmercantilización del consumo alimentario, estableciendo la distinción entre alimento y comida, para identificar la construcción de imaginarios críticos a la modernidad-colonialidad capitalista y prácticas sociales que permiten distanciarse de la narrativa dominante del progreso-desarrollo vinculado al productivismo y al consumismo. Asimismo, se identifica que se van construyendo otras formas de relacionalidad en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad entre las personas y con la Madre Tierra, que conllevan otras formas de consumo de alimentos, del espacio, del tiempo y del saber, a partir de un horizonte de sentido histórico alternativo que se orienta a la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana), no a la apropiación y acumulación privada de capital. Todo esto en medio de tensiones y contradicciones, que generan una disputa por la descolonialidad del poder y del consumo alimentario.

Finalmente, se presentan, a modo de conclusión, algunas reflexiones finales y propuestas que permiten visibilizar, revalorar y acompañar diversas luchas que, ante la crisis de la civilización occidental que ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta, no conciernen sólo al movimiento indígena o a los sectores marginados, sino a la humanidad en su conjunto, para transitar a otras formas de darle sentido a la organización de la vida en sociedad.

CAPÍTULO I. COLONIALIDAD DEL CONSUMO Y DEL CONSUMO ALIMENTARIO EN AMÉRICA LATINA. ELEMENTOS PARA SU DECONSTRUCCIÓN EN LA ETAPA HISTÓRICA DE LA COLONIALIDAD GLOBAL DEL PODER

El objetivo de este capítulo es hacer una reflexión teórica e histórica de los procesos que articulan la colonialidad del consumo como objetivo básico, y también la mercantilización de la subjetividad, es decir, los procesos de imposición de patrones de producción y consumo intensivos de mercancías y, que inciden en la forma como se configura el consumo alimentario. Se plantea el análisis en cinco apartados: en el primero, se hace una reflexión inicial del periodo fundacional de la colonialidad del poder en el que se crea la idea de que hay seres superiores e inferiores, permitiendo jerarquizar de manera racializada las formas de vida, de producción de conocimiento y de creación de sentido, colonizando la subjetividad y el imaginario mediante la imposición de una pauta cultural y material, establecida como la forma superior de organización de la vida en sociedad; en el segundo apartado se analiza cómo incide esa jerarquización racializada en la colonialidad del consumo, específicamente el consumo alimentario, mediante la imposición de patrones de producción y consumo que conllevan no sólo transiciones en términos económicos sino transformaciones estructurales que permiten imponer una forma de significar el consumo; en el tercero, se aborda el periodo actual, de colonialidad global del poder, con sus rasgos destructivos, a partir del extravío de la razón instrumental, la financiarización de la economía y la mercantilización de la subjetividad y la vida, que genera las condiciones para la consolidación del productivismo y consumismo exacerbados; en el cuarto apartado se hace una reflexión en torno a la colonialidad del consumo alimentario que conlleva la configuración de un mercado global de tierras, el disciplinamiento del Estado en favor de élites económicas y políticas, para el impulso de proyectos extractivos y de agronegocios, bajo el control de grandes corporaciones, configurando una geopolítica alimentaria, sustentada en la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de productos agrícolas y alimentos, reafirmando los rasgos de la colonialidad del poder y la mercantilización de la vida, que se expresan en la colonialidad del consumo alimentario; por último se recuperan algunas reflexiones orientadas a deconstruir la forma hegemónica de entender y practicar el consumo para resignificarlo, permitiendo establecer el tránsito contradictorio hacia la descolonialidad del consumo. Esto con la finalidad de ampliar la

comprensión de lo que está en disputa en las luchas contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario, pues conllevan la desestructuración de un largo y complejo proceso de dominación, explotación y mercantilización de la vida humana y no humana, en donde las relaciones de poder y el control de la subjetividad han sido determinantes.

1.1 Colonialidad del consumo y mercantilización de la subjetividad en la modernidad-colonialidad capitalista: una síntesis teórica e histórica

El consumo de acuerdo con la definición de la Real Academia Española, se refiere a la “acción y efecto de consumir comestibles u otros bienes”, también lo define como “la acción y efecto de gastar energía”. Asimismo, se establece que consumir se refiere tanto a “destruir, extinguir” como a utilizar comestibles u otros bienes para satisfacer necesidades o deseos” y, a “gastar energía o un producto energético (RAE, 2020). No obstante, para nosotros, el consumo más que una acción biológica y/o fisiológica para la satisfacción de necesidades y deseos, es un proceso político y sociocultural, configurado históricamente por relaciones de poder, que conllevan la imposición de patrones de producción y consumo, de acuerdo a las pautas culturales y materiales de los sectores dominantes, mediante discursos, prácticas y mecanismos de represión, control, cooptación y/o seducción.

El consumo es resultado de un proceso histórico-estructural de disputa por el sentido que se le otorga a la forma de reproducir la vida, mediante la satisfacción de necesidades y deseos, en donde intervienen relaciones de poder que configuran, de manera contradictoria, una forma hegemónica de entender, practicar y significar el consumo y, al mismo tiempo, estigmatiza, niega y deslegitima una diversidad de pautas culturales y materiales en las que se inscriben otras formas de consumo. El consumo adquiere características particulares en cada fase histórica (época colonial, impulso del capitalismo, capitalismo competitivo-industrial, colonialidad global del poder).

En la época colonial, la idea de consumo fue colonizada, definiendo como única forma legítima el modo de consumo europeo, es decir, una sola pauta material y cultural de consumo, que se configura mediante la imposición de patrones de producción y consumo, a partir de la jerarquización racializada de la población mundial, y se deslegitiman no sólo otras formas de

producción y consumo sino de reproducción de la vida. Se configura un consumo que podríamos denominar **consumo colonial**, que se utiliza como instrumento de dominación y explotación, mediante la colonialidad de la subjetividad (memoria histórica, conocimiento, imaginario, perspectivas a futuro), anclada en la idea de que hay seres superiores y seres inferiores. Con el impulso del capitalismo, el consumo colonial se vincula al **consumo mercantil**, posteriormente, se articula al proceso productivo como medio de realización de la mercancía y mecanismo para la reproducción de capital. En la fase de maduración del capitalismo competitivo-industrial, se impulsa el consumo de masas, que articula la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad. Con la hegemonía del eurocentrismo y su racionalidad instrumental, desde lo “económico” se establecieron las ideas de escasez de bienes materiales, las necesidades humanas infinitas y la disposición de “recursos naturales”. Ideas que vincularon el bienestar humano primordialmente al consumo material, la apropiación privada de bienes materiales y la acumulación de capital como los mecanismos más eficaces, para lograr la expansión sin límites del mercado capitalista. Además, se impuso como modelo de “desarrollo” alcanzar los niveles de consumo de los países centrales y de sectores privilegiados en los países periféricos. Lo que permite la transición del consumo al consumismo. Actualmente, en la fase histórica de colonialidad global del poder, el consumo constituye el núcleo central de las relaciones de poder, que con la financiarización económica y la expansión del mercado a escala mundial, se orienta a la colonialidad y mercantilización total de la vida. Este proceso histórico-estructural configura un consumo colonial: mimético, capitalista monocultural.

En términos históricos, de acuerdo con lo que establece Raymond Williams (2003), el consumo en sus primeros usos tenía un sentido desfavorable, relacionado con destruir, agotar, dilapidar. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, con la revolución industrial que permitió intensificar la producción de mercancías, empezó a aparecer con un sentido neutral en las descripciones de la economía política burguesa (Williams, 2003), que frente a las necesidades de expansión del mercado lo presentaba junto al concepto de producción como inseparables y necesarios, configurando un proceso imprescindible para la reproducción del sistema económico y social. En la fase actual de colonialidad global del patrón de poder moderno-colonial capitalista, el consumo vuelve a recobrar el sentido desfavorable que tenía al principio, ya que en esta fase el capitalismo despliega principalmente su faceta destructiva y el consumo muestra su colonialidad y mercantilización, que se manifiestan en la dominación y explotación de los humanos y la “naturaleza”, hasta los límites de su agotamiento, poniendo en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta.

Este proceso complejo y de larga duración, ha articulado la colonialidad de la subjetividad y el imaginario, mediante la jerarquización racial y estigmatización de otras pautas culturales que no se inscriben en la modernidad occidental y, la mercantilización de la subjetividad que mediante la creación artificial de necesidades y deseos, presenta al mercado capitalista como el mecanismo más eficiente para satisfacerlos y, para lograr bienestar económico y social. Este proceso se acompaña de discursos que sustentan y legitiman prácticas de diferenciación jerárquica racial. El consumo permite develar la malla de relaciones sociales, relaciones de poder que históricamente intervienen en una forma de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, orientada a la acumulación de capital, legitimando la dominación y la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. No obstante el consumo también se constituye históricamente como proceso político de emancipación, a partir de la construcción de formas alternativa de entender, significar y practicar el consumo. Un consumo que se aleja de las pautas culturales de los dominadores y de la economía capitalista moderno-colonial, que podríamos denominar consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural.

Derivado de esto, se propone un análisis desde una mirada amplia del proceso histórico-estructural que articula la colonialidad a la racionalidad instrumental y que permite configurar una subjetividad colonizada y mercantilizada. Esto con la finalidad de comprender los procesos en los que se inscribe la disputa contra la colonialidad del consumo y la construcción de alternativas en la fase histórica de colonialidad global del poder, que con la hegemonía del capitalismo financiero ha alcanzado dimensiones inéditas.

Colonialidad de la subjetividad: eurocentrismo, la colonización del imaginario y el despojo

La Colonialidad del Poder, de acuerdo con Aníbal Quijano “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo...y opera en cada uno de los [...] ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia [...] social”. Dicho patrón de poder se origina y mundializa con la conquista de América Latina, ya que “el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este patrón de poder (Quijano, 2007a: 342-343), que instaló la idea de que hay seres superiores y seres inferiores

y por tanto formas de vida y pautas culturales racialmente jerarquizadas. A pesar de que la “raza” es un constructo mental sin asidero real y sin fundamento “científico”, sigue siendo un criterio de clasificación social⁶, que aunque velado, sigue operando como mecanismo para jerarquizar a la población y legitimar relaciones de dominación y explotación y para designar lugares de mando y obediencia (Quijano, 2007a).

La estructura colonial de poder produjo la clasificación de la población mundial y las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas (Marañón, 2012). Esas construcciones intersubjetivas, fueron asumidas como categorías de pretensión "científica" y "objetiva" y, de significación ahistórica, es decir, como fenómenos naturales y no de la historia, de las relaciones del poder que las configuraron.

Desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder se plantea que el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, configura una estructura de relaciones de dominación, explotación y conflicto, en disputa por el control de los cinco ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, relaciones sexo-género, “naturaleza” y subjetividad, a escala global (Quijano, 2014b). Se configura un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía del eurocentrismo impuesto como la única forma legítima de producción de conocimiento, que sustentado en la racionalidad instrumental coloca a la cultura occidental como el único y legítimo modo de vida, y a la “economía” capitalista como la forma superior e insuperable de satisfacer las necesidades básicas.

Al tomar como eje la colonialidad del consumo y específicamente la colonialidad del consumo alimentario, como algo permanente, estructural, histórico, se puede dar cuenta de las modificaciones, que se producen en un momento histórico, como es la etapa fundacional que configura el patrón de poder moderno-colonial capitalista. Además, permite entender los rasgos de la colonialidad del consumo en la etapa actual de globalización de dicho patrón de poder, que se caracteriza por la instalación estructural del capitalismo financiero, exacerbando la

⁶ La clase y el sexo son otros criterios de clasificación social, sin embargo, para Quijano (2014a) la clase no resulta tan abarcador porque alude sólo a la ubicación de las personas en el ámbito del trabajo, en tanto que el de sexo-género antecede al actual patrón de poder. María Lugones (2008) en su trabajo “Colonialidad y género” propuso la categoría de interseccionalidad para dar cuenta de la interacción de los tres criterios y revelar lo que se oculta cuando son considerados por separado

mercantilización de la subjetividad y de la de vida. Esto propicia el control del individuo llevando al extremo “la conducta egoísta travestida de libertad individual” (Quijano, 2012: 51) y, conlleva la pérdida del sentido de comunidad, permitiendo la configuración de nuevas formas de dominación, articuladas a transformaciones estructurales que circunscriben la vida social a la producción de valores mercantiles. Este proceso va forzando la producción y el consumo exacerbados, expandido mediante el consumo de masas y, en la fase de globalización del patrón de poder propicia que el consumismo se configure como el núcleo central de la colonialidad global.

Esto deriva en la transformación del patrón de poder, que incide en la crisis de la racionalidad instrumental moderno-colonial y de la hegemonía del capital financiero, permitiendo vislumbrar, en términos de Wallerstein, un tiempo cíclico nuevo. Wallerstein (2005) sugiere para el análisis histórico la existencia de tres tipos de tiempo: el estructural o de largo plazo, el cíclico y el coyuntural. En este caso el estructural es el tiempo de vigencia de la colonialidad del poder y del consumo, ya que permite comprender el sistema histórico que se ha construido; el cíclico se refiere a modos específicos que asume la colonialidad, por ejemplo, los modos en que se ha desplegado el capitalismo: competitivo, monopólico, monopólico-industrial’, monopólico-financiero’, y sus correspondientes características en torno a la colonialidad del consumo y, el coyuntural da cuenta de la crisis actual del patrón de poder, que se expresa en el cuestionamiento a la modernidad-colonialidad capitalista, a la racionalidad instrumental, al eurocentrismo y a las instituciones que lo sustentan (empresa, Estado, mercado, propiedad privada, patriarcado, exteriorización de la “naturaleza”).

Para el análisis de la colonialidad de la subjetividad es necesario un análisis histórico-estructural. La construcción de la subjetividad refiere a procesos de largo plazo, en los que está presente el conflicto, la disputa constante por el control de los ámbitos básicos de existencia social, cuyos resultados configuran un patrón de distribución del poder en una sociedad y en una historia determinadas (Quijano, 2014b), es decir, en un tiempo y espacio determinados. El análisis de la subjetividad, entendida ésta como la forma de darle sentido a la experiencia individual y social, no sólo refiere a un modo de producción de relaciones económicas, sino que conlleva la producción de representaciones, símbolos, valores, en las que intervienen gustos, emociones, y deseos, así como sensibilidades que se materializa en discursos, prácticas y estructuras de relaciones. Al respecto, señala Quijano que:

“La subjetividad, a su vez, es un elemento central de las relaciones entre las gentes y entre ellas y el resto del universo, incluidas la memoria y las expectativas, las esperanzas y las fantasías, el imaginario y el conocimiento. Pero, sobre todo, como un modo de otorgar sentido a la experiencia con cada uno de los elementos de ella y con ella en su conjunto. Y esa producción de sentido, es un elemento vital en el proceso de nuestra especificación histórica, del modo humano de sobrevivencia entre los demás seres vivos del planeta. Su proceso de constitución como una manera específica de la vida social de la especie, debe ser anterior a todo poder social” (Quijano, 2001: 5)

La subjetividad no sólo refiere al imaginario, a lo simbólico y a los valores, sino que se materializa en prácticas, instituciones, relaciones sociales y formas de producción de “conocimiento”, construidas a partir de la configuración de sentidos que orientan la acción individual y la organización de la vida en sociedad. Se entiende la subjetividad como resultado de “procesos de producción social” material y simbólica. Esto implica que la subjetividad no refiere a la forma como un individuo percibe e interpreta la realidad en un momento concreto, sino que el individuo la percibe e interpreta de acuerdo con la subjetividad construida históricamente, y la que construye a partir de su experiencia, como resultado de procesos sociales, económicos, políticos, culturales, tecnológicos, etc., en los que el individuo es, como señala Guattari (2006: 47), un “consumidor de subjetividad”, pero también un productor de ésta, es decir, consume sistemas de representación, de valores, de sensibilidad, que no pueden ser categorías naturales universales, sino que se construyen socialmente, en tiempos y espacios concretos, configurando nuevas percepciones y prácticas, como procesos constitutivos y constituyentes.

El control de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas ha operado mediante la hegemonía del eurocentrismo en la producción del conocimiento y del imaginario. El eurocentrismo refiere a una perspectiva de conocimiento y a un modo de producir conocimiento que expresa la trayectoria del mundo que, a decir de Quijano (2001), inició con la conquista de América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder. El eurocentrismo comenzó a ser elaborado en la Europa centro-nórdica, y se impuso como mundialmente hegemónica, formando parte del proceso de colonización europea del mundo y como la única forma legítima de pensar y de producir conocimiento, negando y deslegitimando todo un universo de pautas culturales y formas de reproducción de la vida.

Un aspecto fundamental en la construcción de la subjetividad es el imaginario, que incide en la configuración de un horizonte de sentido (aspecto abordado por Quijano, 2011a; 1992, y Marañón, 2012, entre otros), en el que la colonialidad del poder, impuso la adopción de los patrones y formas de expresión de la cultura europea que se convirtieron en una aspiración. En América Latina la represión cultural y la colonización de la subjetividad y del imaginario, fueron acompañadas del exterminio masivo de indígenas, del despojo material y simbólico de diversas pautas culturales y formas de darle sentido a la organización de la vida en sociedad. Como señala Quijano, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también "occidental", y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial, subordinando a las otras culturas, "aunque en diferente intensidad y profundidad según los casos", a través de la colonización del imaginario de los dominados. Este proceso de colonialidad de la subjetividad y del imaginario se sustentó en la configuración del sujeto moderno y su racionalidad instrumental.

Individualismo, riqueza y propiedad privada. Instrumentalización de la razón

Otro proceso histórico que se articula a la colonialidad de la subjetividad y que irá perfilando la configuración de una subjetividad mercantilizada es la preeminencia del individualismo en la configuración del sujeto moderno, vinculado a la instrumentalización de la razón, que propicia la fragmentación social a partir del tránsito del "[h]ombre espectador del mundo circundante, a otro que pretendía controlarlo y someterlo" (Naredo, 2015: 56). Esto como resultado del despliegue de las ideas de la modernidad que sustituye la relación hombre-Dios, por la relación hombre-naturaleza, planteada por la ciencia como la relación sujeto-objeto, poniendo en segundo plano las relaciones entre los hombres. La separación del sujeto de todo lo demás, convierte al resto (plantas, animales, cosas y a otros sujetos) en "objetos sumisos de control, dominación y sometimiento"⁷ (Giraldo, 2014: 67). Ya que el hombre a través de la ciencia, con el desarrollo de microscopios y telescopios, puede observarlo todo, esto genera "[u]na distorsión en la que ya no se forma parte del medio natural, sino que se es un espectador que percibe las cosas de forma ajena e impropia", otorga al individuo (no a la sociedad) la facultad de dominar la naturaleza y

⁷ Al respecto señala Giraldo (2014: 67) "es preciso hacer una distinción. No todos los seres humanos son sujetos. Únicamente lo son los varones adultos heterosexuales de piel blanca y de origen europeo; todos los y las demás, al igual que las plantas, animales o las cosas, pasan a ser simples objetos sumisos de control, dominación y sometimiento".

justifica el derecho de propiedad privada sobre las cosas. En este proceso se hace posible “aprehender el mundo de manera instrumental” (Giraldo, 2014: 67), ya que considerar a la “naturaleza” como un recurso para satisfacer las necesidades de las personas, implicó considerar “que es y existe, solo y para los seres humanos”.

Esta manera de concebirse en el mundo servirá para reestablecer a través de las cosas las relaciones de dominación entre los hombres, según su capacidad de producción, transformación e intercambio. Asimismo, este razonamiento, articula la configuración de lo económico a la idea moderna de individuo, legitimando las “relaciones de subordinación entre los hombres derivadas de las relaciones con las cosas, en aras de una prosperidad material”, que propiciaran el afán de multiplicar las riquezas. Se promovió la libertad de empresa vinculada al individualismo, sustituyendo la moral por la creencia en el mercado capitalista como vía para acceder al bien común, mediante el enriquecimiento rápido que justificaba cualquier medio (Naredo, 2015: 57-60).

A partir del siglo XVI en Europa “se comienza a sentir la insatisfacción de todo conocimiento que no fuera útil y aplicable a los intereses de la creciente vida urbana y al capitalismo mundial emergente” (Giraldo, 2014: 69). La ciencia moderna se transforma en un instrumento para aumentar el poder del hombre blanco, europeo sobre la naturaleza y sobre los demás seres humanos”. En este contexto, la idea de escasez se articula a un proceso de imposición de la razón instrumental (medios-fines) como única forma de dar sentido a la organización de la vida en sociedad. Se plantea que la razón orientada por los medios disponibles y los fines a alcanzar, tiene como premisa básica la idea de medios escasos (“recursos naturales” y humanos) y fines ilimitados (deseos y necesidades humanas infinitas), exacerbando el individualismo, el productivismo y el consumismo, y propiciando la mercantilización total de la vida.

Se impone la razón instrumental centrada en los procesos económicos, donde permean las ideas del utilitarismo que contribuyó a establecer el vínculo entre el bienestar material y la felicidad humana, orientando la acción a incrementar la producción de valores de cambio, de manera que permitiera la producción permanente de mercancías como soporte de la empresa capitalista. En este proceso ocupa un lugar central el sentido de las acciones individuales y sociales, orientadas a alcanzar “la maximización de la ganancia a partir de la expansión sin límite del dominio racional de la naturaleza” (Germaná, 2002: 24, 33). Se rearticulan las relaciones sociedad-naturaleza y entre los individuos, otorgándole un papel primordial a la economía, concebida como “la ciencia que

debe administrar los recursos siempre escasos” (Asselborn, 2015: 57), lo que justifica la competencia, la desigualdad social, la acumulación y la necesidad de salvaguardar la propiedad privada. Estas ideas se fortalecerán con los planteamientos de los autores de la Escuela Escocesa, (Locke, Hume y Smith), quienes planteaban que “lo racional es lo útil” y la utilidad adquiere sentido desde la perspectiva dominante, del poder (Quijano, 1988). Esto derivó en la supremacía de una visión economicista de los diversos ámbitos de la vida social y, que toda conducta que se alejara de esta orientación se considerara irracional.

Asimismo, la noción de riqueza, en la era moderna-colonial, se plantea como un proceso natural, que legitima la propiedad privada y la acumulación de bienes materiales, de manera individual, concibiéndola como una virtud (Rodríguez, 2015). Para ello fue necesario hacer la transición de la felicidad y la justicia al bienestar material.

Una de las preocupaciones de Aristóteles era el futuro de la comunidad, entiende la riqueza como una actividad del ser humano en comunidad, no una posesión, y es en esa actividad que puede ejercer diversos valores, entre los que interviene la justicia, concebida como una virtud. Considera que sin justicia “no hay comunidad, y sin comunidad se pierde lo esencial del ser humano, su ser social” (Rodríguez, 2015: 20).

Con Tomás de Aquino la noción de riqueza se va vinculando a lo económico, considera que tiene un doble carácter: la riqueza natural, relacionada con las necesidades del ser humano y la riqueza artificial a la que identifica con el dinero, que el hombre inventó para facilitar el intercambio. Aquino señala que la riqueza natural tiene un límite, mientras que la riqueza artificial es infinita (Rodríguez, 2015: 56). Aquino establece que la finalidad del comercio es el lucro, finalidad que no conoce límites, sino que tiende al infinito. Aunque establece una salvedad: “el comerciante no peca si la ganancia obtenida a costas del prójimo se destina al sustento de la familia o al socorro de los necesitados. De acuerdo con Rodríguez, esta mayor tolerancia de Aquino frente al comercio es consistente con el poder creciente de los comerciantes y el apoyo cada vez más irrestricto que les brinda la Iglesia. Lo que propicia la justificación ideológica del comercio que seguirá aumentando entre sus sucesores (Rodríguez, 2015: 73-76).

Estas ideas se fortalecen con los planteamientos de Locke, respecto a Aristóteles y Aquino, establece que lo censurable no es acumular riqueza por encima de lo necesario, como planteaban éstos, sino desperdiciarla (Rodríguez, 2015: 100). Así, “con la aparición del dinero, la acumulación ilimitada de riqueza se vuelve compatible con el derecho natural”, que permite transformar la

riqueza perecedera que pudiera desperdiciarse, en riqueza acumulable, y el dinero se convierte en la forma por excelencia de riqueza (Rodríguez, 2015: 101).

El trabajo se constituye como el medio natural para la acumulación de riqueza. Locke plantea que el trabajo además de permitir la apropiación de materias naturales, es fuente de valor, pues considera que, “la naturaleza y la tierra nos proporcionan los materiales en bruto y casi sin valor” (Rodríguez, 2015: 107). Este desdén por la naturaleza y la tierra, es lo que legitima su sobreexplotación para la producción de mercancías y la obtención de riqueza. Por su parte, Smith, desarrolla una amplia defensa del mercado y de la competencia capitalista por su papel en la producción de riqueza (Rodríguez, 2015: 136-139). Para Smith el valor de una mercancía “es igual a una determinada cantidad de trabajo”, por consiguiente, se concibe el trabajo como “la medida real del valor”. (Rodríguez, 2015: 148), donde lo importante es el valor de cambio que genera riqueza. La riqueza se separa del valor de uso del objeto y se ubica en el valor de cambio y en la capacidad de compra. Derivado de esto, se le otorga mayor importancia al trabajo productivo, el que produce objetos intercambiables, objetos portadores de valor de cambio y se considera trabajo improductivo el que no se destina a este fin. Con esto se establece que la riqueza se genera en el proceso de producción, por ello se deben crear las condiciones para incrementar la inversión productiva, esto sigue legitimando formas de intervención y despojo de territorio en diversas comunidades.

Desde esta perspectiva, el individuo necesita poseer una cantidad de bienes cada vez mayor, lo que deriva de una concepción de “escasez de recursos” y “necesidades infinitas”, que para cubrir las requiere del incremento incesante de la producción y el consumo. Así, las necesidades, en diversas circunstancias, son definidas no por el individuo, sino por el mercado, quien se encargará de satisfacer tanto las necesidades para la supervivencia como sus emociones y deseos, mediante el consumo de mercancías y la acumulación de riqueza. La riqueza individual provoca la estima y la admiración porque es vista como medio para alcanzar la felicidad (Rodríguez, 2015: 175), lo que otorga legitimidad a la propiedad privada.

En síntesis, vincular la idea de riqueza al proceso de producción y establecerla como el fin de la acción social e individual, conllevó no sólo colocar a la producción de mercancías y la intensificación del trabajo como el eje articulador de la vida, sino que permitió desplazar de este eje las ideas de justicia e igualdad como fines a alcanzar, lo que implicó una inversión en las concepciones de bienestar y felicidad acordes al sistema de dominación que se estaba perfilando y

que demandará legitimar la acumulación de riqueza y salvaguardar la propiedad privada mediante la intervención del Estado.

La institucionalización de la propiedad privada además de que propició y legitimó la concentración de riqueza y poder, naturalizó las desigualdades. Asimismo, la propiedad privada, rompió y deslegitimó las concepciones de propiedad colectiva y las relaciones sociales articuladas a la producción-trabajo-consumo colectivos. De igual manera la propiedad privada vinculada al dinero se constituyó como mecanismo para la expansión del mercado, contribuyendo a reforzar la concepción de la tierra y del trabajo como mercancías. Esto conlleva “la reducción de la vida social a la creación de valor mercantil.” (Jappe, 2016:3). De ahí que Marx señalara que el fetichismo de la mercancía es la continuación de otras formas de fetichismo social como el fetichismo religioso”. Establece que “la metafísica no desapareció con la Ilustración, sino que bajó del cielo y se mezcló con la realidad terrestre.” (Jappe, 2016: 5). Esto ayuda a explicar el extravío en la mayoría de las luchas de clases, conflictos que no van más allá de la lógica del valor, sino que se limitan a la búsqueda de mejores condiciones de vida; lo cual no conduce a superar la lógica capitalista, de reproducción y acumulación ilimitada, donde “todo está sometido al principio de “rentabilidad” y donde “el dinero constituye la mediación social universal” (Jappe, 2016: 6-7).

A través de esta reflexión podemos señalar que las categorías que sustentan el pensamiento dominante han naturalizado muchas de las concepciones que rigen el orden social actual, entre ellas la forma como entendemos la riqueza, el trabajo, la producción, las necesidades y el consumo, articulando procesos de mercantilización de los diversos ámbitos de la vida y legitimando la acumulación de riqueza y la sobreexplotación de los seres humanos y de la “naturaleza”, mediante la configuración de una subjetividad mercantilizada, constituida como el elemento central de todo poder social (Quijano, 2001: 5). Esto ha permitido el despliegue de un proceso que naturaliza las relaciones de dominación y legitima la explotación, ante el imperativo de producir mercancías para lograr mejores condiciones de vida, alentando el productivismo y el consumismo que subordinan la vida a la rentabilidad del capital, poniendo en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta. De ahí la importancia de reflexionar sobre los fundamentos que han derivado en la configuración de una sociedad consumista, anclada en la articulación de la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad, desde el lugar de enunciación del individuo moderno-colonial (hombre, blanco, europeo y patriarcal). Elementos que permiten entender la colonialidad del consumo y específicamente del consumo alimentario.

1.2 Colonialidad del consumo alimentario. Una visión histórica en América Latina

La alimentación, base de la supervivencia, se ha utilizado como instrumento de dominación, revelando el discurso colonial de diferenciación jerárquica que sustenta la colonialidad de la subjetividad y del imaginario, y legitima la imposición de patrones de producción y consumo alimentario en América Latina. Se parte de que, si bien es un proceso de dominación total, que incide en los diversos ámbitos de la vida social, siempre está acompañado de variadas formas de resistencia, estrategias y acciones, que da cuenta de una memoria histórica de larga duración, que ha orientado la lucha indígena hasta nuestros días. Esto genera una constante tensión que se manifiesta en la disputa histórica de racionalidades.

La colonización europea en América Latina fue posible ya que resolvió el problema de la supervivencia de los conquistadores, salvaguardando dos cosas: la seguridad, para protegerse de los peligros y, la alimentación necesaria para sobrevivir (Álvarez, 2018). En lo que se refiere a la seguridad, los europeos llegaron equipados con caballos y armamento avanzado, venían a conquistar nuevas tierras y sabían que eso sólo podía ser con métodos violentos, pues tenían la experiencia histórica de invasión de sus tierras por los musulmanes. Además del uso de la violencia para mermar las capacidades de resistencia de la población nativa, trajeron diversas enfermedades que provocaron el exterminio de un amplio número de personas. En cuanto a la alimentación, encontraron una diversidad de plantaciones agrícolas correspondientes a las múltiples culturas en toda la región (mayas, aztecas, incas, quechuas, aymaras, etc.) que habitaban en tierras fértiles. Había abundancia de cultivos de alimentos ajenos a los patrones de consumo de los invasores, como frijol, calabazas, chiles, aguacates, papaya, tomates, cacao, tabaco, maguey, maíz, yuca, quínoa y diversos tubérculos como camotes y papas.

Sin embargo, los conquistadores europeos consideraban que tales alimentos eran de menor calidad e inadecuados para su sustento, ya que su dieta consistía principalmente de pan, aceite de oliva, aceitunas, carne y vino. No obstante, la provisión de alimentos que traían desde Europa con el paso del tiempo se fue agotando, lo que vulneraba su supervivencia. Esto provocó la necesidad de importar y producir sus propios alimentos, y al mismo tiempo, propició el discurso colonial que clasificó los alimentos en “buenos alimentos”, alimentos europeos considerados de calidad

superior, en contraposición a los “malos alimentos”, alimentos indígenas juzgados de menor calidad (Álvarez, 2018: 1).

El discurso que sustenta y legitima las prácticas de diferenciación jerárquica racial a partir del consumo alimentario.

El discurso colonial se sustentó en la diferenciación de la constitución corporal entre europeos e indígenas, partiendo de que el cambio de dieta podría cambiar su constitución, lo que generó el temor de que, si consumían alimentos “inferiores”, con el trascurso del tiempo se parecerían cada vez más a los indígenas. Así, “la única manera de conservar la superioridad de sus cuerpos era consumir los alimentos europeos adecuados” (Álvarez, 2018: 2). Este discurso tuvo dos propósitos: mantener la superioridad física y generar la identidad social. En España el consumo de pan, carne y vino era para las élites, mientras que entre los pobres la dieta se componía principalmente de cereales (cebada, avena, centeno), verduras y tubérculos. Los tubérculos no se consideraban un alimento apropiado para las clases altas por crecer bajo tierra, preferían consumir alimentos provenientes de los árboles. Así, los alimentos se jerarquizaron e instauraron como indicadores de la posición social.

Otro aspecto que interviene en la configuración de la identidad social es el proceso histórico en el que se encontraba España, marcado por el conflicto para expulsar a los musulmanes y a los judíos de su territorio, y emprender lo que llamaron la “Reconquista de España”. En este proceso los alimentos se erigieron como “un poderoso símbolo de la cultura española”. Ya que, por ejemplo, el consumo de cerdo estaba prohibido entre los musulmanes y los judíos, y sólo los católicos lo comían. Así, durante la reconquista “una manera habitual de obligar a las personas a probar la pureza de su sangre española era ofrecerles cerdo para comer” (Álvarez, 2018: 2), lo que permitía diferenciar entre un legítimo español católico y los “otros”, que se convertían en objeto de persecución, expulsión o ejecución.

Derivado de lo anterior, los españoles tenían arraigada la concepción de que el tipo de alimento marcaba la diferenciación entre culturas, además de que era un indicador de la posición social. Esto propició la clasificación social a partir de los alimentos que se consumían, puesto que:

“...se permitía establecer unas taxonomías que asociaban a ciertos grupos humanos con alimentos que influenciaban en gran medida su manera de ser y de actuar. Al respecto, argumentaba que “se ha observado que dicha alimentación feculenta reblandece la fibra y así mismo el ánimo. Para demostrarlo se cita a los indios que, manteniéndose exclusivamente con arroz, se han sometido a cualquiera que los ha querido dominar” (Brillat-Savarin, 1999, citado por Albán, 2010: 15).

Además, en términos simbólicos, los alimentos, como instrumentos de dominación, permitieron la imposición de la religión y la destrucción de los referentes simbólicos de la población indígena. Por ejemplo, para la Eucaristía, en el rito sagrado de los católicos, se emplea la hostia, hecha de trigo, y el vino, que representan el cuerpo y la sangre de Cristo (Álvarez, 2018: 3), además se requería la grasa animal para la fabricación de velas. Esto derivó en la necesidad de cultivar sus propios alimentos y criar sus propios animales, iniciando un proceso de reorganización de la agricultura y de introducción de animales para el trabajo y el consumo, destinados a satisfacer sus necesidades. Todo esto en detrimento de los cultivos indígenas, de la crianza de sus animales domésticos, de sus formas de alimentación y de su autonomía alimentaria.

La imposición de patrones de producción y consumo de alimentos

La imposición de patrones de producción y consumo de alimentos se vinculó fuertemente a la crianza de animales de pezuña que trajeron los españoles (caballos, cerdos, vacas, ovejas y cabras), ya que dichos animales encontraron en las nuevas tierras una gran variedad de alimentos y sin ningún predador. De esta manera pudieron reproducirse ampliamente, propiciando la expansión en su producción y consumo, y constituyendo una mercancía que potenciaría la producción industrial de carne, productos lácteos y grasa animal. Esto conllevó un proceso de dominación e imposición para sustituir los alimentos indígenas, además de que, para la cría de los animales de pezuña se destinaron vastas extensiones de tierra, invadiendo los cultivos indígenas y destruyendo su principal fuente de subsistencia, lo que derivó en desnutrición y exterminio masivo de población. Otro aspecto que incidió en la reestructuración territorial, para la producción agrícola y la crianza de animales, fue que la Corona española tenía una serie de dificultades económicas, que vulneraron sus finanzas, ésta determinó disponer de las tierras comunales y

decidir cómo deberían usarse “para satisfacer las demandas del comercio internacional en vez de las necesidades de las comunidades indígenas (Álvarez, 2018: 6-7).

Al principio, “la conversión al catolicismo y la adopción de la cultura, costumbres y creencias españolas se impusieron por la fuerza” (Álvarez, 2018: 5), ya que el sistema administrativo “contó con la evangelización de la Iglesia católica como puntal de afianzamiento del poder político-militar” (Albán, 2015: 17), valiéndose de la colonialidad del poder, que impuso la clasificación de prácticas y costumbres legítimas e ilegítimas según la “raza”; posteriormente, para dar continuidad a esa imposición se articularon otras formas de dominación a través de la colonialidad de la subjetividad. Como señala Quijano (2011), la estructura colonial de poder produjo la clasificación de la población mundial y las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron asumidas como categorías de pretensión "científica" y "objetiva" y, de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no como resultado histórico de las relaciones de poder que se establecieron.

No obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también "occidental", y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior, se trata de una colonización de las otras culturas, aunque, como señala Quijano (2011), en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados, es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario y en cierta medida, es parte de él. Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión y eliminación no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global (Quijano, 2011; 1992). La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, que sirvieron no solo para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción ya que permitía el acceso al poder. Como señala Quijano (1992: 12-13) “más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción”. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial, aunque también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, para conquistar la “naturaleza” y para alcanzar el “desarrollo”. La cultura europea se impuso como un modelo cultural universal, el eurocentrismo propició el “racismo epistémico de la modernidad” (Albán: 2015: 3) y la marginalización de otros modos de expresión y producción de conocimiento, que generó más que la invisibilización, el silenciamiento de diversas experiencias, al mismo tiempo que una fuerte “visibilización negativa” (Albán, 2015: 3), comunidades estigmatizadas, estereotipadas y descalificadas, configurando sistemas de representación, que legitiman la dominación y la explotación, y permiten dar continuidad al proyecto hegemónico colonial.

Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes según los momentos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario, fueron acompañadas del exterminio masivo de indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. Se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un periodo menor de 50 años, esto implicó no sólo una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. La represión cultural y el genocidio masivo, llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad, despojadas de patrones propios de expresión. “En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes” (Quijano, 1992: 13).

Se buscó incorporar los alimentos a los esquemas de los europeos, específicamente “los que tenían que ver con el ayuno y la abstinencia que exigía su religión” evidenciando “el peso del sistema religioso católico en la concepción alimentaria” (Dobzhansky, citada por Albán, 2015: 35)

que se va a imponer a la población indígena y a los africanos traídos como esclavos, puesto que como mecanismo para fortalecer la colonialidad se hacía difusión de:

“La visión europea respecto al Nuevo Mundo, demonizándolo y convirtiéndolo en un lugar aborrecible, pese a que se expropiaban sus riquezas minerales, vegetales, animales y sus especias hacían que ciertas prácticas gastronómicas fueran definitivamente censuradas y estigmatizadas” (Albán, 2015: 36).

El consumo de carne fue parte de la imposición colonial gastronómica, se incrementó su consumo y el de los productos lácteos, y la grasa animal pasó a sustituir el uso tradicional del aceite de oliva en la cocina colonial. “La carne de res se configuró en un diferenciador social fuerte y su consumo estaba determinado por las posibilidades de adquisición, pero también por la disponibilidad de este alimento”. Es así que el consumo de alimentos dependía de factores económicos y políticos, en tanto que “los administradores coloniales regulaban los precios, adjudicaban las matanzas y determinaban la calidad de los alimentos”, configurando una *“geopolítica gastronómica*, entendida esta como la forma en que el poder actúa sobre los alimentos determinando los lugares en donde se producen, su distribución y, por ende, incidiendo en el consumo privilegiado de unos sectores con respecto a otros” (Albán, 2015: 79-80).

Un aspecto interesante que revela la imposición en el consumo de alimentos está relacionado con la costumbre de consumir productos lácteos, que ha sido una antigua tradición entre los pueblos europeos, derivado de la domesticación de ovejas, cabras y vacas. Mientras que, entre las sociedades tradicionales de cazadores y recolectores, existe poca evidencia del consumo de productos lácteos, debido a que no tenían animales para el ordeño y de que esta práctica exigía un estilo de vida más sedentario. Las sociedades indígenas conservaban prácticas del modelo de los cazadores y recolectores. De ahí que se presente “el elemento más interesante de la resistencia biológica al proceso de la colonización alimentaria: la intolerancia fisiológica a la lactosa entre los pueblos indígenas (Álvarez, 2018: 7), y al gluten contenido en el trigo, que persiste en diversas poblaciones fuera de Europa.

Asimismo, cabe señalar que, si bien el viaje de Colón no llegó a Asia, en América se abrió la posibilidad de identificar y explotar otras especias (condimentos, medicinas y fármacos) como el hinojo, la canela, el coco (Egaña, 2015: 584). La canela del Perú y el ají, considerado como la pimienta indígena, fueron conformando un repertorio de productos de utilidad comercial. Esto

mismo ocurrió con el azúcar, aunque ahora es de uso común, “el uso de azúcar en Europa antes del siglo XVI (y, de hecho, aunque en menor medida, hasta el siglo XX), era primordialmente el de medicina y condimento, tan elevado era su precio y tan pequeña las cantidades en que solía consumírsele” (Mintz, 2011, citado por Egaña, 2015: 600), que se convirtió en un producto comercial por excelencia, ya que como señala Fernández de Oviedo⁸ “aquesto (sic) del azúcar es una de las más ricas granjerías que en alguna provincia o reino puede haber, y en aquesta isla [La Española] hay tanta e tan buena y de tan poco tiempo acá es así ejercida e adquirida” (Fernández de Oviedo, 1992, citado por Egaña, 2015: 600).

El azúcar, había sido introducida al Mediterráneo por los árabes, y su expansión hacia el occidente se vincula a las expansiones ultramarinas de españoles y portugueses, las primeras plantaciones en el Nuevo Mundo “tuvieron que recurrir a un conocimiento especializado traído de las Canarias”, antecedente directo de la explotación en América. Así, “la alta demanda del azúcar permitía cerrar un ciclo económico con el Viejo Mundo: «es de notar que hasta que hubo azucares en ella [en La Española], las naos tornaban vacías a España, e agora van cargadas della e con mayores fletes de los que para acá traen, e con más ganancia»” (Fernández de Oviedo, 1992, citado por Egaña, 2015: 600). Así, además de la producción de carne, se impulsa la producción de azúcar a gran escala para el comercio intercontinental.

La colonialidad del gusto y los sabores. La alimentación como instrumento de dominación y de colonización del imaginario

El uso de la alimentación como instrumento de dominación para la reproducción de la colonialidad del poder, y específicamente de la subjetividad, se ilustra con el caso de los curas que ofrecían ganado a los jóvenes indígenas a cambio de su conversión al catolicismo. En este contexto, “la posesión de ganado era una opción tentadora, ya que representaban una fuente de ingresos y su consumo era símbolo de un estatus social elevado, según las percepciones de los españoles”. Asimismo, la regulación de la corona española articulada al papel de la iglesia, determinaron las festividades en función del proceso de evangelización de los sujetos colonizados, esto se evidencia en que:

⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, militar, biólogo, cronista español, en su obra *Historia general y natural de las Indias* no sólo describe la naturaleza (la flora y la fauna) en el Nuevo Mundo, sino que configura una guía alimentaria para los colonizadores (Egaña, 2015: 601)

“Las cédulas reales, al respecto, dan cuenta de la necesidad de controlar a comunidades constituidas por práctica de fortalecimiento de relaciones sociales y de procesos organizativos. De esta forma, las fiestas religiosas se superpusieron en gran medida a los tiempos de las festividades tradicionales de los grupos étnicos subalternizados, teniendo como eje central los santos y/o vírgenes como motivos sustanciales para la realización de una festividad. Un control sobre la temporalidad se instauró determinando tanto el tipo de celebración como los momentos para realizarla. (Albán, 2015: 123-124)

Esto evidencia el peso de la religión católica que, a lo largo de la historia “ha operado en muchas ocasiones como un sistema de control, regulación cultural y constructora de relaciones desiguales de poder” (Albán, 2015: 263). Ya que las normas sociales de consumo o prohibición de alimentos, de alguna manera regulan y determinan conductas sociales que son impuestas y aprendidas en diversos espacios que las propician y las difunden, por ejemplo: “El ejército, la prisión, el hospital, la escuela, antes de ellos las comunidades religiosas –la regla monástica–, han considerado la comida a la vez como un medio y una apuesta esenciales del control que ejercen sobre los individuos” (Fischler 1995, citado por Albán, 2015: 270)

Otro aspecto que fortalece el uso de la alimentación como instrumento de dominación, fue la llegada de las mujeres ibéricas para consolidar el papel de la familia española en las colonias, que conllevó la destrucción de los hogares indígenas, ya que “muchas mujeres indígenas fueron obligadas a trabajar en labores domésticas en los hogares españoles como cocineras, niñeras y nodrizas” (Álvarez, 2018: 5-6), teniendo que aprender a cocinar los alimentos europeos y a reproducir las prácticas coloniales en la vida cotidiana, al interior del hogar, puesto que:

“También la preparación de alimentos y los lugares de la ingesta daban cuenta de las diferencias sociales, en tanto que las cocineras comían luego de que lo habían hecho los patrones y no podían hacerlo en la mesa principal; regularmente era la cocina el sitio de la hacienda en donde ellas consumían lo que cocinaban de manera diferenciada” (Albán, 2015: 257).

Asimismo, las formas de comportamiento de la mujer europea, “civilizada”, considerada superior en el rango de jerarquías de la estructura colonial, se establecieron no sólo como modelo a seguir, sino como las formas sociales “correctas”, que posteriormente se constituirán como normas sociales y culturales que regirán el orden social. Esto se vinculó a la posibilidad de que los

indígenas pudieran mejorar su condición social en tanto fueran adoptando las costumbres de los españoles.

Fue así como operó en diversos casos la incorporación de los hábitos de consumo, la imposición de los gustos, los sabores y las costumbres europeas, que conllevó la importación de “especies, granos, carnes y harinas para la preparación de alimentos, al igual que los utensilios y los rituales para servirse” (Albán, 2015: 17). Las prácticas culinarias europeas y sus recetas y formas de preparación, fueron consideradas como la verdadera cocina, la “alta cocina”, incluso cuando incorporaban productos americanos. También la adquisición de utensilios de loza para la cocina y la mesa, fue reemplazando “los implementos materiales locales como el barro y la madera a partir de la instalación de fábricas para la producción en el siglo XIX”. Asimismo, “los manuales de urbanidad, buenas maneras y las normas de etiqueta y comportamiento en la mesa”, constituyeron “todo un sistema de disciplinamiento” (Albán, 2015: 36-37), que contribuyó al rechazo de las maneras tradicionales de comer. Esto determinó un orden de jerarquías, en donde las prácticas culinarias configuraron “un escenario de poder y de confrontación entre culturas diferentes”.

Para los pueblos indígenas, la alimentación española constituía una de las principales razones de los conquistadores por ocupar las tierras en las que producían sus alimentos tradicionales. El despojo y apropiación de la tierra por parte de los españoles en el periodo colonial, se fue dando por adjudicaciones de terrenos por los servicios prestados a la corona española con la figura de la encomienda. “Esto fue generando grandes concentraciones de tierra que dieron paso a la consolidación de la hacienda ganadera, pues las condiciones climáticas favorecieron la crianza de ganado” (Albán, 2015: 53)

La hacienda constituyó “la unidad fundamental en el sistema productivo implementado por los europeos en nuestros territorios, y que se consolidó en el siglo XVIII” (Albán, 2015: 59). En estos sistemas productivos se articularon diversas formas de control y explotación del trabajo, de los recursos y de la producción, quedando incluidas la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado, configurando una heterogeneidad estructural, en la que elementos como la “raza” y la división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados (Quijano, 2008). Se asignó el trabajo esclavo para los negros, la servidumbre para los indígenas, el trabajo asalariado para mestizos y criollos. Así, la colonialidad del poder, como elemento constituyente de la sociedad

latinoamericana, configuró una estructura de dominación y explotación que se expresa en esa heterogeneidad histórico-estructural, articulando diferentes espacios y momentos históricos y, distribuyendo a la población en lugares y roles materiales y simbólicos en cada ámbito de la existencia social, a partir de la idea de “raza”. En el trabajo de servidumbre se encontraban las mujeres cocineras indígenas y negras que desempeñaron un papel crucial en el desarrollo de la gastronomía regional.

De igual manera, se fueron configurando diversas formas de control y propiedad de la tierra: “la de la gran hacienda [...] y las parcelas o pequeñas extensiones de tierra de libres, pagando terraje o usufructuándolas, y, en algunos casos, de esclavizados que cultivaban la tierra y criaban ganado por adjudicación del hacendado” (Albán, 2015: 59). Lo que generaba tensiones y contradicciones por las diversas y heterogéneas formas de ejercicio del poder, ya que el pago de terraje, además de mostrar relaciones sociales diferenciadas entre el arrendador y el arrendatario, también conlleva la posibilidad del terrazguero de ir construyendo un mínimo espacio de autonomía para la producción de alimentos, puesto que, “la producción no estaba determinada por el patrón o el dueño de la tierra, sino por la necesidad de subsistencia” (Albán, 2015: 67), marcando una diferencia de la dependencia de las raciones alimentarias y patrones de consumo a los que estaban obligados los esclavos. Aunque en ocasiones los hacendados les asignaban un día libre a la semana, a sus esclavos, facilitándoles tierras y herramientas para que cubrieran sus necesidades de alimento, esta estrategia los descargaba “de la responsabilidad de proveerles de alimentos, al tiempo que posibilitaba mayores rendimientos en la producción de estos, en tanto que podían alimentarse mejor con el fruto de su propio trabajo” (Albán, 2015: 111). Asimismo, en las parcelas de los pequeños propietarios y de los que pagaban terraje los cultivos de pancoger o de autoconsumo, se constituyeron en la base alimentaria de estos pobladores, utilizada para la producción de auto-subsistencia a partir del trabajo familiar y en relación comunitaria, con otras familias en la misma situación.

Derivado de lo anterior, los conflictos por los linderos de las parcelas eran recurrentes en el siglo XVIII, ya que en su mayoría estaban delimitados por accidentes naturales elevaciones, ríos, laderas o marcados por árboles y rocas que al modificarse generaban imprecisiones de los linderos, generando conflictos territoriales entre pequeños propietarios, terrajeros y hacendados, en donde los hacendados tenían la última palabra.

Así, la resistencia y la lucha que enfrentaban estos pueblos era por preservar sus tierras, sus formas de vida y su tradición culinaria a sabiendas de que, por razones prácticas, en diversas ocasiones tuvieron que adoptar los nuevos alimentos, los gustos, los sabores y las costumbres. Ya que “[l]as prácticas culinarias indígenas y afro no fueron consideradas dentro de los parámetros gastronómicos europeos, adjetivando estos alimentos como insípidos o carentes de sabor por unos paladares que se resistían a admitir formas otras de preparar los alimentos” (Albán, 2015: 18). Sin embargo, en tiempos en que escaseaban los alimentos españoles, las cocineras indígenas preparaban sus alimentos tradicionales y los españoles se veían obligados a consumirlos. También, cuando las mujeres mestizas se casaban con españoles integraban distintos aspectos de su herencia cultural mestiza en sus hogares (Álvarez, 2018: 5-6). “No obstante estas tensiones, las afectaciones mutuas de sistemas alimentarios y prácticas culinarias fueron produciendo intercambios y cruces” (Albán, 2015: 18) en el consumo alimentario de ambas culturas.

Todo esto generó que los nuevos productos, sabores y olores modificaran de manera importante los gustos, formas de preparación y consumo de alimentos.

Asimismo, la clasificación de los alimentos encontrados en América se hizo de acuerdo a las formas y la taxonomía de lo conocido en Europa, pero siempre resaltando la parte salvaje de la “naturaleza”. En las crónicas de Fernández de Oviedo, resalta por ejemplo, que “entre los árboles salvajes que describe a pinos sin piñas, que si bien «en todo son perfectos pinos los de acá; pero no tan altos, ni tan gruesos ni tan derechos como los de tierra de Cuenca», o al describir los nogales, “cuyo único inconveniente es «que las nueces destos de acá no son perfectas ni despiden la fructa (sic), ni se pueden comer»” (Egaña, 2015: 583). La dificultad que implicaba describir los alimentos conllevó muchas veces la simplificación de la diversidad de lo encontrado y una actitud de querer inscribirlos en su tradición simbólica alimentaria identificándolos por su forma y comparando los sabores. Es el caso del aguacate, que por su forma se describía como una especie de pera salvaje, a decir de Fernández de Oviedo:

“la fructa (sic) que llevan son peras en el talle y en la color, e no más, porque el cuero es tan gordo como de un borceguí de cordobán, e la carnosidad de dentro no es más gruesa que de una pluma de escribir de un ansarón...el cuesco es tan grande, que ocupa todo lo demás; y no cuesco, sino pepita, cubierta de una telica delgada que proveyó Natura, porque lo que se come desta fructa no tocasse la pepita que es amarguísima” (Fernández de Oviedo, citado por Egaña, 2015: 588).

Como señala Egaña (2015: 587), para hacer la descripción de lo que se encuentran en el Nuevo Mundo, Fernández de Oviedo “debe echar mano de una tradición compartida de prácticas alimentarias, saberes y sabores”, no obstante, “se encuentra anclada en el lenguaje y la mentalidad europea”. Esto se evidencia en el caso de la piña que representa “[e]l caso límite de la evocación de lo desconocido...donde pone en práctica cuatro sentidos, para terminar asegurando que es indescriptible”, lo que denota también la diversidad y riqueza de lo encontrado. Resalta que:

“Esta es una de las más hermosas fructas que yo he visto en todo lo que el mundo he andado. [...] Ni pienso que en el mundo la hay que se le iguale en estas cosas juntas que agora diré. Las cuales son: hermosura a la vista, suavidad de olor, gusto de excelente sabor. [...] Mirando el hombre la hermosura desta, goza de ver la composición e adornamiento con que la Natura la pintó e hizo tan agradable a la vista para recreación de tal sentido. Oliéndola, goza el otro sentido de un olor mixto con membrillos e duraznos o melocotones, y muy finos melones, y demás excelencias que todas estas fructas juntas y separadas...” (Fernández de Oviedo, 1992, citado por Egaña, 2015: 588).

Sin embargo “esta fruta, que Fernández de Oviedo considera casi perfecta, posee un único problema, «por el cual no agrada complidamente (sic) a todos los gustos; y es que el vino, aunque sea el mejor del mundo, no sabe bien bebido tras la piña»” (Egaña, 2015: 598).

Lo mismo sucede en el caso de los animales, ya que identificarlos no será una tarea fácil, a pesar de que recurre a estudios previos, a métodos de contraste entre otras opiniones y a su experiencia en el Nuevo Mundo, Por ejemplo, la iguana que “emerge como un animal indeterminado”, al referirse a los indígenas de la isla la Española señala que:

“comían asimismo una manera de sierpes que a la vista son muy fieras y espantables, pero no hacen mal, ni está averiguado si son animal o pescado, porque ellas andan en el agua y en los árboles y por tierra, y tienen cuatro pies, y son mayores que conejos, y tienen cola como lagarto, y la piel toda pintada, y de aquella manera de pellejo, aunque diverso y apartado en la pintura, y por el cerro o espinazo unas espinas levantadas, y agudos dientes y colmillos, y un papo muy largo y ancho, que le cuelga desde la barba al pecho, de la misma tez o suerte del otro cuero y callada, que ni gime ni grita ni suena, y está se atada a un pie de un arca, o donde quiera que la aten, sin hacer mal alguno ni ruido, diez, y quince, y veinte días, sin comer ni beber cosa alguna” (Fernández de Oviedo, 1992, citado por Egaña, 2015: 590).

En este caso la clasificación se complica ya que interviene tanto el escaso conocimiento sobre la fauna, como el papel de la religión en las tradiciones alimentarias, puesto que, no sabe si ubicarla como animal terrestre o como pez, el problema está en que:

“usan de él en estas partes, comiendo este animal en los días que no son de carne, así como viernes e sábado, e la cuaresma, e otros días prohibidos por la Iglesia. Más de mi opinión e parecer, yo le habría por carne. Lo cual no digo para que ninguno deje de seguir su voluntad, y principalmente la del prelado y lo que la Iglesia ordenare” (Fernández de Oviedo, 1992, citado por Egaña, 2015: 591).

Ordenar y clasificar la naturaleza y específicamente los alimentos fue esencial para los conquistadores, ya que como señala Egaña, “da cuenta de la preocupación de Fernández de Oviedo por hacer de las Indias un lugar sustentable y útil para la colonización... una guía práctica para la colonización...reinscribir un valor extractivo en el Nuevo Mundo... hacer de él un espacio ordenado y, por tanto, habitable” (Egaña, 2015: 594), de acuerdo al universo simbólico de los europeos. Esto derivó también en que diversos animales comestibles que fueron del gusto de los conquistadores, se fueran extinguiendo. Además de la clasificación se registró el conocimiento de los indígenas y sus modos de preparación de alimentos, como especia, como comida, como medicina, en tanto que:

“La descripción culinaria de las elaboraciones indígenas cumple distintos fines: representa la dimensión cultural que envuelve la naturaleza indiana, es decir, da cuenta de cómo la población local aprovecha sus recursos; pero también se presenta como un modo de apropiación del saber indígena para los fines de la colonización” (Egaña, 2015: 596).

Para ello se describe qué cultivan, cómo lo preparan y qué come la población indígena, para que sus crónicas sirvan para sustentar y dar continuidad al orden colonial.

Aunque muchos productos de América fueron llevados a Europa (maíz, chocolate, vainilla, tomate, papa, chile, aguacate, piña, calabaza, cacahuates, frijol, camote, entre otros), los colonizadores buscaron imponer la producción y el consumo de alimentos, de acuerdo a su cultura, sus gustos y su religión, despreciando los gustos, los sabores, aromas y modos de preparación de los pueblos originarios, lo que conllevó incluso, el cambio de nombre de muchos productos ya que:

“En los cambios de nominación es claro que la superposición de nombres tuvo consecuencias que favorecían las necesidades del colonizador, para hacer legible este nuevo mundo de opciones, pero también para minimizar todo aquello que encontró y que tenía indefectiblemente que someter a su sistema cultural gastronómico” (Albán, 2015: 35).

Esto implicó la modificación de los nombres originales de los alimentos, adaptándolos a las formas de denominación europea, lo que conllevó el rechazo a la interpretación de los sistemas lingüísticos de los pueblos originarios, haciendo que “algunos europeos que no distinguían la estructura del lenguaje con el que estaban tratando”, simplificaran las cosas y acortaran los nombres de algunos alimentos, es el caso del jitomate, “que significa cosa gorda con ombligo”, al que llamaron simplemente tomate, “reduciendo incluso de manera significativa todo el contenido semántico de los nombres de nuestros productos”. De igual manera se fueron modificando los gustos, los sabores y las formas de preparación, esto se evidencia, como señala Dobzhansky (2004), en “[l]a opinión expresada por Jean-Paul Aron, de que el chocolate azteca del emperador Moctezuma, de sabor amargo con especias “y aún más salvaje al añadirsele chile” (...), fue domado y transformado en algo que podían beber los europeos, constituye un ejemplo típico del pensamiento eurocéntrico” (Dobzhansky, 2004, citada por Albán, 2010:16).

Cabe recordar “las discusiones casi teológicas que el cacao produjo en la corona española cuando, convertido en chocolate, se constituyó en una bebida que era capaz de producir las más desbordadas pasiones” (Albán, 2015: 18). Esto generó manifestaciones de la iglesia frente al consumo de bebidas “que atentaban contra la tranquilidad de los cuerpos y que en su momento fueron consideradas como lesivas a la moral”, por ejemplo:

“la chicha, ese fermento de maíz capaz de estimular los sentidos hasta la embriaguez y que tuvo lugares representativos como las famosas “chicherías” en Santafé de Bogotá o las pulquerías en Quito, Lima y México, en la colonia tan repudiadas por la aristocracia, que se preciaba de consumir los más excelsos vinos traídos del otro lado del atlántico. (Albán, 2015: 18)

En este contexto y frente a estos procesos de dominación y despojo, los indígenas se revelaban contra la colonización de los sabores y los gustos y se resistían a aceptar los alimentos europeos, otra forma de resistencia que emprendieron fue destruir las plantaciones de los españoles y sembrar sus alimentos como maíz y frijol. Sin embargo, frente al proceso de dominación que se sustentó tanto en la violencia como en colonialidad de la subjetividad y la necesidad material de subsistir, los indígenas fueron incorporando varios de los alimentos europeos en su comida. Asimismo, los europeos incluyeron alimentos indígenas en su dieta.

La colonialidad del poder se re-articuló posteriormente en la vida de las haciendas, en donde los hacendados utilizaron la alimentación para someter a indígenas y afros esclavizados. “La negación de los alimentos fue uno de los tantos castigos que emplearon para escarmentar ante los intentos de fuga, la desobediencia o los levantamientos que se producían” (Albán, 2015: 23). De esta forma, indígenas y esclavos fueron sometidos a regímenes alimentarios que se constituyeron como formas de control de su subjetividad, obligando a “que su cuerpo asimilara los alimentos que el hacendado consideraba pertinente para su desempeño como *pieza productora* de rentabilidad económica, reduciéndoles a una dieta básica de sal, maíz, carne y plátano” (Albán, 2015: *Ibíd.*).

La comida, como parte de un sistema de poder jerárquico, discriminatorio y excluyente, se convirtió en una forma de mantener las diferencias entre dominadores y dominados y de ejercicio del poder, ya sea por las crisis económicas o como sistema de imposición y de castigo, “[l]a comida pasaba de ser el recurso de subsistencia para convertirse en un símbolo de poder y sometimiento” (Albán, 2015: 111). A lo largo de la historia la comida ha sido un factor determinante en el ejercicio del poder, controlando la abundancia y la escasez, utilizándola tanto para garantizar la vida como para atentar contra ella.

El proyecto civilizador para la preservación del orden colonial y la configuración del patrón de poder moderno-colonial

La colonialidad fue silenciando sistemáticamente las expresiones de existencia y productos tanto materiales (la comida), como epistémicos (las formas de producir, preparar, compartir y consumir los alimentos) de los indígenas. Puesto que, la modernidad-colonialidad y específicamente el eurocentrismo establecieron dicotomías que polarizaron las visiones de mundo, generando asimetrías que jerarquizaron, subalternizaron y/o negaron otras culturas, lógicas, cosmogonías, formas de producción de conocimiento, sistemas productivos y alimentarios, siempre en relación con el patrón sociocultural de los dominadores.

Una primera dicotomía del proyecto de la modernidad-colonialidad fue la que estableció la diferencia entre civilización y barbarie, a partir de “concebir el tiempo en una linealidad cuando hay grupos culturales y/o sociedades que viven, se piensan, actúan o comen en dimensiones temporales completamente distintas” (Albán, 2015: 26). Ya que como señalamos líneas arriba, la categoría *heterogeneidad histórico-estructural* (Quijano, 2000) plantea que una sociedad se

organiza a partir de la coexistencia, no la evolución lineal, de espacios y tiempos históricos heterogéneos. No obstante, la civilización europea “impuso su régimen de representación temporal y con ello construyó una narrativa de la historia”, que culmina en la civilización europea. La concepción lineal del tiempo se vinculó a “la noción de progreso en una doble acepción: 1) como desarrollo ilimitado y 2) como superación de etapas anteriores de la evolución” (Albán, 2015: 123), colocando a las sociedades no europeas como sociedades atrasadas que debían integrarse al proyecto civilizatorio, y el vehículo para lograrlo era adoptar los patrones culturales de los dominadores y negar los propios. Así, ese régimen de representación temporal también se constituyó como un “sistema de control social” (Albán, 2015: 26), que legitimó el ejercicio del poder colonial.

Otra dicotomía que incidió de manera decisiva en la preservación del orden colonial, fue la separación sujeto/objeto, derivada del dualismo cartesiano que proviene de la dualidad cuerpo/alma de la tradición cristiana, sustentada en la primacía del alma sobre el cuerpo, y que servirá para establecer la separación tajante entre razón-sujeto y cuerpo-objeto, en donde dicha razón es “la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto de conocimiento” (Quijano, 2000: 135). Así la razón-sujeto se vinculó a lo humano y la objetivación del cuerpo a la “naturaleza”. Esta perspectiva articulada a la colonialidad del poder considera a las sociedades no europeas como inferiores, por no ser sujetos racionales, en tanto que los transforma en objetos de estudio, próximos al cuerpo, a la “naturaleza”, lo que “los convierte en dominables y explotables”, puesto que, al no considerarlos totalmente humanos los torna en recurso, un recurso del que pueden disponer los verdaderamente humanos, para la satisfacción de sus necesidades y/o deseos.

Esta separación razón/cuerpo derivó en la dicotomía entre “conocimiento” y saber, desconociendo otras formas de producción de conocimiento, constituyendo “epistemes hegemónicas” que han obstruido la posibilidad de reconocer a las comunidades indígenas como productoras de conocimiento.

Derivado de lo anterior, la imposición epistémica ha marcado un derrotero en la concreción del proyecto de la modernidad y la expansión capitalista a lo largo de nuestra historia, mediante:

“la implementación de una lengua, la suplantación de sistemas de creencias no occidentales y la materialización del principio de superioridad, reflejado en la estructuración de la

sociedad mediante la categoría racial. Estos escenarios establecieron patrones de comportamiento que intentaron –aunque no siempre con éxito- borrar prácticas culturales en diversos órdenes de la vida cotidiana; la comida no estuvo por fuera de estos dispositivos de negación” (Albán, 2015: 19)

La imposición de patrones de consumo alimentario tuvo continuidad ya que se sustentó en prácticas de clasificación jerárquica promovidas por los nutricionistas europeos a comienzos del siglo XX, quienes establecieron una clara diferencia entre sus modos de comer con relación a los de otros grupos humanos del planeta, minimizando en unos casos y despreciando en otros a los sujetos, sus prácticas y sus alimentos (Albán, 2015: 20). Esto explica, diversas formas de construcción del poder y del saber, a decir de Mignolo, porque “la diferencia colonial permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular” (Mignolo, 2000: 20).

Se ha configurado a lo largo del tiempo una “geopolítica del conocimiento” sustentada en el control de la subjetividad y del poder, una distribución tanto geográfica como política de los saberes en el orden mundial, “desde la cual se enuncian y validan los mismos, pero desde donde también se construyen epistemologías dominantes que desconocen y descalifican lógicas otras” (Albán, 2015: 23), maneras otras de significar y de dar sentido a la organización de la vida en sociedad. Así, las relaciones de poder sustentadas en la diferenciación jerárquica que instituyó la colonialidad del poder “revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas” (Mignolo, citado en Walsh, 2002). Derivado de lo anterior, se considera que ha existido una “geopolítica alimentaria”, “en donde unos saberes se superponen a otros de acuerdo al lugar que ocupan en el orden geográfico del poder”, ya que ubica a determinados grupos en lugares específicos, a partir de relaciones de poder que generan “marginación, exclusión social y negación de las particularidades de amplios sectores poblacionales en lo relacionado a la lengua, formas organizativas, tenencia de la tierra, legislaciones propias, cosmogonías y sistemas productivos” (Albán, 2015: 23-24).

En síntesis, podemos señalar que gran parte de la colonialidad del poder se sustenta en el control de la alimentación, como instrumento de dominación, que incide en la colonialidad de la subjetividad y del imaginario. Ya que a través del consumo de alimentos se establecen normas

sociales y culturales de diferenciación jerárquica que han preservado el orden social colonial, y que se expresa en los hábitos actuales de consumo. A esto se suma el proceso de mercantilización de los alimentos que conlleva la continuidad en la imposición de patrones de producción y consumo y el control a escala global.

Colonialidad del consumo alimentario. El alimento como mercancía, antes que como satisfactor de necesidades

En los procesos de colonialidad del consumo alimentario inciden, entre otros aspectos, los tipos de alimentos, sus modos de preparación y la transformación de los hábitos de producción y consumo. Esto último, conllevó la instauración de los “buenos modales” que permitieron el fortalecimiento de procesos de individualización, propiedad privada y control de comportamientos, adoptados primero por las clases altas y luego buscando generalizarse a toda la población. Lo “civilizado” se manifestaba, entre otras prácticas sociales, en la adopción de “buenos modales” al comer, mediante el aprendizaje de modos de actuar, primero de los europeos y después de los sectores dominantes. En el siglo XVI se generalizó el proceso de individualización en la ingesta de alimentos, que se expresa en el uso individual de cucharas, cuchillos y vasos y, la distribución de lugares en la mesa, con esto, dejaron de compartir los utensilios y la comida. Además se afirmaron las jerarquías al interior de cada familia, lo que influye no sólo en la forma de comer, sino en lo que se ingiere, permitiendo reproducir prácticas de diferenciación jerárquica, en términos materiales y simbólicos. Estas transformaciones conllevan dos procesos fuertemente articulados: primero, se van naturalizando y legitimando formas jerárquicas de organización de la sociedad y modos restringidos de actuar, que configuran nuevas relaciones sociales, reforzadas en las prácticas cotidianas como los hábitos alimenticios y, segundo, se van imponiendo patrones de producción y consumo que permiten el impulso del mercado mundial de alimentos para posicionarlos como mercancías antes que como satisfactores de necesidades humanas (Goody, 2017: 1840).

El mercado mundial de alimentos demanda la provisión de alimentos de manera masiva, mediante la producción de excedentes y, la distribución a escala global. Esto fue posible mediante el desarrollo científico y tecnológico enfocado en la industrialización de los alimentos, que requirió de avances en cuatro áreas básicas: 1) conservación, 2) mecanización, 3) venta minorista (y

mayorista) y, 4) transporte (Goody, 2017: 200). La conservación de alimentos es una práctica ancestral de las economías simples, que permitía ampliar su distribución en tiempo y espacio; para la conservación de la carne una técnica era el salado, el secado, el uso de vinagre o de otras especias. Además en la “alta cocina” se utilizaban ingredientes traídos de otras regiones, lo que permitió la expansión del comercio de especias exóticas traídas de Oriente (China, el Sudeste Asiático, India, Persia, Arabia y África Oriental). La palabra *species* deriva del latín, que significa “un artículo de distinción o valor especial en contraste con los artículos del comercio común” (Goody, 2017: 140).

Posteriormente se usó el azúcar para conservar jamón, otras carnes y sobre todo frutas, en mermeladas y dulces, al principio se importó a un precio elevado desde Arabia y la India, pero luego pudo adquirirse mucho más barato en el Caribe, esto incrementó su demanda en el mercado europeo y la expansión de su producción en diversas colonias. Más tarde, agregaron té, café, cacao como artículos “de lujo”, provocando el establecimiento y expansión de plantaciones de esclavos en el Nuevo Mundo. Durante las guerras napoleónicas, a inicios del siglo XIX, se interrumpió el suministro de azúcar, esto conllevó el desarrollo del proceso más significativo para la industrialización de los alimentos, el enlatado, que al principio se destinaba para alimentar a los marineros, comerciantes y funcionarios y, más tarde, impactó los mercados internos, transformando la dieta cotidiana de la población (Goody, 2017: 204). La producción de alimentos enlatados se incrementó durante la Primera Guerra Mundial, en Alemania se producían “ocho millones de latas al mes”. Asimismo, a finales del siglo XIX las técnicas de refrigeración se generalizaron en el mercado doméstico y posteriormente la distribución y venta de productos congelados, que demandó el desarrollo del transporte y el impulso de la publicidad, las marcas, la comercialización (Goody, 2017: 204-211).

La mecanización en la producción industrial, el incremento de la fuerza de trabajo urbana y el desarrollo del transporte fueron centrales para la expansión del mercado de alimentos procesados, ya que además del avance en los procesos de enlatado se requirió del desarrollo de nuevas maquinarias para la preparación y producción a gran escala: “lavadoras, separadoras de granos, mondadoras, descascaradoras de maíz, cortadoras y llenadoras”. La mecanización de los procesos de producción y distribución demandaron el incremento en el consumo de energía, ya que se requería trasladar grandes cantidades de productos. “La distribución de los alimentos procesados en un mercado masivo también dependió del auge de los ferrocarriles, que en Gran

Bretaña marcó el comienzo de la segunda fase de la industrialización (aproximadamente 1840-1895)". Esto "permitió el crecimiento de los mercados masivos para alimentos procesados y en conserva, e incrementó el volumen de importaciones desde el Mundo Colonial". Asimismo fue necesario desarrollar y controlar procesos de almacenamiento, puesto que se fueron agregando nuevos alimentos procesados: harinas de maíz, polvos para hornear y sopas deshidratadas. Asimismo, los volúmenes de mercancías se incrementaban de manera considerable, "en Estados Unidos, éstos llegaban a alrededor de 700 millones de cajas de latas por año en la década de 1960, cada caja incluía un promedio de 24 latas" (Goody, 2017: 214).

Otro producto procesado que cambió sustancialmente los hábitos alimenticios en muchas partes del mundo, es el cereal para el desayuno. "Durante la década de 1890, se inventó la mayor parte de los tipos básicos de cereales precocidos y sus procesos de manufactura: elaboración de copos, tostado, inflado y extrusión". Inicialmente fabricados en Estados Unidos, estos cereales desplazaron a otros alimentos del desayuno tanto por la facilidad para su preparación como por las campañas de venta, convirtiéndolos en productos de primera necesidad, dominando el mercado con casi los mismos productos (Goody, 2017: 212-213).

En este proceso de imposición de patrones de producción y consumo de alimentos procesados, tuvo un papel fundamental el desarrollo de la publicidad, para legitimar el consumo de este tipo de alimentos y para posicionar unas marcas por encima de otras. Esto "dio origen a un grado considerable de homogenización del consumo alimenticio" y del gusto, provocando cambios importantes en la dieta y la preparación de alimentos, que conlleva "el impacto de los patrones culturales de las naciones industrializadas sobre los estilos de vida locales". (Goody, 2017: 219-230), permitiendo el dominio de algunas empresas a escala mundial.

La colonialidad del consumo alimentario se intensifica con los procesos de modernización de la agricultura impulsados a escala global desde la década de 1950. Esto conlleva la imposición de patrones de producción y consumo, de productos que garanticen una mayor rentabilidad, mediante la reestructuración de los sistemas locales, transformando la alimentación en una mercancía antes que en un satisfactor de necesidades. Este proceso se intensifica con la aplicación de los llamados paquetes tecnológicos: uso de semillas mejoradas, equipo tecnológico, insumos químicos, créditos para la siembra; así como la intervención de técnicos, científicos, inversionistas, administradores y gobiernos. Todo esto se traduce en procesos de reordenamiento territorial, mediante el impulso de agronegocios, principalmente mediante la expansión de monocultivos, la

especulación de las tierras fértiles, el despojo, sobreexplotación y desestructuración de territorios y comunidades, además de provocar la degradación ecológica-ambiental y daños a la salud humana.

Esta dinámica implicó que los sistemas agrícolas fueran cada vez más dependientes de insumos externos controlados por grandes empresas, desintegrando las capacidades productivas y organizativas de las economías locales, desdeñando la producción agroecológica, creando dependencia alimentaria y generando hambre. Es en este contexto que la mercantilización del consumo sustentada en la idea de escasez, y específicamente la mercantilización del consumo alimentario, recurre al concepto de seguridad alimentaria, para legitimar la maximización del rendimiento agrícola, mediante el uso de productos tóxicos (insecticidas, fertilizantes y herbicidas) intensifican la comercialización de productos y garantizan mayores márgenes de ganancia en el menor tiempo posible. Además el mercado se legitima como el único mecanismo para resolver los problemas alimentarios.

El concepto de seguridad alimentaria emerge durante la segunda guerra mundial, debido a la crisis alimentaria que se genera en diversas partes de Europa, al respecto, señala el Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CFS, por sus siglas en inglés) de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés):

“Los conceptos básicos que subyacen a las expresiones “seguridad alimentaria” y “seguridad nutricional”, tal como las conocemos actualmente, se articularon a principios de la década de 1940, durante la Segunda Guerra Mundial. En 1943, 44 gobiernos se reunieron en Hot Springs, Virginia (EE. UU.), con la vista puesta en el futuro para considerar el objetivo de la liberación de la miseria en relación con la alimentación y la agricultura[...] Los participantes consideraron que en la inmediata posguerra la demanda más urgente sería de cereales y otros alimentos que permitieran mantener el nivel mínimo de energía alimentaria. Una vez restablecida la producción de alimentos básicos, sería necesario aumentar la producción de alimentos que contuvieran proteínas y otros nutrientes necesarios para mantener una buena salud. También hicieron hincapié en que la pobreza era la primera causa del hambre y la necesidad, y consideraron que, a más largo plazo, el crecimiento económico y la creación de empleo a escala mundial serían necesarios para reducir la pobreza y lograr una nutrición adecuada para todos” (CFS, 2012: 4, énfasis en el original).

La seguridad alimentaria se toma como acicate para orientar las políticas y programas, buscando estandarizar las perspectivas y prácticas vinculadas al sector alimentario, con el pretexto de erradicar la inseguridad alimentaria, el hambre y la malnutrición. “Las políticas alimentarias y agrícolas en los años 50 y 60 siguieron centrándose principalmente en el aumento de la productividad, la producción y la comercialización de los principales alimentos básicos, principalmente el trigo y el arroz” (CFS, 2012: 4), no en la distribución y acceso de quienes más la necesitan. Desde 1966, las Naciones Unidas aprobaron el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que consagró el derecho a una alimentación adecuada y a estar protegido contra el hambre, no obstante, en lugar de incidir en las causas estructurales para contrarrestar las relaciones de poder que generan la desigualdad, la pobreza y el hambre, se sentaron las bases para la mercantilización de la alimentación a escala global, legitimando la mercantilización y colonialidad del consumo alimentario, mediante la imposición de lo que se debía comer y la forma de producirlo. En tanto que, este Pacto señalaba la obligación de los Estados de adoptar las medidas necesarias para:

“mejorar los métodos de producción, conservación y distribución de alimentos mediante la plena utilización de los conocimientos técnicos y científicos, la divulgación de principios sobre nutrición...” y “...asegurar una distribución equitativa de los alimentos mundiales en relación con las necesidades” (artículo 11)” (CFS, 2012: 4, énfasis en el original).

En 1996 la Cumbre Mundial sobre la Alimentación adoptó la siguiente definición sobre seguridad alimentaria:

“Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana...Los cuatro pilares de la seguridad alimentaria son la disponibilidad, el acceso, la utilización y la estabilidad” (CFS, 2012: 5, énfasis en el original).

Con esta definición se afianza la visión del problema como un asunto principalmente económico, que demanda el incremento de la producción y el consumo. A más de cincuenta años del Pacto que consagró el derecho a la alimentación, es evidente que las políticas y acciones llevadas a cabo no garantizaron la seguridad alimentaria y nutricional en el mundo, puesto que, erradicar el hambre sigue siendo un reto aplazable para la ONU, plasmado en los objetivos del Milenio a inicios del siglo XXI y posteriormente en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Desde 2014 el

incremento del hambre, la malnutrición (anemia, sobrepeso y obesidad) y subalimentación, ha sido alarmante, la FAO reporta para 2016 que 815 millones de personas se encontraban en esta última situación (FAO, 2017: II). Esto a pesar de las iniciativas para la reducción del hambre y la distribución de alimentos como ayuda humanitaria, en tanto que son principalmente programas asistencialistas, que no inciden en el fortalecimiento de los sistemas locales de producción y consumo en favor de la autonomía alimentaria de las comunidades. En contraste, se propició la conformación de grandes corporaciones que controlan el negocio de los alimentos, que orientan el desarrollo científico, tecnológico e informático a la producción intensiva y extensiva de productos agrícolas, para el control de la industria alimentaria y sus ganancias, como se evidencia en el apartado 1.4. Esto ha sido posible debido a la mercantilización de la subjetividad que provocó el tránsito del consumo al consumismo.

1.3 Colonialidad global del consumo y mercantilización total de la vida: el vuelco hacia el consumismo

Mercantilización de la subjetividad. Volcar toda la existencia, humana y no humana, a la producción de valores de cambio

El proceso de mercantilización de la subjetividad conlleva, a decir de Guattari (2006: 39), la construcción de “una subjetividad de naturaleza industrial, maquiánica”, esencialmente “fabricada, modelada, recibida, consumida”, mediante la diseminación de representaciones. En donde las transformaciones de la subjetividad se experimentan individual y colectivamente en la manera de percibir el mundo, de darle sentido a su experiencia, de relacionarse, de articularse o de enfrentar los diversos procesos sociales, no sólo en el trabajo, sino en todos los ámbitos de la existencia social. La configuración de la subjetividad capitalista, no es sólo una cuestión de ideas o de significaciones, sino que se materializan en una estructura de relaciones, constituye “sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo” (Guattari, 2006:41), de relacionarnos, de producir conocimiento y de construir nuestras expectativas a futuro.

Aunque hay relación entre la producción económica y la producción subjetiva, ésta no se restringe a un ámbito de la vida (el trabajo), sino que interviene en la manera como le damos sentido a nuestras percepciones, pensamientos y acciones, y a la forma como nos relacionamos en los

diversos ámbitos de la existencia social: autoridad colectiva, trabajo, sexo-género, subjetividad y “naturaleza” (Quijano, 2001). En este sentido, en la construcción de la subjetividad interviene, una modelización de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc” Guattari (2006: 42). El proceso de configuración de la subjetividad se constituye como mecanismo de control de las relaciones que dan sentido a la organización de la vida en sociedad, y se dirigen a reforzar los sistemas de producción de la subjetividad dominante colonial, capitalista y mercantilizada.

En el proceso de mercantilización de la subjetividad se identifican dos grandes etapas: la primera que corresponde al impulso del capitalismo industrial en la que la producción de mercancías conllevó una serie de transformaciones estructurales, ideológicas e institucionales, sustentadas principalmente en la mercantilización del trabajo y de la tierra y, la segunda, con el llamado proceso de “globalización” que, de acuerdo con Quijano (2011), es la culminación de la formación histórica de una estructura productiva, financiera y comercial, mediante la universalización del núcleo de la civilización capitalista: “la mercantización de todos los elementos” de la vida. La mercantilización de la subjetividad cobra mayor intensidad en la fase neoliberal de acumulación de capital, en la que se establece como prioridad la incorporación al mercado global, de todas las fuerzas productivas, lo que demanda mecanismos de control y diversas formas de dominación que permitan altos niveles de rentabilidad en la producción y el consumo.

Históricamente se establece el mercado como el mecanismo social primordial para satisfacer las necesidades, mediante la privatización y mercantilización de bienes y servicios, invadiendo ahora todos los ámbitos de la vida, incluyendo aquellos que habían estado fuera del circuito mercantil, tanto necesidades materiales, afectivas, de protección y de entendimiento, como los procesos de reproducción de la vida humana y no humana. Esto conlleva procesos de reconfiguración de la subjetividad en donde las necesidades y los satisfactores son moldeados principalmente por el mercado global, mediante diversas formas de dominación y mecanismos de control, que buscan imponer patrones de producción y consumo estandarizados a escala mundial, mediante la generación de necesidades artificiales infinitas. De esta manera, en el consumo capitalista, intervienen valores, conductas, sensibilidades y deseos que producen discursos y prácticas que legitiman nuevas formas de dominación.

A partir de estas consideraciones, revisamos el proceso histórico de mercantilización de la subjetividad, que articulada a la colonialidad del poder y de la subjetividad, permite el tránsito del consumo al consumismo. Esto con la finalidad de reflexionar sobre los mecanismos de dominación y las transformaciones estructurales que permitieron colocar al mercado capitalista como el eje que rige la acción social e individual.

La producción de valores de cambio (mercancías) se sustenta en la separación entre la producción y el consumo y se expande mediante la mercantilización de la subjetividad. Esto, en términos históricos, conllevó la articulación de dos procesos: primero, la preeminencia del mercado para satisfacer las necesidades, deseos y emociones y, segundo, la emergencia del sujeto moderno como individuo, que deriva en el desplazamiento del ser (en comunidad), al tener (individual). Lo primero conduce a la primacía de la producción de valores de cambio (mercancías) sobre la producción de valores de uso, objetos para satisfacer necesidades (Mandel, 1969) y, lo segundo, se expresa en la expansión sin precedentes de las necesidades, vinculadas a la propiedad privada y a la acumulación de bienes materiales. Esto es lo que caracteriza en términos históricos el proceso de transición del consumo al consumismo de bienes materiales e inmateriales, que signará el periodo de la colonialidad global del poder.

La producción de mercancías resulta de la hegemonía de la producción mercantil capitalista sobre la producción simple, que conlleva transformaciones estructurales en términos materiales, ideológicos e institucionales, orientadas a romper con la organización cooperativa del trabajo, la propiedad colectiva, la estructura igualitaria y la producción de medios de subsistencia de la propia comunidad (valores de uso), ya que como señala Braudel (1986: 9) “Todo lo que queda fuera del mercado no tiene sino un valor de uso, mientras que todo lo que traspasa su estrecha puerta adquiere un valor de intercambio.” Para que esto fuera posible, se requirió una sobreproducción permanente de medios de subsistencia, un “sobreproducto social” (Mandel, 1969). Este sobreproducto social constituye la base de la división social del trabajo. Dicha división, en la producción simple sólo era por sexo, y con la producción mercantil capitalista se configuran una serie de especialidades, que con el desarrollo de la técnica derivará en una división social del trabajo más compleja, que se expresa en la clasificación social de la población en lugares de mando y obediencia según criterios de “clase”, edad, sexo, antes de la modernidad-colonialidad (hasta el siglo XV) y de “raza”, clase, sexo-género, desde el inicio de la colonialidad-modernidad (en el siglo XVI), también esta división del trabajo es lo que genera la separación del campo y la ciudad.

Asegurar la sobreproducción permanente requirió aumentar la productividad del trabajo, mediante el desarrollo científico y tecnológico, de manera que permitiera el sostenimiento de las personas que no participan directamente en la producción de víveres. Esto implica que, “a una parte de la sociedad se le presenta la posibilidad de abandonar el trabajo productivo, de disfrutar de ocios a expensas de la otra parte de la sociedad” (Mandel, 1969: 39), que una clase viva a expensas de otra. Esto se manifiesta en el sobretrabajo de unos y la acumulación de la sobreproducción social por parte de otros, lo que conlleva la explotación de un sector de la población. Este proceso demandó que el sobreproducto se convirtiera en propiedad privada y la conformación de clases poseedoras⁹.

La transición a la producción mercantil capitalista y la especialización laboral individual, deriva en transformaciones estructurales fundamentales. La generación de bienes deja de destinarse al bien colectivo y la organización cooperativa se desestructura, para generar una clase dominante (Mandel, 1969: 30)¹⁰. En el proceso, hay quienes se separan de la comunidad y producen para satisfacer tanto sus necesidades como las demandas del mercado. Posteriormente se va dando una separación más tajante entre quienes producen valores de uso y quienes producen sólo mercancías destinadas al mercado capitalista (valores de cambio) y “[l]o que en principio es voluntario e intermitente, pasa luego a ser obligatorio y regular, mediante la aplicación de la fuerza, es decir, la organización del Estado (Mandel, 1969: 40). Ya que la economía de mercado en su fase superior capitalista, requiere del Estado para su expansión (Braudel, 1986)

Otro aspecto central en este proceso es que:

“En la producción de valores de uso se identifica producción con producto, trabajo con productos de trabajo, mientras que en la producción de mercancías esta unidad se rompe, ya que el productor de mercancías no vive ya directamente de los productos de su propio trabajo, sólo puede subsistir a condición de deshacerse de estos productos, vive exclusivamente de su trabajo.” (Mandel, 1969: 54).

De esa manera, la sobreproducción permanente posibilitó el intercambio permanente y el desarrollo de mercados locales y de relaciones comerciales, donde se presenta la apropiación por

⁹ Al principio el sobretrabajo no pagado se realizaba en favor del Estado, del Templo o del Noble (Mandel, 1969: 32), con el tránsito a la economía de mercado capitalista y específicamente a la economía capitalista el sobretrabajo no pagado es apropiado por el capitalista.

¹⁰ Estas reflexiones derivan de los valiosos aportes teóricos e históricos del marxismo, cuyo enfoque tiene un fuerte énfasis en lo económico, estableciendo que las relaciones sociales dependen del control-propiedad de los medios de producción, mientras que desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder la clasificación social de la población, en la modernidad-colonialidad capitalista, responde a criterios que articulan “raza”/sexo.género/clase.

una parte de la sociedad, de la sobreproducción social generada por otra parte de esta misma sociedad. Esto conlleva que haya intercambios desiguales, es decir, relaciones de explotación, que son asumidos por la dominación de unos sobre otros, configurando complejas relaciones de poder. Cuando se fueron ampliando los mercados, de acuerdo con Mandel (1969), esto implicó cierto pillaje (plusvalía), por parte de mercaderes que realizaban los intercambios. Para facilitar los intercambios se requirió de la invención del dinero que agilizó los intercambios, permitió la expansión de la economía de mercado y la proliferación de ciudades (Braudel, 1986)

El uso de monedas permitió la apropiación de la plusvalía bajo la forma de dinero, por la venta de mercancías, en esta transición, lo importante ya no es la circulación de mercancías, sino la circulación del dinero para generar plusvalía, constituyendo la base de la economía capitalista. Además, “el gran mercader no utiliza sólo capitales: recurre al crédito, al dinero de los demás” (Braudel, 1986: 21).

Como señalamos líneas arriba el capitalismo requirió de la configuración del Estado para su expansión, estableciendo y manteniendo jerarquías sociales y articulando lo económico a las demás esferas de la vida. Braudel establece que “como privilegio de una minoría, el capitalismo es impensable sin la complicidad activa de la sociedad. Constituye forzosamente una realidad de orden social, una realidad de orden político e incluso una realidad de civilización”, concluye que, “[e]l capitalismo sólo triunfa cuando se identifica con el Estado, cuando es el Estado.” (Braudel, 1986: 27)

No obstante, desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder la dominación es anterior a la explotación, ya que el control de la subjetividad, del imaginario y del conocimiento, es decisivo en “la trayectoria histórica de la producción de sentido” (Quijano, 2001: 5), en donde las relaciones de poder definen la clasificación de la gente, por raza/sexo-género/clase, inciden, en la organización del trabajo, la distribución de los recursos y de los productos y, configuran el imaginario, el conocimiento y la intersubjetividad colectiva, para asignar lugares de mando y obediencia.

El Estado se configuró como mecanismo de institucionalización de diversas formas de dominación y de diferenciación jerárquica de la sociedad, en favor del mercado. Pierre Clastres¹¹ señala que:

¹¹ Las contribuciones de Pierre Clastres (1978), en el campo de la antropología, derivan de sus trabajos etnográficos en Sudamérica entre los Guayaki, los Chulupí, los Yanomami y los Tupí-Guaraní. Reflexiona sobre el espacio de lo político en sociedades no-estatales, alejadas de las visiones eurocéntricas, que toman la experiencia europea como universal y determinada por el esquema evolucionista. Además, conciben los

“La relación política de poder precede y fundamenta la relación económica de explotación. Antes de que sea económica, la alienación es política, el poder es anterior al trabajo, lo económico es una derivación de lo político, el surgimiento del Estado determina la aparición de las clases” (Clastres, 1978: 4).

Esta es una lectura diferente a la del marxismo. Se identifica que el espacio de lo político en las sociedades primitivas no-estatales implicaba la existencia de un poder sociopolítico basado en “una lógica radicalmente divergente de aquella que subyace a lo político-estatal” (NAyA, 1997). Para éste autor las sociedades sin Estado, como las sociedades primitivas son “sociedades contra el Estado” (Clastres, 1978: 165), y su especificidad política radica en que impide la emergencia de la división social, que conlleva la aparición de dominadores y dominados. Lo político no-estatal refiere a la sociedad como totalidad, como comunidad autónoma, independiente e indivisible (NAyA, 1997). Esto es fundamental para entender la disputas de diversos pueblos que luchan por su autonomía.

De tal manera que en las sociedades no-estatales el poder que se ejerce “no implica un sector social que, en posición de Estado, imponga la dominación sobre el resto de la sociedad: el poder es ejercido aquí por todo el cuerpo social hacia todo el cuerpo social”. Cuando señala que se trata de sociedades contra el Estado no se refiere a que lo hayan experimentado y no deseen repetir la experiencia, sino, a que las sociedades no-estatales están en contra del surgimiento de desigualdades sociales (NAyA, 1997). Clastres señala que en estas comunidades “la práctica del parentesco establece un límite que impide la estructuración de una diferenciación social fuerte”, esto impide la posibilidad estructural del monopolio de la coerción física. Esto permite entender las tensiones que se generan en comunidades en donde se busca la construcción de autoridad colectiva y socialización del poder, pero está presente la forma estatal como forma hegemónica de ejercicio del poder.

En este contexto “el monopolio legítimo de la coerción física resultaría una consecuencia directa de la conflagración bélica [...] el conflicto externo y la búsqueda de dominación entre comunidades constituye el ámbito más apto para que se generen las condiciones que requiere la aparición del Estado”. Debido a que: 1) se trata de un espacio no regulado por la práctica del parentesco, y 2) el conflicto y la conquista ponen en juego el monopolio de la fuerza física, que define en su

procesos históricos, vinculados a las formas de organización social como el tránsito de formas simples a otras más complejas, en donde el Estado se presenta como la forma superior de organización social.

especificidad a la práctica estatal, sustentada en relaciones de dominación y desigualdad social, configurando así una nueva sociedad (NAyA, 1997: 7).

Sin embargo, para que la organización de esa nueva sociedad perdure, es necesario que el predominio político-militar de la comunidad dominante encuentre alguna forma de expresión simbólica, que permita la legitimación de este nuevo orden. Es necesario asignar sentido a la nueva situación social, ya que la creación social de representaciones compartidas que dan cuenta del *statu quo*, dan legitimidad a la posición de la comunidad dominante. En este proceso, la legitimidad conferida al nuevo orden implicará la "naturalización" de la práctica estatal, de la existencia de relaciones de dominación (NAyA, 1997: 9). "Y habiendo sido legitimado, ese orden ya no necesitará sostenerse exclusiva y permanentemente en el ejercicio de la violencia física". La comunidad dominante se apropia de tributos, en especie o en fuerza de trabajo, de las comunidades dominadas. Esto hace posible disponer de una concentración de recursos y consolidar aún más su posición y legitimidad social, mediante la ostentación de su riqueza y también a través de tareas redistributivas, religiosas o de protección militar, que otorgan ciertos beneficios a las comunidades subordinadas.

Lo importante de esta reflexión es dar cuenta de que la dominación que al principio se logra por la fuerza, en el proceso de dominación se legitima mediante mecanismos de reproducción de relaciones materiales y simbólicas que le dan sentido a ciertas prácticas, para que ya no sea necesario recurrir exclusivamente a la fuerza y, el uso recurrente de estas prácticas conlleva un proceso de naturalización de las mismas, que acaba por asumir la condición tanto de los dominantes como de los dominados. Así, la práctica estatal se va incorporando "al universo simbólico de la comunidad" (NAyA, 1997: 11).

En suma, el proceso de separación del trabajo y sus productos como medio para satisfacer las necesidades de supervivencia, generó las condiciones para intensificar la producción, estimular el sobretrabajo y legitimar la explotación, haciendo posible el control del trabajo, mediante la diferenciación jerárquica de la sociedad, fundada en formas de dominación que permitieron el desplazamiento del ser (en comunidad), al tener (individual). Asimismo, la transformación de la propiedad colectiva de la tierra en propiedad privada y la transformación del trabajo colectivo en trabajo individual, convirtieron a la tierra y al trabajo en mercancías. En este proceso el Estado se configura como mecanismo de institucionalización de diversas formas de dominación y de diferenciación jerárquica de la sociedad, legitimando el uso de la fuerza en favor del mercado y

salvaguardando la propiedad privada. Estas transiciones fueron centrales para la mercantilización de la subjetividad, ya que la economía de mercado requiere para su expansión de la práctica estatal, es decir, de relaciones de poder que distribuyan roles materiales y simbólicos entre dominantes y dominados, que establezcan y consoliden las desigualdades sociales, y sobre todo que garanticen las condiciones para la acumulación y la apropiación privada de la riqueza, mediante el impulso constante y creciente de la producción y el consumo.

Consumo de masas, segmentación y exclusión social. La generación artificial de necesidades para la reproducción y acumulación de capital

Marx abordó el tema del consumo a partir de su crítica radical al capitalismo del siglo XIX en Gran Bretaña (Marx, 1982: 6), centra el análisis en el proceso de producción de mercancías para la acumulación de capital, lo que le permite desnaturalizar los mecanismos de la dominación y la explotación capitalista. Para Marx el consumo es el proceso en el que la mercancía deja de ser valor de cambio y se realiza como valor de uso, como objeto inmediato de consumo, que otorga su servicio como satisfactor de una necesidad. Marx señala que al mismo tiempo:

“el valor de uso de la mercancía no es más, en realidad, que activación del valor de cambio que está en proceso [...] Ello sólo es posible, empero, en la medida en que el trabajo consume la mercancía, apareciendo su consumo mismo como objetivación del trabajo y por tanto como acto que pone valor.” (Marx, 2008: 275-276)

A Marx el consumo le interesa en tanto que permite sustentar el proceso de producción capitalista, puesto que el fin último es la generación de valor y la extracción de plusvalía, para la reinversión de capital, que permita su acumulación constante y creciente. Hace énfasis en el consumo de la fuerza de trabajo en el proceso productivo, en donde se genera un nuevo valor, mayor que el que el comprador de la fuerza de trabajo ha pagado al vendedor, por lo que señala: “el artilugio, finalmente ha dado resultado. El *dinero* se ha transformado en capital” (Marx, 1982, t. I, vol. I: 235).

Ese nuevo valor se materializa mediante la realización de la mercancía, es decir, mediante el consumo de ésta, ya que “[a]l llegar al sitio en que desempeña funciones de valor de uso, la mercancía sale de la órbita del cambio y entra en la órbita del consumo” donde servirá de medio de vida o medio de producción”. Puesto que para Marx en la producción de mercancías hay dos ciclos: “El ciclo M – D – M [mercancía-dinero-mercancía] arranca del polo de una mercancía y se

cierra con el polo de otra mercancía, que sale de la circulación y entra en la órbita del consumo. Su fin último es, por tanto, el consumo, la satisfacción de necesidades, o, dicho en otros términos, el “valor de uso”. “Por el contrario, el ciclo D – M – D’ [dinero-mercancía-dinero incrementado] arranca del polo del dinero para retornar por último al mismo polo. Su motivo propulsor y su finalidad determinante es, por tanto, el propio valor de cambio” (Marx, 1982: 183). En el análisis marxista el consumo se circunscribe al proceso económico, específicamente al proceso de producción de mercancías y de los bienes fundamentales que aseguran la renovación de la fuerza de trabajo, única generadora de valor y plusvalía para la reproducción del sistema.

Desde inicios del siglo XX diversos autores preocupados por la dinámica depredadora del sistema capitalista alertaban de las posibles consecuencias que se vislumbraban, ante las amenazas del progreso asociado al desarrollo tecnológico y, que se ponen de manifiesto un siglo después. En el *Libro de los Pasajes*, escrito entre 1927 y 1940, Walter Benjamin (2005), alerta sobre el auge del capitalismo financiero, el florecimiento de la especulación, la explotación de la naturaleza y de los humanos, la reorganización del tiempo, del espacio y de las relaciones sociales en función del mercado, el predominio de la moda y la transformación de todo en mercancías. En 1928 Benjamin, en su libro *Sentido único* hacía una crítica a la “explotación de la naturaleza”, denunciando la idea de dominación de la naturaleza como un discurso “imperialista” y proponía una nueva definición de la técnica como “control de las relaciones entre la naturaleza y la humanidad”. Esto lo llevó a criticar la actitud destructiva de la sociedad burguesa en su relación con la naturaleza y a proponer la revolución como el “freno de emergencia” de esta evolución histórica que conduce a la catástrofe (Löwy, 2011: 77-78). Benjamin rechaza las doctrinas del progreso inevitable y propone como alternativa las utopías de un futuro diferente, evocando a “una sociedad sin “clases”, democrática e igualitaria, con formas de comunismo primitivo que significaban una verdadera «conmoción al concepto de autoridad»”. Esto no implica un regreso al pasado prehistórico sino de revalorar a las sociedades donde hay una mayor armonía entre los humanos y la naturaleza, como en “las sociedades matriarcales del pasado, en las que la naturaleza era percibida como una madre generosa” (Löwy, 2011:79-80). Benjamin es enfático en la necesidad de tener respeto por la tierra, señalaba que de lo contrario se llegaría “al punto de recibir solo a través del robo los dones de la naturaleza” advirtiendo que “su suelo se empobrecerá y la tierra dará malas cosechas” (Löwy, 2011:77). En sus reflexiones Benjamín hace una crítica no sólo al capitalismo, sino a los fundamentos de la modernidad, como la separación

sujeto/objeto, aspectos que han estado presentes en las demandas y luchas de diversos pueblos originarios de América Latina.

Otros autores han analizado los cambios generados en la sociedad a partir del incremento en el consumo de mercancías, haciendo énfasis en diferentes procesos que caracterizan y dan cuenta de la complejidad de la llamada “sociedad de consumo” que se fue configurando. Herbert Marcuse en su trabajo *El hombre unidimensional*, publicado en 1964 critica el capitalismo americano, como una “sociedad cerrada” (Marcuse, 1993: 7) que “disciplina e integra todas las dimensiones de existencia, privada o pública”, en donde “la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo” y “la productividad se convierte en destrucción” a escala planetaria, acompañada del despilfarro. Marcuse señala que “[l]a publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia programada” son elementos de los costos de producción (Marcuse, 1993: 80), en tanto que hay una incansable utilización de la técnica y de la ciencia para incrementar el consumo, sustentado en la generación de necesidades, deseos y en el placer inmediato, lo que ha llevado a la mercantilización y homogenización de la cultura, en donde la imaginación se reduce a su carácter científico, racional, que obstaculiza cualquier posibilidad de crítica.

Este proceso que busca orientar la acción social a la producción y consumo de mercancías Guy Debord lo denominó en 1967 *“La sociedad del espectáculo”*, en donde el espectáculo constituye el núcleo central de la actividad social. Refiere que “la mercancía ha llegado a la *ocupación total* de la vida social” en sus diferentes formas “información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante”. Señala que el mundo se expresa a través de las mercancías, y que “el espectáculo es el capital” (Debord, 1967: 9-24), el mundo de las mercancía que invade y domina todo lo vivido, en donde se identifican los bienes con las mercancías, en un proceso de banalización (acumulación de mercancías), que conlleva una especie de montaje, donde se exhibe sólo una parte de la realidad, la económica, mediante una técnica, un lenguaje y el control de toda la vida social, el trabajo y el tiempo transformado por la industria, el territorio, en el que se busca suprimir las distancias geográficas, reducir los espacios libres de mercancías, reorganizar, separar y reagrupar según las demanda de producción y consumo de mercancías (Debord, 1967: 102-104). Debord está denunciando desde entonces el proceso de mercantilización total de la vida.

En las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre los procesos de consumo, las cuestiones culturales y simbólicas ocupan un lugar central, la articulación entre lo económico y lo simbólico analizando el arte, la educación y la cultura, “los temas que ayudan a entender cómo en cada sociedad la jerarquía de los objetos de estudio, las estrategias del prestigio científico pueden ser cómplices del orden social” y para explicar el sentido que la sociedad otorga a ciertos procesos, como la diferenciación social en la educación y las posibilidades de asistencia a los museos que depende de la posición de clase (García Canclini, 1990: 3), este tipo de observaciones le permiten vincular las relaciones de poder a la cultura, considera que “el consumo es también un espacio decisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias”, haciendo énfasis en “el aspecto simbólico del consumo”, por la manera de “usar los bienes transmutándolos en signos”. En tanto que:

“las relaciones económicas entre las clases son fundamentales, pero siempre en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural” (Canclini, 1990: 6)

En un proceso en que “son indisociables lo económico y lo simbólico, la fuerza y el sentido” (Canclini, 1990: 6), en donde interviene toda una estructura de relaciones, no sólo de producción, vinculadas a prácticas culturales, a relaciones de poder, que inciden en los procesos de reproducción social. Ya que, “la estructura global del mercado simbólico configura las diferencias de gustos entre las clases”. Con el concepto de “habitus” Bourdieu reflexiona sobre “el proceso por el que lo social se interioriza en los individuos”, considera que si el poder de la publicidad y los mensajes políticos logran insertarse en las prácticas de los sujetos, es porque el poder simbólico se asienta en las relaciones de sentido, no conscientes, que se organizan en el *habitus* generado por “las estructuras objetivas” que generan a su vez las prácticas individuales. El *habitus* incide en el consumo del individuo y de las clases, en “aquello que van a sentir como necesario” (García Canclini, 1990: 15-16). En esta estructuración de la vida intervienen la hegemonía, que se constituye:

“no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento

del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable” (García Canclini,1990: 16).

En este contexto el consumo es un proceso constitutivo y constituyente que estratifica a la sociedad reforzando las desigualdades sociales, genera una diversificación de productos de diverso costo, para sectores populares y otros de precios extremadamente caros, ya que el objetivo es alcanzar la máxima cantidad de consumidores y crear nuevas pautas de consumo, esto permite crear y expandir las expectativas democráticas de que todos tienen derecho a los productos del mercado.

Asimismo, se estimula el consumo presentándolo como un ámbito independiente configurado “por lugares y tiempos dedicados a prácticas que son concebidas como contrapuestas a las del trabajo y separadas de ellas”. La cotidianidad se organiza como una alternancia “entre tiempos de trabajo y tiempos de consumo, a los que les corresponden lugares diferentes”. En este proceso de separación entre producción y consumo, en muchas ocasiones median enormes distancias, por ello es necesario el papel de la publicidad y la comercialización de las mercancías “para construir en torno al producto un universo de significados que lo vuelva en efecto «consumible», es, decir; que sea significativo para el consumidor” (Sassatelli, 2012: 15-18). Otro aspecto que se involucra en el proceso de mercantilización es “la creciente connotación lúdica y espectacular” de la experiencia de comprar (Sassatelli, 2012: 28), esto se vincula a un tipo de hedonismo que se desarrolla en el consumidor moderno, que ya no se limita a cubrir las necesidades del cuerpo, sino que “se define esencialmente por el placer de la imaginación, lo cual lo relaciona, entonces, con la capacidad de manejar emociones”, en donde cobra importancia tanto la novedad como el “impulso insaciable”. Esto implica que se desarrolla una “concepción moderna del placer”, que se concentra en “la capacidad de contemplar objetos y manipular sus significados” (Sassatelli, 2012: 36-37). Este hedonismo se desarrolla desde antes del siglo XVI, gran parte de las mercancías que determinan el crecimiento de la demanda son “bienes que se muestran por primera vez en el mercado europeo, mercancías no necesarias, bienes de lujo (especias, drogas, perfumes, sustancias colorantes, seda, piedras preciosas) y, desde fines del siglo XVI, azúcar, café, té, cacao. Estos bienes “que van más allá de lo necesario” permiten incentivar el comercio, la producción y el desarrollo de la industria moderna” (Sassatelli, 2012: 42-43). En el consumo interviene una “multiplicidad de significados, imágenes, prácticas, instituciones e identidades”, es “el resultado de prácticas situadas reunidas en contextos específicos (culturas publicitarias, grupos consumistas,

espacios comerciales, etc.)”, en donde es central la “[l]a seductora imagen del consumidor como una persona libre y autónoma” (Sassatelli, 2012: 247-249). No obstante, podemos señalar que la significación, que se da a los bienes, depende del contexto en el que se materializa el consumo y donde intervienen relaciones sociales, relaciones de poder, que mediante discursos y prácticas imponen una manera de significar, de darle sentido a la experiencia de consumo de determinados objetos.

Con la producción en serie, que se impulsa desde inicios del siglo XX, se desarrolla lo que para algunos autores se considera “una sociedad o una cultura de consumo” (Bauman, 2000, García Canclini, 1995, Yúdice, 2002). Si bien todas las sociedades han producido y consumido bienes, lo que distingue a esta sociedad de las anteriores, es que antes sus integrantes “se dedicaron principalmente a la producción”, mientras que la sociedad del consumo “impone a sus miembros (otra vez, *principalmente*) la obligación de ser consumidores” (Bauman, 2000: 44, énfasis en el original), es decir, que es primordial que desempeñen el papel de consumidores. Así, el consumo, no la producción, “constituye el modo básico de actividad en nuestra sociedad” (Davidson, 1992 citado por Yúdice, 2002), puesto que, era necesario: 1) en términos materiales, ampliar la demanda para la realización (venta y reinversión de capital) de todas las mercancías que la capacidad productiva del mercado capitalista estaba impulsando y, 2) en términos simbólicos, legitimar al sistema capitalista, a partir de un imaginario que vincula la satisfacción material al bienestar individual.

No obstante, señala Veraza (2008) que no debemos ver al consumo como una esfera separada de la producción, propone hablar de “la subsunción real del consumo bajo el capital” concepto totalmente diferente y hasta opuesto a los de “sociedad de consumo”, “sociedad posindustrial”, “capitalismo del desperdicio”, porque la subsunción real del consumo “centra la explicación del capitalismo en la explotación de plusvalor a la clase obrera y en la reproducción de esta explotación y su ley de desarrollo: la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia”. Esto es lo que explica la necesidad de consumir y producir cada vez más mercancías, de acuerdo a las necesidades crecientes del capital. Así, “el sometimiento de la producción se extiende hasta incluir orgánicamente a la esfera del consumo” (Veraza, 2008: 94), que está sometido o subordinado al proceso de trabajo y que conlleva un conjunto de sometimientos: sociales, políticos, culturales y de la vida cotidiana.

Este proceso de transición a una sociedad de consumo “significó múltiples y profundos cambios”, la sociabilidad contemporánea y los sistemas de valores se transformaron para adaptarse al mundo del consumo, entre ellos, los ritmos de la actividad, puesto que “la satisfacción del consumidor debería ser instantánea [...] esa satisfacción debería terminar en el preciso momento en que concluyera el tiempo necesario para el consumo” (Bauman, 2000: 46). Esto con la finalidad de dinamizar e incrementar de manera constante las necesidades de consumo. Otro aspecto singular que marca los cambios en esta sociedad del consumo se refiere a la forma en que se integra o excluye a las personas al nuevo orden, adjudicándoles roles materiales y simbólicos. Con el desarrollo tecnológico la productividad y la generación de bienes de consumo se incrementa, mientras que los empleos disminuyen, lo que conlleva que amplios sectores de la población, que en un principio podían participar de las nuevas dinámicas de consumo, más tarde fueran expulsadas.

Al principio se entendía el consumo como “...*el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos*” (García Canclini, 1995: 42-43, énfasis en el original), en donde se imponía ante todo una racionalidad económica, asumiendo que las manifestaciones culturales habían sido sometidas a los valores que “dinamizan” el mercado y la moda. Posteriormente los análisis se fueron haciendo más complejos, en tanto que, en el consumo interviene una “racionalidad sociopolítica interactiva”, ya que “[c]onsumir es participar en un escenario de disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo”, pero sobre todo por la forma crecientemente desigual de distribuirlo (García Canclini, 1995: 44).

El consumo más que un acto económico articula también relaciones políticas y culturales en la medida en que incide en la configuración de identidades, en donde intervienen relaciones de poder, puesto que, en el acceso a bienes materiales o simbólicos, sea como compra de mercancías o como intercambios recíprocos o solidarios, intervienen actos políticos y aspectos simbólicos, que configuran relaciones materiales y simbólicas, puesto que el consumo no es un acto individual, pasivo, sino una actividad eminentemente social, dinámica.

Es importante señalar que en la fase de maduración del capitalismo industrial, el consumo se pudo legitimar, ya que se vinculó a la idea de integración. El consumo de masas se enlazó a la idea de ciudadanía y a las instituciones que lo sustentan. La ciudadanía como forma de integración a la sociedad capitalista, ocultando las relaciones de poder que intervienen en la inclusión o exclusión de crecientes sectores de la población, en las dinámicas de los sectores dominantes de la

economía. Se asume que la economía y el mercado capitalista tienen su propia dinámica, lo que demanda la creación de instituciones y la intervención del Estado, para equilibrar la relación entre el mercado y la sociedad. Con ello el acceso y consumo de bienes proporcionados por el Estado refuerza la idea de ciudadanía, legitimando su intervención, mediante estrategias y políticas de inclusión-exclusión, en las que intervienen formas de gestión del poder que inciden en el acceso a bienes de consumo, que mantienen la desigualdad estructural.

Esta relación entre consumo y ciudadanía se articula fuertemente a la idea de democracia, en la que todos tienen derecho a acceder a los productos del mercado, asumiendo que las condiciones de acceso son iguales para todos. En este proceso “interviene la extensión de las instituciones disciplinarias más allá del Estado [...] a través del espectáculo, el estilo y el consumo” (Yúdice, 2002: 206). Los medios masivos de comunicación y el consumo se articulan para reproducir y legitimar la cultura dominante, a la vez que se reproduce la subordinación y estigmatización de determinadas formas de vida y de consumo, incidiendo en diversos aspectos de la vida, mediante la comercialización masiva de productos. Puesto que, “estas modalidades audiovisuales y masivas de organización de la cultura fueron subordinadas a criterios empresariales de lucro, así como a un ordenamiento global que desterritorializa sus contenidos y formas de consumo.” (García Canclini, 1995: 19). En tanto que “[e]sta reestructuración de las prácticas económicas y culturales conlleva la concentración de las decisiones en élites tecnológico-económicas y genera un nuevo régimen de exclusión de las mayorías incorporadas como clientes” (García Canclini, 1995: 25).

No obstante, como señala el mismo García Canclini: “ser ciudadano no tiene que ver sólo con los derechos reconocidos por los aparatos estatales a quienes nacieron en un territorio, sino también con las prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia y hacen sentir diferentes a quienes poseen una misma lengua, semejantes formas de organizarse y satisfacer sus necesidades” (García Canclini, 1995: 19). Esto plantea retos para resistir y revertir la mercantilización de la subjetividad y de la vida, lo que explica “la obstinación del sujeto humano que resiste valerosamente los embates constantes de la cosificación” (Bauman, 2017: 36). Este señalamiento de Bauman es fundamental para el análisis del consumo puesto que, la cosificación conlleva, en esta sociedad de consumo, sustituir, desechar, no sólo objetos sino también personas, normalizando estas prácticas de exclusión.

En suma, la fase histórica de impulso del capitalismo muestra la compleja articulación de procesos socioeconómicos y culturales que hacen seductor el consumo material, siempre vinculado a lo

simbólico, en donde los individuos intervienen en el proceso de consumo y a la vez son intervenidos por el sistema de representaciones, el tiempo y el lugar donde se práctica. El sujeto moderno aparentemente decide sobre su futuro, un futuro que vincula el bienestar y la felicidad a la acumulación material, en donde el consumo se relaciona con las nociones de igualdad y libertad, que se logran con el trabajo y la competencia, a partir de una supuesta democratización del consumo y del consumo mimético, es decir copiando las pautas culturales y de consumo de sectores dominantes. No obstante, esto no sería posible sin la colonialidad del poder que mediante la colonialidad de la subjetividad y del imaginario, desvaloriza, niega y deslegitima otras formas de vida y de consumo material y simbólico.

En este punto es importante reflexionar sobre la complejidad en el análisis del consumo, puesto que en la llamada “sociedad de consumo” se van configurando nuevas formas de sociabilidad, que articulan lo material y lo simbólico a nuevas formas de producción y distribución de la riqueza, naturalizando y legitimando procesos histórico-estructurales que reproducen relaciones de poder que jerarquizan, en términos de raza/sexo-género/clase, a amplios sectores de la población, deslegitimando una diversidad de formas de reproducción social. El consumo más que un proceso económico, se configura como un fenómeno político-cultural, de relaciones sociales, relaciones de poder, que inciden en formas diferenciadas de distribución de la riqueza en la sociedad capitalista. Además, afirma la clasificación jerárquica de la población, a partir del acceso y consumo de bienes materiales y simbólicos. En donde las mercancías se configuran como el principal organizador de las relaciones sociales (el trabajo, la producción, la distribución, los servicios, el consumo). Esto articulado estructuralmente a la colonialidad del poder y de la subjetividad, en donde el consumo se configura como un proceso central en la reorganización de la vida en sociedad, impulsando el tránsito del consumo al consumismo.

Consumismo: núcleo central de la colonialidad global. La mercantilización total de la vida

La fase de despliegue del capitalismo a escala global conllevó, a decir de Quijano, un “proceso de completa reconfiguración de la colonialidad global del poder, del patrón de poder hegemónico en el planeta” (Quijano, 2012: 50), que se caracteriza por “la aceleración y profundización de una tendencia de reconcentración del control del poder”. En este proceso, la idea del Desarrollo fue,

sobre todo en el debate latinoamericano, el concepto clave de un discurso político asociado a un proyecto de desconcentración y redistribución relativas del control del capital industrial, en la nueva geografía que se configuraba al término de la Segunda Guerra Mundial (Quijano, 2012: 46-47). Este proceso se caracterizó principalmente por tres tendencias en el plano de las relaciones capital-trabajo: a) la vinculación del capital industrial con la revolución científico-tecnológica, que permitió la reducción de las necesidades de fuerza de trabajo viva generando un proceso de desempleo estructural; b) la posibilidad de ampliar el margen de acumulación especulativa, que permitió la dominación progresiva de la financiarización estructural configurando un nuevo capital industrial/financiero y, c) el despliegue de “un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad, del imaginario, de todo el horizonte de sentido histórico específico de la colonial/modernidad/eurocentrada”, con lo que se abandonan las promesas de la “racionalidad moderna” (libertad, igualdad, fraternidad) y se genera un cambio en la perspectiva ético/política, que se orienta hacia la aceleración de los procesos de acumulación de capital, la destrucción de la Madre tierra, la mercantilización total de la subjetividad y de la vida, el productivismo y el consumismo.

En síntesis la colonialidad global del poder es un proceso histórico signado por el desempleo estructural, la financiarización del capital y la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, elementos que contribuyen a explicar cómo el capitalismo financiero trata de generar ganancias a través de la especulación, de la cooptación de los estados-naciones y de la articulación de la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad. Con esto, se busca inducir a la población a consumir aunque no tenga dinero, para experimentar satisfacciones efímeras. Se impone principalmente el consumo mercantil capitalista como proyecto de sociedad, por encima de cualquier consideración ética, política, ecológica-ambiental y de justicia social.

En este proceso de colonialidad global del poder como señala Mejía (2014), “el consumismo se ha transformado en núcleo central de la mundialización y expresa en toda su magnitud la actual reestructuración de la sociedad y las nuevas formas de colonialidad de la población” (Mejía, 2014: 31). Puesto que “el capitalismo ya no puede reproducir masivamente fuerza de trabajo asalariado aunque el sistema sigue expandiéndose bajo otras formas: pequeña producción mercantil, relaciones para-esclavistas, servidumbre y hasta formas comunales” (Mejía, 2014: 31). El consumismo se ha configurado como el proyecto social homogeneizador de la colonialidad global-neoliberal. Partiendo de que la sociedad global no puede incluir más a sus miembros como

productores asalariados, no puede controlarlos por medio de relaciones asalariadas, por ello su incorporación opera esencialmente en términos de la dominación de la subjetividad de las poblaciones, que permita la expansión de la mercantilización total de la vida sustentada en el consumismo. El consumo capitalista se concibe como el proyecto de sociedad por excelencia, como la forma de integrarse al sistema de producción de riqueza, en la búsqueda de identidad, reconocimiento e integración social.

Se gestan nuevas formas de ciudadanía privatizadas, “el consumismo redefine la práctica de la ciudadanía, la privatiza e individualiza al socavar sus tendencias públicas y de responsabilidad frente a la colectividad” (Mejía, 2014: 32), como resultado del debilitamiento del Estado-nación. Otro aspecto es que la colonialidad global es un proyecto donde prima el miedo y la inseguridad, generados por el individualismo llevado al extremo. Se crean formas de interacción donde los otros son considerados obstáculos o recursos para lograr fines personales. Se fortalece el “egocentrismo” en el que el horizonte se limita al interés personal. “Predomina el cinismo, el ventajismo individual, el afán de lucro” (Mejía, 2014: 36). Esto crea una profunda desconfianza frente al otro, promueve la rivalidad, el miedo a quedar desempleado, a ser violentado, discriminado o preso. El temor incide en la vida social, disminuyendo la capacidad de organización y de colaboración, propiciando el desvanecimiento de los vínculos sociales fundados en la solidaridad, la reciprocidad, los intereses colectivos y el sentido de comunidad, que son desplazados por la mercantilización, el consumo y el individualismo.

En este contexto, en las ciudades, los centros de consumo se presentan como espacios seguros, ordenados urbanísticamente y libres de la marginalidad social, separados con fronteras protegidas, con muros y vigilancia, brindando una sensación de seguridad, que permite contrarrestar la amenaza de riesgos. En estos centros se dan procesos de “concurrency individual”, que rompen con formas de comunicación y no permiten establecer vínculos con los demás. La sociedad se constituye en función del acto de comprar que se vincula a la idea de libertad y felicidad, promoviendo el consumo exacerbado. El consumo no se dirige a satisfacer alguna necesidad, sino a satisfacer el deseo de comprar, ya que, su realización se percibe como signo de satisfacción personal. Esto genera un proceso de control de la subjetividad permitiendo la dominación de los individuos al identificar “el consumo como experiencia emocional” (Mejía, 2014: 33), propiciando la colonialidad del imaginario que facilita la mercantilización de la vida

social, en tanto que, la acción común se reduce al consumismo, mediante interacciones individualizadas que no permiten crear comunidad y exacerbando el individualismo y la competencia.

Hay que advertir que se generan formas de exclusión de quienes no pueden acceder al consumo en los grandes centros comerciales, aunque en el discurso estos espacios parecen integrar a diversos sectores, ofrecen la posibilidad de relacionar individuos socialmente diferentes (por sexo, raza y clase), en aparentes condiciones de igualdad que provee el mercado. Sin embargo, la clasificación de la población se desplaza hacia la capacidad de ingreso y de crédito, que permitan la integración a la sociedad globalizada, mediante el consumismo. Así, quienes no pueden acceder al consumo en estos centros se considera que es por otras condiciones sociales como pobreza, falta de capacitación o de oportunidades, aunque quienes se encuentran en estas condiciones coinciden con las formas de clasificación social vinculadas al sexo, la raza y la clase.

En este proceso “[l]a colonialidad del consumismo impulsa prácticas racionales de control emocional individual, minimiza el proveer y recibir sentimientos de los demás, racionaliza la existencia de la vida privada e íntima del sujeto” (Mejía, 2014: 36), dicta los patrones de conducta individual y orienta sobre lo que se debe comprar para ser feliz y tener éxito, integrando al circuito mercantil las emociones y los sentimientos. El individualismo no quiere decir que las personas se aislen o que vivan separados de los otros, sino que los individuos establecen mínimas relaciones, emociones y necesidades afectivas con los otros, según su propio control, cálculo y su interés práctico. Se trata de un proceso en el que la privatización y la racionalización de la vida íntima conlleva la destrucción de relaciones de afectividad y confianza, disfuncionales para la sociedad consumista.

Se incrementan los espacios de consumo, proliferan los centros comerciales, los complejos turísticos, grandes proyectos corporativos articulados al capital global, cuantiosas inversiones privadas nacionales y globales atraídas por la revaloración del mercado de suelo urbano y las altas rentas que generan. Se configuran “nuevos arreglos institucionales de la ciudad y la adopción de formas inéditas en la gestión urbana” orientadas a favorecer al mercado y la participación de agentes privados. En donde los actores fundamentales son: empresas inversionistas, desarrolladores inmobiliarios y unidades minoristas que ofrecen productos y servicios (los llamados *retailers*). Esta dinámica genera “procesos de desplazamiento y segregación urbana debido a sus efectos sociales diferenciadores y excluyentes-gentrificación” como resultado de “un

capitalismo rentista extremadamente depredador en la ciudad impulsado por la adquisición lucrativa del suelo que realizan las empresas, lo que acentúa los conflictos sociales” (Gasca, 2017: 11). Esto conlleva amplios procesos de reorganización espacial y del capital en las ciudades, en donde:

“Las áreas centrales de muchas ciudades, en sus propios ritmos e intensidades, van adquiriendo mayor relevancia desde tres vertientes: primero, como ámbito para movilizar capital financiero-inmobiliario a partir de inversiones orientadas a la redensificación, reciclamiento y edificación a mayor intensidad en proyectos residenciales, comerciales y de servicios; segundo como hábitat y espacio de trabajo revalorado y resignificado que atrae la llegada de empresas y residentes de mayores ingresos, así como empleados del sector terciario, y, finalmente como lugar que tiende a reposicionar sus recursos patrimoniales históricos y culturales lo que permite configurar nuevos circuitos y lugares en la oferta de ocio, turismo, entretenimiento y, en general, actividades, eventos y espectáculos asociados al valor simbólico de la ciudad. “ (Gasca, 2017:14)

Los Centros comerciales operan bajo economías de aglomeración, localización y escala, buscando ubicaciones estratégicas, adaptándose a determinados contextos de consumidores. En este proceso registran mayores utilidades los centros comerciales, revelan las tendencias actuales y estrategias de integración del capital a partir de los esquemas de asociación entre capital comercial, financiero e inmobiliario. Asimismo, se impulsan los complejos de usos mixtos, que permiten el acceso a formas de consumo integrado (ropa, alimentos, servicios, entretenimiento, espacios de oficinas y habitación). Los centros comerciales impulsan nuevas centralidades en la ciudad, conllevan mayor segmentación y fragmentación de la ciudad, procesos de gentrificación, elitización, cambios en la estructura socio-laboral con el impacto de la tercerización económica y de la globalización, separación y dispersión de la producción y el consumo. Procesos que se impulsan mediante Encadenamientos Mercantiles Globales (EMG), que mediante redes organizadas en torno de un producto, controlan el mercado mundial y el comercio minorista, promueven la diferenciación social a partir del consumo, la producción de nuevos valores, la desvalorización objetiva y valorización subjetiva de diversos procesos y, la transformación de las prácticas y expresiones simbólicas, que propician formas emergentes de sociabilidad (Gasca, 2017).

En la fase actual de expansión del capital financiero la colonialidad de la subjetividad permea no sólo el entendimiento y la razón, sino que incide en las emociones y sensaciones, esto demanda reflexionar sobre el proceso que vincula la colonialidad de la subjetividad y el consumo capitalista, retomando algunas reflexiones de Adrián Scribano (2009: 142), quien plantea la importancia de observar sociológicamente y poner a discusión “algunas prácticas sociales que cuarteen la reproductibilidad de la sociedad capitalista”, para ello propone “una sociología de los cuerpos y las emociones”, puesto que, la fase actual “de constitución de las formas sociales de dominación se caracterizan por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales”, partiendo de reconocer la vinculación entre las estructuras del sistema capitalista, en su fase de expansión imperial neocolonial en sistemas dependientes, y la configuración de formas de convivencia y sensibilidades asociadas, que han propiciado la mercantilización de la vida .

Desde la perspectiva de Scribano el capitalismo se ha transformado en una gran máquina depredadora de energía, especialmente la corporal, transformada, mediante la configuración y redefinición de sus mecanismos de “soportabilidad social” y los dispositivos de regulación de las sensaciones, a la vez que se constituye como “un gran aparato represivo internacional”. Puesto que, el sistema capitalista requiere: 1) garantizar a largo plazo las condiciones de su reproducción a escala sistémica, por ello la concentración monopólica del capital se constituye como un aparato extractivo de aire, agua, tierra, diversidad biológica y de energía en todas sus variantes, desde petróleo hasta la energía corporal socialmente disponible y consumible; 2) la producción y control de dispositivos de regulación de las expectativas que permitan evitar el conflicto social, mediante mecanismos de “soportabilidad social” y dispositivos de regulación de las sensaciones y, 3) la militarización del planeta, ya que para mantener el equilibrio entre el aparato extractivo y los dispositivos de regulación de las sensaciones se requiere un aparato represivo, disciplinar y de control mundial (Scribano, 2009: 143-144).

En este contexto, Scribano sugiere reflexionar sobre los dispositivos de regulación de las sensaciones y de las emociones, donde se construyen modos de sensibilidades, prácticas y representaciones que materializan la dominación (Scribano, 2009: 145). Señala que “Los mecanismos de soportabilidad social del sistema no actúan ni directa, ni explícitamente como “intento de control”, ni “profundamente” como procesos de persuasión focal y puntual”, sino que se van haciendo tan sofisticados que operan “casi-desapercibidamente”, a través de la costumbre, en los entramados del sentido común, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo

más “íntimo” y “único” del individuo (Scribano, 2009: 146). Esto demanda una sociología de los cuerpos y las emociones para reflexionar sobre los patrones de dominación vigentes, entre ellos los que dan fundamento al consumo capitalista exacerbado.

La categoría de “consumo mimético” propuesta por el mismo Scribano (2009), nos ayuda a reflexionar sobre el proceso de imposición de los patrones de dominación vigentes, en tanto que, desde el despliegue del capitalismo y posteriormente, con la narrativa del “Desarrollo”, responde a una lógica de imitación del consumo, de acuerdo a las pautas culturales de los sectores dominantes en los países centrales y periféricos del sistema. Entendemos el consumo mimético como una forma de consumo monocultural, que responde a los patrones de la cultura occidental, impuesta con la colonialidad del poder y de la subjetividad, que creó sujetos superiores y sujetos inferiores, jerárquicamente racializados. Esto conllevó clasificar formas de vida, de cultura y de consumo superiores e inferiores. La clasificación racializada de la población se vinculó a la clasificación por sexo-género y posteriormente por clase. Este proceso permite articular la colonialidad a la mercantilización de la subjetividad, mediante las ideas de escasez de “recursos” y necesidades infinitas de los seres humanos y, posicionando al mercado capitalista como el mecanismo más eficiente para la satisfacción de necesidades y para alcanzar el bienestar económico y social. Con esto se legitima la perspectiva economicista del pensamiento dominante, impulsando el productivismo y el consumismo, desde una visión hegemónica que busca la mercantilización total de la vida, mediante la ampliación del mercado a escala global. Configurando lo que podríamos denominar consumo colonial: mimético, capitalista y monocultural.

Esto hace necesario problematizar sobre la manera en que el proceso contemporáneo de expansión del capital a escala global, genera una nueva configuración de creencias compartidas, pero también provoca la emergencia de “prácticas intersticiales en tanto formas sociales que desmienten el régimen de verdad” (Scribano, 2015: 40). La propuesta de Scribano es analizar las prácticas intersticiales para elaborar una crítica a los dogmas del capitalismo, que han alcanzado niveles extremos.

En el proceso de mercantilización total de la vida, la colonialidad de la subjetividad y la imposición de una manera de darle sentido a la experiencia individual y social, orientada a la producción y el consumo de mercancías, las emociones se transforman también en mercancías, se compran, se

venden, se intercambian, se paga a cambio de sentir placer, pero como las emociones son algo inmaterial necesitan materializarse en productos. Esta mercadería de emociones encuentra un campo fértil en una sociedad en la que el individualismo y la racionalidad instrumental se ha llevado al extremo, en donde el individuo requiere experimentar emociones placenteras que de manera aislada y entregado sólo a la racionalidad medios-fines, no es posible. A los objetos se les otorga un significado emocional-sensorial, en un proceso en el que “los commodities producen emociones” y “las emociones se convierten en commodities”, es decir, “emociones y objetos se coproducen mutuamente” (Illouz, 2019: 14).

Este tipo de mercancías que conlleva el consumo de emociones, como los espectáculos, el turismo y otros productos, en donde lo que se vende es una experiencia, permiten al capital recuperar sus niveles de ganancia, ya que cada vez requiere que el ciclo entre producción y consumo sea casi inmediato, puesto que, las mercancías que se sustentan en la producción de emociones, tienen una obsolescencia inmediata: una vez que el individuo las ha experimentado, buscará nuevas y más emociones, en donde el proceso de consumo es muy reducido. En tanto que, el capitalismo requiere de la reducción del tiempo de rotación del capital, mediante la aceleración de procesos, impulsando formas de consumo que reducen la fase de distribución, comercialización y consumo, para la realización del capital y su reinversión en un ciclo incesante que permita su acumulación (Harvey, 2020: 54).

Se plantea que en las interrelaciones existentes entre el cuerpo (donde se materializa la conflictividad, las acciones colectivas y las fantasías sociales), las emociones (percepciones y sensaciones, que contribuyen a la construcción de sensibilidades) y las narraciones es posible identificar los “dispositivos de regulación de las sensaciones” y los mecanismos de “soportabilidad social”, los cuales operan de modo casi naturalizado y desapercibido, a través del sentido común y las costumbres. Dichos dispositivos y mecanismos se enmarcan en la “política de los cuerpos y las emociones”, cuya finalidad es la reproducción sistémica de la sociedad normalizada, en el “disfrute inmediato” que permite la intensificación del consumo (Duperré, 2016: 146).

El “disfrute inmediato” constituye un eje central en la generación de las diversas formas de normalización. De ahí que defina al disfrute inmediato como “el dispositivo por el cual se actualizan las diversas y múltiples maneras de generar sucedáneos, reemplazos, satisfactores a través del consumo en tanto mecanismo de disminución de ansiedades.” Así “[l]a conexión entre

consumo, disfrute, objetos adquiere la estructura procedimental de las adicciones” (Scribano, 2015: 46).

El tránsito del consumo al consumismo conllevó superar la producción de bienes duraderos por bienes de consumo inmediato, que generen el incremento constante y sostenido del consumo, esto se logra mediante la producción de artículos que se rompan, se deterioren o dejen de funcionar, que se vuelvan obsoletos o simplemente que desaparezcan. Ya que “si el capital produjera productos duraderos, el capitalismo ya hubiese muerto”, por ello “la economía capitalista implica una obsolescencia inmediata de absolutamente todo”, artículos de disfrute inmediato con los que “se experimenta de manera inmediata y también desaparece de forma instantánea” (Harvey, 2020: 54-55). Por ello la economía capitalista se orienta cada vez más a generar artículos que permitan el consumo de experiencias y que desaparezcan.

Esto se evidencia en las nuevas formas de consumo material y simbólico en las que se inscribe lo que Harvey denomina la “economía Netflix” (Harvey, 2020: 55), mediante la generación de mercancías que generan mucho valor, que poseen una capacidad de comercialización y distribución a escala global, cuyo consumo involucra a millones de personas de diversos países y sectores sociales y que en un lapso corto de tiempo concluye, se trata de un consumo inmediato en el que se compra y se venden experiencias, sensaciones de gusto, placer, relajación. Otro ejemplo es el turismo, ampliamente analizado por Illouz (2019), que ha tenido un despliegue impresionante en los últimos cuarenta años, con todo lo que conlleva, el desarrollo de infraestructura, transportes, comunicaciones, servicios (hoteles, restaurantes) y espectáculos, en donde lo que se vende es una experiencia, que una vez que se vende y concluye, desaparece, generando la necesidad de nuevos consumos. Esto conlleva incrementar el consumo, contaminación, generación de desechos, destrucción de sitios, desestructuración de comunidades y depredación de ecosistemas. Así, la generación de experiencias, sensaciones de felicidad, de gozo y relajación, que se podían generar mediante la socialización, el intercambio, el compartir emociones y sensaciones, sin mediación del mercado capitalista y el dinero, se sustituye por el consumo principalmente individual, o a lo más en familia, puesto que demanda una inversión importante de capital.

Las sociedades son intervenidas por el “consumo compensatorio”, que es promovido también por las políticas públicas tendientes a incentivar la adquisición de bienes y servicios, esto se puede identificar por ejemplo en las políticas de “combate a la pobreza”, con el objetivo de mitigar la

conflictividad emergente de la tensión entre capital y trabajo, “desalentar los procesos de protesta social” (Scribano, 2015: 84) y garantizar la gobernabilidad. Así, la construcción de nuevas formas de socializar, vivenciar y sentir se orienta al disfrute que genera el consumo, toda vez que por medio de éste se busca hacer más soportable la explotación, la desigualdad y la exclusión, que con el individualismo llevado al extremo permite acentuar la indiferencia y la resignación. De este modo, el consumo compensatorio cumple tres funciones centrales: tornar aceptable la aguda política de depredación, favorecer la reproducción de la desigualdad y consagrar el disfrute inmediato (Duperré, 2016: 148). Con esto se articula una forma de consumo intensivo que garantiza la reproducción del capital y consolida la colonialidad del poder, mediante la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad.

El capitalismo, en tanto civilización de la desigualdad, es en esencia explotador y depredador. Acosta (2017) retoma a Bolívar Echeverría, para enfatizar que el sistema capitalista “vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida, ese proceso se ha llevado a tal extremo, que la reproducción del capital solo puede darse en la medida en que destruya igual a los seres humanos que a la Naturaleza”. Esto ha llevado a “transformar recursos renovables en no renovables” (Acosta, 2017: 1), como resultado del excesivo extractivismo y los desequilibrios ecológico-ambientales generados.

Asimismo, hay estudios (Klein, 2001) que revelan las consecuencias de la globalización del consumismo en donde “la desigualdad económica se ensancha y las oportunidades culturales se estrechan”, donde el trabajo y la tecnología han generado enormes ganancias para un reducido sector de inversionistas transnacionales y miseria para amplios sectores de la población mundial. Estas desigualdades sustentadas, entre otros procesos, en la configuración de una red mundial de marcas que busca imponer la producción y consumo, mediante la construcción de una cultura global, que invaden todos los espacios con publicidad. A través del marketing el poder de las marcas y sus logos, “por la fuerza de su ubicuidad, se han convertido en lo más parecido que tenemos a un idioma internacional, y se los reconoce y comprende en muchos idiomas”. Grandes corporaciones que por su presencia en múltiples países mediante fusiones, franquicias, adquieren poder económico y político, constituyendo “un gobierno planetario de facto” (Klein, 2001: 18), con capacidad para contener a quienes se oponen a su expansión. Marcas internacionales que sustentan su competencia en la sobreexplotación de sus trabajadores y el saqueo a la “naturaleza”, sin consideraciones éticas, sociales o ecológicas.

Esto a su vez va generando conciencia en diversos sectores, que muestran su oposición a las corporaciones y marcas transnacionales (como Nike, Shell, Wal-Mart, McDonald's, Microsoft, Disney, Starbucks, Monsanto, etcétera.), denunciando sus prácticas laborales, la sobre explotación de personas y ecosistemas, la generación de desechos tóxicos, la crueldad con los animales, lo invasivo de la mercadotecnia que se extiende a todo el mundo. Se van conformando grupos que se organizan en redes de “militancia mundial”, contra la dominación y explotación de estas grandes empresas (Klein, 2001: 14-19). De igual manera se denuncian prácticas de sobreexplotación de la “naturaleza”, que representan negocios rentables para la gran empresa privada, que incide en las políticas de diferentes países, suprimiendo regulaciones o haciéndolas más laxas para operar o apropiándose de grandes extensiones de territorio, “[b]osques comunales de todo el mundo están siendo convertidos en reservas y viveros forestales privatizados para que sus propietarios puedan recaudar lo que se conoce como «créditos de carbono»” (Klein, 2015:18), esto requiere de la complicidad del Estado y la instrumentación de medidas represivas contra quienes se oponen a los grandes proyectos capitalistas. Asimismo, con los desastres están surgiendo nuevos negocios para las compañías de seguros y promotores inmobiliarios y demás sectores que buscan mercantilizar todos los espacios de vida.

Con estos procesos, se rompe el equilibrio interno de la “naturaleza”, despojándola de su capacidad de regeneración. Así, en la lógica del productivismo y el consumismo no sólo se acumulan desperdicios, sino que se desperdician “recursos” (Acosta, 2017, Schuldt, 2013). En una dinámica en la que “las reglas del mercado permiten extraer los recursos de una región, consumirlos en otra y evacuar los desechos en una tercera” (Taibo, 2019: 176), en la que los países donde se consumen son los únicos beneficiados y, exhibiendo sus modos de vida como promesa futura para el resto de la población, propiciando cada vez mayores niveles de consumo. Esto se ejemplifica con el caso de “los habitantes del Norte opulento, la quinta parte de la población total, consumen nueve veces más energía que los del Sur” y Estados Unidos, que “con un 4 por ciento de la población mundial, consume... un 25 por ciento de la energía” (Taibo, 2019: 12).

El creciente derroche de productos y gastos exagerados que generan grandes cantidades desperdicio de recursos materiales y de energía son indignantes en “un mundo globalizado, en el que coexisten la abundancia exagerada con la escasez extrema, la riqueza inconmensurable con la pobreza abyecta” (Schuldt, 2013: 9), entre los productos que más se desperdician están los alimentos, mientras que el número de personas que padecen hambre y desnutrición en el mundo

aumenta. La FAO estima que “un tercio de los alimentos producidos para el consumo humano se pierde o se desperdicia a nivel mundial, lo que equivale a aproximadamente 1300 millones de toneladas por año” (FAO, 2020), mientras que “820 millones de personas sigue pasando hambre en el mundo cada día” (FAO, 2019: V). Esto representa un desperdicio de recursos (tierra, agua, energía, suelo, semillas e insumos) para su producción y distribución, que aumenta las emisiones de gases de efecto invernadero. La pérdida de alimentos se presenta a lo largo de la cadena de suministros (producción y recolección agrícola, almacenamiento, transporte, comercio, consumo en el hogar o servicios de alimentos), derivado de concebir a los alimentos como mercancías antes que como satisfactores de necesidades, lo que conlleva la separar la producción y el consumo, incrementar las distancias geográficas y privilegiar la producción de valores de cambio sobre los valores de uso. Asimismo la tendencia creciente en la generación de basura es otra problemática, ya que se calcula que “la basura que producen las personas de los países de altos ingresos equivale a 1,4 kilos por día; los de medianos ingresos, 800 gramos/día y los de bajos ingresos, 600 gramos/día” (Schuldt, 2013: 30).

Esto demanda la construcción de “nuevas formas de convivencia humana y con la naturaleza” (Schuldt, 2013: 9, énfasis en el original), que conlleve no sólo la reducción y reestructuración del consumo, sino otras formas de entenderlo y de significarlo. Por tanto, “la superación de la civilización del desperdicio, es también la superación de la civilización de la desigualdad, de la explotación y de la destrucción” (Acosta, 2017: 10). Es necesaria la construcción de formas alternativas de consumo, a partir de otras formas de relacionalidad que busquen transformar la realidad a la que nos ha llevado el consumismo, asumiendo posturas ético-políticas y de respeto a la diversidad de formas de reproducción de la vida, desde racionalidades solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra, alternativas que se orienten a un consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural.

Este proceso de colonialidad del consumo muestra todas sus facetas en un proceso vital: el consumo alimentario en el que históricamente se han usado los alimentos como instrumento de dominación y como mercancía antes que como satisfactor de necesidades como se muestra en la siguiente sección.

1.4 Tendencias contemporáneas de la colonialidad del consumo alimentario en América Latina

Desde inicios del siglo XXI, la masiva adquisición de tierras en los países periféricos, entre ellos los de la región latinoamericana, donde destacan Argentina, Brasil y Colombia, por parte de Estados y empresas extranjeras, está propiciando un “cambio sistémico”, en el sentido de que está incidiendo, desde el ámbito económico, en la reconfiguración de las relaciones sociales y de las relaciones de poder, en todos los ámbitos de la existencia social. Esto se evidencia principalmente en el sector rural (campesino e indígena), que, después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido objeto del discurso del Progreso-Desarrollo, con el que se legitiman diversas intervenciones, como la Revolución Verde, que en la época actual tiene continuidad con el impulso de los agronegocios a gran escala. Este sector experimenta transformaciones radicales en los territorios y en las formas propias de vida, que han generado desestructuración de los sistemas de producción y consumo locales, degradación de los ecosistemas y desintegración de las comunidades.

El nuevo mercado global de tierras. Globalización del patrón de acumulación por despojo y desplazamientos forzados

El proceso masivo de adquisiciones de tierras, que ha configurado un nuevo mercado global de tierras a partir del siglo XXI, tiene como consecuencia dos procesos: la expansión del patrón de acumulación por despojo a escala mundial y el incremento de desplazamientos forzados de población. Esto es posible mediante el proceso de reconfiguración y disciplinamiento del Estado al servicio de élites económicas y políticas, nacionales y extranjeras, propiciando el despojo y los desplazamientos, en donde el fenómeno de los desplazamientos internos es preocupante. Estos procesos se acompañan del impulso de los agronegocios, la especulación de la tierra y los proyectos extractivistas, que afectan principalmente a los sectores rurales (campesinos e indígenas). Esto incide en la configuración de una geopolítica alimentaria que permite la culminación de la colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos, la desestructuración de comunidades y territorios además y la hiperdegradación de ecosistemas (tierra, agua, flora, fauna).

La adquisición de tierras por parte de Estados y empresas extranjeras es un proceso que inició desde el siglo XVI en gran parte del mundo; sin embargo, como señala Sassen (2015), en 2006 se registra un cambio importante por el aumento del volumen y la expansión geográfica de las

adquisiciones extranjeras, así como por la diversidad de los compradores (empresas, Estados, asociaciones y fondos de inversión). Según estimaciones, entre 2006 y 2011, Estados y empresas adquirieron más de 200 millones de hectáreas de tierra en otros países”, gran parte de esas tierras está en África y América Latina. El cuadro 1 presenta un comparativo de la competencia entre países, dando cuenta del dinamismo en las adquisiciones en el mismo año (2019) en diferentes meses.

Cuadro 1. Principales países de origen de los inversionistas a nivel mundial, hectáreas adquiridas. Mayo y octubre de 2019

País	Número de hectáreas (15 de mayo de 2019)	País	Número de hectáreas (10 de octubre de 2019)
USA	13,603,102	China	16,980,764
China	11,994,619	USA	16,513,802
Canada	10,721,225	Canada	10,559,404
UK	7,873,588	UK	8,007,549
Malaysia	5,871,589	Switzerland	7,030,237
Spain	4,659,786	Russian Fed	6,781,914
South Korea	4,640,627	Malaysia	6,227,745
Brazil	4,589,712	Japan	5,709,213
India	4,094,279	Spain	4,664,536
Switzerland	3,917,221	Spouth Korea	4,601,288
Total	71,965,748	Total	87,076,452

Fuente: <https://landmatrix.org/charts/web-of-transnational-deals/>

Este proceso, a decir de Sassen, da cuenta de “un cambio sistémico”, marcado por la creciente demanda de cultivos industriales, principalmente para biocombustibles, como la palma y la caña de azúcar, y por la creciente demanda de tierras para el cultivo de alimentos, debido al incremento de los precios globales de los alimentos en la década de 2000, haciendo de la tierra una inversión deseable, no sólo para la producción y extracción de bienes naturales, sino también para la especulación, ya que representa el acceso a una amplia gama de mercancías: alimentos, cultivos industriales, metales, minerales, bosques y agua. Lo que ha estimulado “la formación de un vasto mercado global de tierras” (Sassen, 2015: 95). Esto, porque desde 2006 había indicios de la crisis financiera que estallaría en 2008, lo que motivó a los inversionistas a proteger sus capitales mediante la adquisición masiva de tierras.

La adquisición de tierras agrícolas por parte de inversionistas extranjeros, en países periféricos no es un fenómeno nuevo, ya que entre 1940-1975, se impulsó un proceso histórico-estructural de subordinación excluyente del sector rural y de “control de tierra”, en donde la producción de alimentos se articula al régimen de acumulación que se configura en la segunda posguerra, en tanto que el impulso y despliegue de la industria se sustenta en el dominio y la explotación de los campesinos que son incorporados al modelo de “desarrollo” como productores de materias primas y alimentos, pero excluidos de sus beneficios (Rubio, 2001: 31). Este proceso que tuvo continuidad de 1975-1990, periodo en el que se difunden los “contratos de producción” en los que hay un dominio de las relaciones de financiamiento y de comercialización, puesto que se otorga algún tipo de financiamiento al productor a cambio del compromiso de entrega de la cosecha, estos contratos se llevan a cabo principalmente por parte de empresas de capital extranjero que controlan el mercado, mediante la imposición de patrones de producción y dinámicas de exportación (Stamatis, 1993: 61-62). Desde 1990, con la aplicación del consenso capitalista neoliberal, el despliegue del mercado global y el dominio del capital financiero, se desarrolla también la agroindustria exportadora, este proceso y sus consecuencias son analizadas por Blanca Rubio para el caso de México, pero ayuda a ilustrar lo que sucedió en otros países de la región latinoamericana, con diferentes tiempos y modalidades, según sus especificidades, mostrando las características del despliegue del capitalismo en esta etapa histórica, en tanto que:

“la producción alimentaria nacional decae, emerge un tipo de producción muy rentable, comandada por la agroindustria exportadora. Producción de lujo para exportación o para clases de elevados ingresos. Grandes empresas agropecuarias vinculadas a las agroindustrias exportadoras producen flores, frutas y hortalizas con tecnología de punta y una combinación de formas flexibles de organización de la fuerza de trabajo con precarización de la fuerza laboral” (Rubio, 2001: 19).

Se configura una fuerte polarización productiva “con el declive de la producción de alimentos básicos para el mercado nacional, la integración de una reducida élite de productores y la exclusión de una amplia masa de campesinos y empresarios pequeños y medianos” (Rubio, 2001: 19). Con la apertura comercial la agroindustria utiliza los productos del campo como insumos industriales, e importan bienes extranjeros presionando a la baja el precio interno para abaratar sus costos, provocando que la producción de granos básicos pierda estabilidad y tienda a decrecer. Esto tiene como consecuencia que se fortalece la subordinación, avanza la exclusión y declina la

producción obligando a importar mayores cantidades de alimentos (Rubio, 2001: 18). De manera paralela, también en la década de 1990 se impulsa la producción intensiva y extensiva con el uso de paquetes tecnológicos, agroquímicos, transgénicos y el impulso de monocultivos que sustentan los agronegocios.

A inicios del siglo XXI con el incremento de los precios internacionales de los productos primarios, el llamado “*boom de los commodities*”, los países latinoamericanos experimentaron un proceso de crecimiento económico. Esto coincide con el cuestionamiento al consenso neoliberal y a las formas tradicionales de representación política, que genera intensas movilizaciones sociales y protestas, propiciando la emergencia en diversos países de la región de los llamados “gobiernos progresistas” de izquierda o centroizquierda, que se caracterizaron porque combinaron políticas económicas heterodoxas con la ampliación del gasto social y la inclusión a través del consumo. En esta fase de gobiernos progresistas que se extiende hasta 2015-2016 (Svampa, 2019), se hace énfasis en las ventajas comparativas de la exportación de materias primas, impulsando un proceso económico de extracción a gran escala, en tanto que:

“Todos los gobiernos latinoamericanos sin excepción habilitaron el retorno en fuerza de una visión productivista del desarrollo, y buscaron negar o escamotear las discusiones acerca de las implicancias (impactos, consecuencias, daños) del modelo extractivo exportador. Más aun, de modo deliberado multiplicaron los grandes emprendimientos mineros y las megarrepresas, al tiempo que ampliaron la frontera petrolera y agraria, esta última a través de monocultivos como la soja, los biocombustibles y la palma africana” (Svampa, 2019: 11-12).

En este contexto se generan diversos conflictos, cuestionamientos y contradicciones en las políticas de estos gobiernos, inscritos en la narrativa del “desarrollo”, que negaban o minimizaban las desigualdades económicas, sociales, ambientales y territoriales que se estaban generando. Esto revela un proceso de neoextractivismo, que rememora los orígenes del extractivismo durante la conquista y colonización de América Latina por Europa, pero que esta vez adquiriría nuevas dimensiones en términos materiales y subjetivos, tanto por la cantidad y escala de los nuevos proyectos, como por la emergencia de amplias resistencias sociales frente al despojo, por la presión que la dinámica de acumulación del capital ejerce sobre los bienes naturales (tierra, territorios y ecosistemas) y las comunidades, con el incremento de la violencia (Svampa, 2019).

Esto se manifiesta en que desde inicios del siglo XXI se va configurando un mercado global de tierras cuyo destino es abastecer la demanda del mercado mundial de metales, minerales y productos agrícolas que garanticen alta rentabilidad. Para ello se requiere el control de vastos territorios, sus “recursos” y sus productos. Este mercado global de tierras, además de demandar el desarrollo de infraestructura de servicios, por parte de los Estados, para hacer más atractivas las ventas y adquisiciones, también presiona para modificar o crear leyes que permitan la enajenación privada de tierras, como las de uso o propiedad colectiva. Lo que deriva, entre otras cosas, en un proceso de mercantilización de la tierra a escala global, que facilita la financiarización de esta mercancía y propicia la especulación, lo que estimula el acaparamiento de grandes extensiones por parte de extranjeros o de élites locales, permitidas y promovidas por los Estados, que actúan por presiones o sobornos.

Lo anterior conlleva múltiples desplazamientos negociados o forzados en diversos poblados, principalmente desplazamientos internos, ya sea por la alta cotización de las tierras, obligando a sus pobladores a vender, aún contra su voluntad, o a salir huyendo por la presión de grupos armados que buscan el control de sus territorios, sea para la extracción de bienes naturales o para el cultivo de productos de alto valor en el mercado global. Otro factor que presiona los desplazamientos deriva de la sobreexplotación a la que ha sido sometida la tierra, quedando, cuando menos erosionada, sino es que, con altos niveles de toxicidad, en los suelos, en el agua y en el aire, lo que afecta la salud de todos los seres vivos (Chacón, 2019). Todo eso conlleva la erosión de amplias regiones a escala global, por la pérdida de nutrientes y de la diversidad en la flora y la fauna que también son desplazadas. Ya que en pocos años las tierras se agotan, como se ha visto “en zonas más antiguas de plantaciones en América Central, el Caribe y partes de África” (Sassen, 2015: 97).

En consecuencia, se generan procesos que amenazan la vida por la devastación de múltiples sectores de economías tradicionales, la desintegración y/o expulsión de comunidades o pueblos enteros, y la transformación de los territorios. Lo preocupante es, como señala Sassen (2015), que “esta trayectoria ha pasado a ser la norma, independientemente de quien está comprando tierra y donde [...] pueden ser empresas o individuos, nacionales o extranjeros”, lo que conlleva que millones de pequeños agricultores sean expulsados de sus tierras, generando hambre, desnutrición en regiones donde no se padecía, además de la imposición de patrones de producción y consumo, ya que los monocultivos, destinados a la exportación, desplazan la

producción, distribución y consumo de alimentos locales, que también representaban una forma de vida y una fuente de ingreso para los pequeños productores.

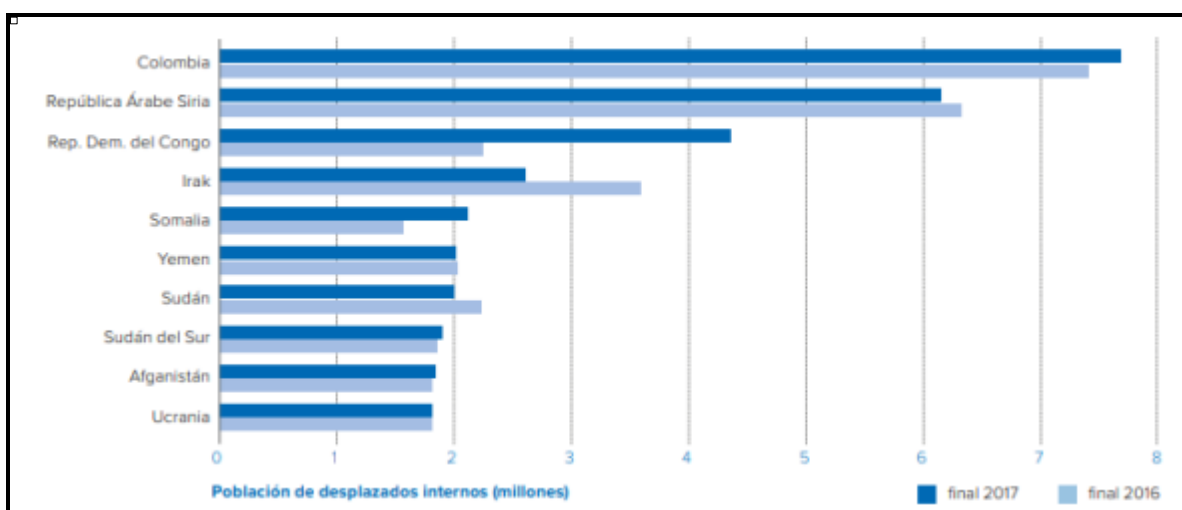
En este contexto, se va configurando un patrón de acumulación por despojo, que se expresa en la creciente concentración de riqueza y poder en élites y corporaciones cada vez más reducidas, contrastando con el grave incremento de desigualdad, marginalidad y pobreza de amplios sectores de la población mundial. Una parte importante de este patrón de acumulación por despojo se ha sustentado en grandes proyectos extractivistas y agroindustriales orientados al monocultivo de productos lícitos e ilícitos, para satisfacer los requerimientos del mercado mundial. Esto demanda disponer de grandes extensiones de territorio, que cuenten con las riquezas naturales codiciadas y tierra fértil, para la producción agrícola y ganadera de manera intensiva y extensiva.

Todo esto como resultado de la culminación del proceso de globalización del patrón de poder capitalista moderno-colonial, mismo que creó las condiciones para la libre circulación del capital y de mercancías a escala mundial, facilitando, la especulación, la concentración de riqueza y el monopolio de tierras y bienes naturales. Para ello, ha sido necesario contar con Estados supeditados a los intereses de élites locales y globales, articulados a los mandatos de organismo financieros globales, que demandan la creación de normas e instituciones, que garanticen las condiciones para la inversión privada y la acumulación de capital, por encima del bienestar de la población y del mantenimiento de ecosistemas saludables.

En consecuencia, los procesos de despojo y degradación de los ecosistemas generan tanto migraciones entre países y regiones geográficas, como desplazamientos internos forzados, obligando a millones de personas a abandonar sus hogares, contra su voluntad. De acuerdo con datos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en 2015 el número de desplazados alcanzó una cifra record de “65.3 millones de personas, es decir uno de cada 113 seres humanos, se desplazó de sus hogares debido al conflicto y la persecución”, de estos, “40.8 millones son desplazados internos, personas que se han visto forzadas a huir de sus casas, pero que no han cruzado las fronteras de sus países”. El país que registran mayor número de desplazados en 2015 es Colombia con 6.9 millones de personas, de un total de 48 millones, por arriba de países en guerra, como Siria, con 6.6 millones de personas, Afganistán con 2.7 millones, e Irak con 4.4 millones (ACNUR, 2016).

Para 2017 la cifra llega a 68.5 millones de desplazados a nivel mundial, de éstos, 40 millones de personas eran “desplazadas dentro de su propio país debido a conflictos armados, violencia generalizada o violaciones de derechos humanos”. En este año Siria ocupa el primer lugar con 12.6 millones, y Colombia se ubica en el segundo lugar con 7.9 millones, la mayoría son desplazados internos: 7.7 millones (ACNUR, 2018: 6).

Gráfica 1. Diez principales países, según el número de desplazados internos, 2016 y 2017. Millones de personas.



Fuente: ACNUR (2018)

Esta cifra no toma en cuenta a los desplazados por enfermedades, hambrunas, catástrofes vinculadas al calentamiento global y a las adquisiciones en gran escala de tierras, sobre todo en el Sur global. Entre las principales causas de los desplazamientos se pueden señalar: 1) desastres naturales y/o provocados, como inundaciones, incendios, erosiones, sequías y sismos; 2) proyectos extractivos, desarrollistas y de urbanización, como grandes obras de infraestructura para energía eléctrica, minería, puertos, autopistas y especulación inmobiliaria y, 3) situaciones de conflicto (violencia rural y urbana) en donde intervienen tanto actores estatales como privados, policías, militares, bandas criminales, terratenientes, etcétera (Zibechi, 2019a). También están: 4) los desplazados por la dinámica del mercado global de tierras, que acapara grandes extensiones

de territorio, destinadas al impulso de agronegocios, presionando a la población a vender, rentar o abandonar sus tierras y, 5) los que deben migrar por conflictos promovidos por las superpotencias, donde la economía de guerra y la economía criminal se apropian de facto de los territorios.¹² Estos desplazamientos forzados van aumentando las zonas marginadas en las ciudades y “amplían la mano de obra barata disponible para ingresar a las filas armadas de cualquier tendencia, a economías ilícitas, a pandillas juveniles, a la delincuencia común, a las ventas ambulantes” (Espinosa, 2004: 145)

El incremento en la adquisición extranjera de tierras, altera significativamente el carácter de las economías locales, la propiedad de la tierra, las dinámicas sociales, la cultura y la autonomía alimentaria, debilitando la soberanía del Estado sobre su territorio. Estas dinámicas modifican las formas de vida y de trabajo de la población, incidiendo en la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de productos agrícolas, mediante el impulso de proyectos extractivistas y de agronegocios que, en muchos casos, merman las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades para la producción de alimentos.

Tipos de despojo y el despojo que conlleva la colonialidad del consumo alimentario

El despojo que conlleva la colonialidad del consumo alimentario es en términos materiales y subjetivos, ya que el sistema capitalista requiere resolver en términos materiales las condiciones para la reproducción y acumulación de capital y en términos subjetivos garantizar la reproducción de patrones de producción y consumo, mediante la colonialidad y mercantilización de la subjetividad y del consumo.

¹² Otro aspecto vinculado a mecanismos de desplazamiento y/o expulsión de personas, se refiere a los encarcelamientos masivos, como “una forma brutal de expulsión de excedentes de población trabajadora” (Sassen, 2015: 77). Este proceso es antiguo, los encarcelamientos masivos eran una práctica de los regímenes totalitarios y de las dictaduras, pero ahora están estrechamente vinculados a la fase actual del capitalismo, “a través del vínculo formal de delito [...] alcanzando nuevos órdenes de magnitud y diversificando sus espacios institucionales para incluir cárceles privadas con fines de lucro”, incide en campos tan diversos como “los servicios policiales, los tribunales, la supervisión en comunidad (monitoreo electrónico), la libertad condicional o bajo palabra y las casas de rehabilitación” (Sassen, 2015: 79). Las cárceles se constituyen como empresas comerciales, cuyos objetivos están lejos de considerar la rehabilitación de las personas, ya que el negocio consiste en encarcelar cada vez más gente y retenerlos por más tiempo, obteniendo recursos del Estado y forzándolos a trabajar incluso para grandes empresas.

El proceso de acumulación por despojo que explicó Marx como parte del proceso de acumulación originaria, para el impulso del capitalismo, ha mostrado ser un mecanismo de supervivencia del propio sistema, utilizado históricamente, de manera recurrente, cada vez que éste se encuentra en crisis, configurando una lógica perversa de funcionamiento, por las consecuencias que genera, ya que como señala Harvey:

“el capital, en su proceso de expansión geográfica y desplazamiento temporal que resuelve las crisis de sobreacumulación a la que es proclive, crea necesariamente un paisaje físico a su propia imagen y semejanza en un momento, para destruirlo luego. Esta es la historia de la destrucción creativa (con todas sus consecuencias sociales y ambientales negativas) inscrita en la evolución del paisaje físico y social del capitalismo.” (Harvey, 2005: 103)

Esto permite establecer, que el capitalismo es un sistema crecientemente contradictorio, con crisis cada vez más prolongadas y fases de recuperación más breves. Desde la década de 1970 el capitalismo global ha experimentado un problema crónico y duradero de sobreacumulación, esto lo obligó a buscar ajustes espacio-temporales, mediante la apertura comercial y la libre circulación de capital a escala global; sin embargo, esto ha incrementado las contradicciones, ya que:

“La sobreacumulación en un determinado sistema territorial supone un excedente de trabajo (creciente desempleo) y excedente de capital (expresado como una sobreabundancia de mercancías en el mercado que no pueden venderse sin pérdidas, como capacidad productiva inutilizada, y/o excedentes de capital dinero que carecen de oportunidades de inversión productiva y rentable). Estos excedentes pueden ser absorbidos por: (a) el desplazamiento temporal a través de las inversiones de capital en proyectos de largo plazo o gastos sociales (tales como educación e investigación), los cuales difieren hacia el futuro la entrada en circulación de los excedentes de capital actuales; (b) desplazamientos espaciales a través de la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades productivas y nuevas posibilidades de recursos y de trabajo en otros lugares; o (c) alguna combinación de (a) y (b).” (Harvey, 2005: 100-101)

Esa reasignación de los excedentes de capital y trabajo requiere la intervención de las instituciones financieras y/o estatales mediante el otorgamiento de créditos, con lo que se crea “capital ficticio” que permita trascender el consumo actual y acceder al consumo futuro, lo que conlleva incrementar la demanda del excedente de mercancías. Así, las transacciones mercantiles y

crediticias alivian los problemas de acumulación, pero sólo a corto plazo, por lo que se recurre a otros mecanismos.

El ajuste espacio-temporal, como solución a la crisis capitalista, se presenta a través del aplazamiento temporal, mediante el consumo futuro que posibilita el crédito, y la expansión geográfica, para la movilidad del capital, lo que demanda la disposición de cada vez mayores extensiones de territorio para:

“La producción del espacio, la organización de nuevas divisiones territoriales de trabajo, la apertura de nuevos y más baratos complejos de recursos, de nuevos espacios dinámicos de acumulación de capital y de penetración de relaciones sociales y arreglos institucionales capitalistas (reglas contractuales y esquemas de propiedad privada) en formaciones sociales preexistentes brindan diversos modos de absorber los excedentes de capital y trabajo existentes. Sin embargo, estas expansiones, reorganizaciones y reconstrucciones geográficas a menudo amenazan los valores fijados en un sitio que aún no han sido realizados” (Harvey, 2005: 102).

Ya que, cuando el capital se desplaza de un lugar es porque ya no cuenta con las condiciones que garanticen altas tasas de ganancia para su reproducción y acumulación, dejadondo un escenario de devastación, social, económica, política y territorial. Esta movilidad del capital a escala global ha sido posible por la financiarización de la economía, que ha implicado la transformación estructural de la relación entre la esfera de la producción y de la circulación, privilegiando al capital financiero trasnacional, en detrimento del capital productivo y de la participación activa del Estado en “la nueva economía mundial”, en los últimos treinta años (Ugarteche, 2013). Esto fomenta la concentración del ingreso en el complejo financiero bancario y en los sectores extractivos energéticos y en los agronegocios. En este contexto, se plantea que cambió la correlación de fuerzas dentro de la burguesía, los sectores productivos perdieron poder frente a las instituciones del capital financiero, lo que contribuyó a debilitar los movimientos de trabajadores, ya que facilitaron la mayor movilidad geográfica del capital. Así el periodo de acumulación por despojo se inicia con el mandato por parte de los llamados organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, de instrumentar reformas estructurales en países con altas deudas externas, buscando ampliar el espacio de realización del capital. Esto puede funcionar por las interconexiones que se han establecido en

una estructura de instituciones financieras y estatales mediante alianzas de clase en los países centrales.

Esta fase de financiarización del capitalismo global ha impulsado un proceso de competencia internacional, en múltiples regiones y dinámicas de acumulación de capital, de tal manera que, cuando hay procesos de sobreacumulación, los competidores más débiles son eliminados mediante crisis de devaluación o en confrontaciones comerciales, monetarias o militares. Así, los países centrales cuando tienen problemas de sobreacumulación buscan soluciones en otros países y regiones. Cabe agregar que, el discurso del libre comercio de mercancías, que enarbola el proceso neoliberal, no responde a una competencia libre y abierta, sino que empuja la conformación de grandes poderes monopólicos y oligopólicos para el control de la producción y el consumo, tanto de alimentos como de productos electrónicos, informáticos, farmacéuticos y energéticos, entre muchos otros. Esto deriva en procesos de concentración de riqueza en las élites y corporaciones globales y, subordinación y dependencia de amplias regiones y sectores de la población, respecto de los insumos monopolizados.

En consecuencia, se puede señalar que el proceso de acumulación basados en la depredación, el fraude y la violencia no corresponde a una “etapa originaria”, sino a una dinámica permanente y persistente de prácticas depredadoras de acumulación sustentadas en el despojo, que se expanden por todo el mundo, mediante prácticas que incluyen lo que Marx describía en el proceso de acumulación originaria, que en la fase actual del capitalismo global se rearticula en diversas regiones mediante:

“la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad– común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes ; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos.” (Harvey, 2005: 102)

Esta dinámica del capital que refieren a francos procesos de despojo, mediante la depredación, el fraude y/o el robo, en la fase actual del capitalismo global, tiene un papel fundamental el sistema crediticio y el capital financiero, a través de la destrucción sistemática de activos, mediante la inflación, la creación de fusiones y adquisiciones, el otorgamiento de créditos para elevar el endeudamiento, fraudes corporativos, la disposición de fondos de pensión, la manipulación de créditos y acciones.

A esto se suma la calificación del riesgo para las inversiones controlada por empresas calificadoras al servicio de élites y corporaciones globales, el control de los derechos de propiedad intelectual, que mediante el registro de patentes y licencias regulan el uso de materiales genéticos, semillas, y diversos productos. También la biopiratería bajo el control de grandes empresas multinacionales, que conlleva la depredación de los bienes naturales (tierra, aire, agua, bosques) y la degradación de ecosistemas, por la aplicación de métodos intensivos de producción agrícola, mediante la mercantilización total de la naturaleza, de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual de diversas comunidades, y la privatización de bienes y servicios previamente públicos, como escuelas, hospitales, servicios de seguridad, de limpieza, de agua potable, entre otros.

La mercantilización de las semillas por medio de nuevas biotecnologías, regulaciones y derechos de propiedad industrial, es otra forma de acumulación por despojo, mediante la apropiación y control de los bienes comunes. Ya que el capital busca despojar a los campesinos de sus semillas, primero mediante una solución técnica de hibridación, implementada durante la llamada Revolución Verde y actualmente mediante la ingeniería genética y las regulaciones jurídicas sobre las semillas y los derechos de propiedad intelectual (Gutiérrez y Fitting, 2016: 90). Ya que, para sus desarrolladores, las semillas son una colección de genes que pueden ser apropiados de manera privada, para transformarse en una mercancía que entra al circuito de acumulación de capital, controlando la producción, especulación, distribución, almacenamiento y consumo de alimentos. Estos procesos de despojo se intensifican con el impulso de los agronegocios.

En el tema que nos ocupa, la colonialidad del consumo alimentario, que implica la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos, intervienen dos amplios procesos histórico-estructurales: la mercantilización de la subjetividad y la colonialidad del consumo. Estos procesos se expresan en el despojo material de tierras y la desestructuración de los sistemas locales de producción y consumo en favor de grandes empresas y el despojo en términos

subjetivos mediante la colonialidad de la subjetividad que deslegitima sus formas propias de vida, de producción de conocimiento y de consumo alimentario. El despojo conlleva arrebatarles a diversos pueblos y comunidades las posibilidades materiales y subjetivas de lograr la autonomía alimentaria, política y territorial, generando dependencia alimentaria, que conlleva hambre y pobreza, como se plantea en los siguientes apartados

Los agro-negocios, amenaza a la autonomía política, territorial y alimentaria

Un aspecto central del proceso de configuración del mercado global de tierra es que, si bien, el incremento de la demanda de alimentos y de los precios de los alimentos a mediados de la década de 2000, fue lo que detonó esa fase de adquisiciones, después de 2006 la mayor parte de éstas se vinculan a los cultivos para biocombustibles (37% de la tierra adquirida), mientras que para los cultivos de alimentos se destina el 25% (Sassen, 2015: 112). Hay estudios que señalan que, en 2011, de un total de 274 millones de hectáreas adquiridas a nivel mundial, el 62% se ubican en África (169 millones de ha), 26% en Asia (72 millones de ha) y 9% en América Latina (25 millones de ha) (Sassen, 2015:114). En los datos sobre las adquisiciones se identifica cierto regionalismo geográfico y geopolítico, “una tendencia de los compradores de ciertas regiones a adquirir tierras en un conjunto determinado de regiones”, lo que podría estar vinculado a acuerdos comerciales regionales (Sassen, 2015: 115). Otros estudios identifican que la demanda de tierras selváticas está aumentando rápidamente, 258 millones de hectáreas (Molnar, 2011, citada por Sassen, 2015: 117).

En el mundo el continente africano destaca por la cantidad de concesiones de tierra para cultivo de alimentos, sin embargo lo que sucede en Etiopía, puede dar luz para entender lo que está sucediendo en otras regiones, como en América Latina, ya que, es paradójico lo que ocurre en este país, donde grandes inversores sauditas cultivan cebada, trigo y arroz, en tierras arrendadas al Estado, recibiendo exenciones de impuestos y exportando los productos de las cosechas a Arabia Saudita; mientras que “entre 2007 y 2011 el Programa Mundial de Alimentos gastó 116 millones de dólares para llevar 230,000 toneladas de alimentos a los 4.6 millones de etíopes” que padecían hambre y malnutrición (Sassen, 2015: 124).

En esta apropiación privada de grandes extensiones de tierra, uno de los propósitos principales es el impulso de los agro-negocios como práctica socioproductiva intensiva y extensiva, de productos que garanticen alta rentabilidad por su demanda en el mercado mundial. Esto atenta contra la soberanía alimentaria, como señala el Movimiento Campesino Internacional Vía Campesina, que retomaremos más adelante, quienes desde 1996 en la Cumbre Mundial de la Alimentación, plantean la necesidad de impulsar un debate y ofrecer alternativas frente a la dinámica capitalista del comercio internacional. Este Movimiento denuncia que:

“El agronegocio es asumido como una apuesta por la modernización rural que considera la agricultura como un sistema de cadenas de valor, articulando distintos actores económicos centrados en la demanda, preferencia del consumidor y la producción destinada a la exportación; generalmente subordina las necesidades más fundamentales a los requerimientos industriales.” (Erazo y Liscano, 2017: 13).

Esto ha generado conflictos en diversos países de América Latina, entre los que destacan las luchas campesinas en Argentina, Brasil y Colombia, en donde los agronegocios se han apoderado de grandes extensiones de tierra, legitimando estas acciones con el discurso del desarrollo y la modernización del campo, para continuar explotando seres humanos y bienes naturales en nombre del progreso. Ya que, la perspectiva evolucionista del pensamiento hegemónico, ubica a los campesinos e indígenas como sectores atrasados, inferiorizados históricamente, desde la conquista de América, mediante la clasificación social de la población mundial, a partir de la idea de la raza. Así, se legitima el discurso de que requieren la intervención de Estados, empresarios, inversionistas y desarrolladores (técnicos y científicos), para el aprovechamiento y explotación de los recursos y, la generación de mercancías que les permitan articularse al mercado global, mediante el impulso de empresas agrícolas. En consecuencia, en el marco de la globalización económica, “los territorios de la periferia se ven representados como simples depositarios de recursos, mano de obra o compradores, sin más opciones que supeditar su posibilidad activa en el mercado global” (Corredor, 2014: 55). Así como se expandió “la idea del desarrollo como un modelo a seguir, se desechó la idea del campo como un territorio generador de vida y bienestar para la sociedad.” (Erazo y Liscano, 2017: 15). Desde la razón instrumental se impuso un tipo de sociedad semejante a la de los países centrales, en donde las culturas que no viven como las sociedades industrializadas, son consideradas inferiores, atrasadas, que deben emprender diversas acciones para alcanzar a las naciones industrializadas, y lograr sus capacidades de

consumo (Giraldo, 2014: 89), puesto que, el incremento del consumo está estrechamente vinculado a la idea de bienestar.

Mediante procesos de despojo negociado o forzado, los campesinos e indígenas se transforman, en el mejor de los casos en rentistas y fuerza de trabajo asalariada precarizada, si no es que son insertados en estas empresas mediante trabajo de servidumbre y/o trabajo esclavo o finalmente expulsados de sus territorios. Ya que sus formas de vida se contraponen a los fines del capital, puesto que la economía campesina e indígena, cuya unidad económica es la familia y la comunidad, funciona desde una racionalidad distante de la acumulación capitalista, cuyo fin es la maximización de ganancias como única esencia del individuo. La economía campesina se orienta a la producción para el autoconsumo y la venta del excedente para cubrir otras necesidades, no puede ni quiere competir con las empresas capitalistas, ya que el vínculo con la tierra se establece desde diversos ámbitos, no sólo el económico, por ello:

“Cuando los campesinos toman decisiones en el ámbito de la producción, la comercialización, el ahorro, la inversión y el consumo, es decir, en el ámbito de la economía, lo hacen a partir de un conjunto de parámetros, reglas y supuestos propios, que no se identifican con la lógica capitalista de mercado” (Landini, 2011: 1).

Derivado de lo anterior, la racionalidad que envuelve las decisiones y acciones de campesinos e indígenas, desde la lógica del capital, carece de sentido, se consideran irracionales ya que no explotan los “recursos” de que disponen, se les estigmatiza como un obstáculo para el desarrollo. Esta mirada se sustenta en la narrativa del Progreso-desarrollo y su promesa de integración futura a la sociedad capitalista, que contribuye a legitimar el discurso de que es necesaria la intervención de desarrolladores rurales (técnicos y científicos), empresarios e inversionistas, sin considerar la lógica comunitaria y territorial que subyace en los campesinos e indígenas.

En el contexto de reconfiguración global del capital, el modelo de producción, distribución y consumo de mercancías, profundiza el proceso de colonialidad del poder, mediante la universalización de relaciones de dominación y explotación que subalternizan los saberes y prácticas, de las formas tradicionales de reproducción de la vida en diversas comunidades campesinas e indígenas. Esta subalternización parte de una visión considerada la única válida, para dar sentido a la organización de la vida en sociedad, orientada a la reproducción de capital, más que a la reproducción de la vida. En este proceso, se presenta una disputa entre una visión

capitalista que ve en el territorio una oportunidad para la especulación, explotación y obtención de ganancias y otra para la reproducción de la vida no sólo humana.

Los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés) impulsaron los agronegocios como respuesta a la crisis alimentaria que se experimentó en el mundo a principios del siglo XXI, por el alto costo de los alimentos. No obstante, se considera que los agronegocios, dan continuidad a la llamada “Revolución Verde”, modelo de agricultura establecido después de la Segunda Guerra Mundial, que “se basa en monocultivos, uso indiscriminado de plaguicidas y fertilizantes químicos importados, y en el alto consumo de agua y energía” (Martínez, 2010: 629) y la mecanización de las labores en el campo .

En 1950, se impulsa en América Latina la primera “Revolución verde”, con el objetivo de lograr la transformación de la agricultura tradicional a una agroindustria exportadora de alta “productividad”, extensiva e intensiva, con el apoyo de la ciencia y la tecnología. Esta intervención se sustentó en un discurso de desarrollo y modernidad al campo latinoamericano, con estímulos y proyectos estadounidenses – provenientes principalmente, de la Fundación Rockefeller que desde 1943 había iniciado su Programa Mexicano de Agricultura, orientado a mejorar el maíz y el trigo (Ceccon, 2008), posteriormente proyectos similares se implementaron en casi todos los países de Latinoamérica. Se basó en la selección, estudio y modificación de variedades de cultivo para mejorar su rendimiento, gracias al uso de fertilizantes, pesticidas, herbicidas y maquinaria pesada.

Esto conllevó un proceso de “estandarización agrícola y de innovación fuera de las parcelas y comunidades campesinas”, generando “una dislocación tecnológica que redujo las posibilidades de controlar los sistemas de producción a escala local, y con ello una pérdida de información sobre las interacciones entre los cultivos y su entorno ecológico”. Además “se delimitó el campo de especialización profesional” reforzando la división del trabajo “entre el científico innovador y el agricultor, ya no más criador de sus semillas, sino usuario-consumidor de las ciencias agrícolas y sus tecnologías “. Esto propició la creación de “un nuevo nicho de mercado: el circuito de comercialización de las semillas *mejoradas*” (Felicien, 2016: 22), énfasis en el original). Aumentó la producción de cereales, principalmente trigo y arroz, “en México, sede del Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT), el trigo aumentó de 700 kilos por hectárea en 1950 a 3.600 kilos por hectárea en 1976”. No obstante, el incremento de la producción no se sostuvo más

allá de la década de 1970 “debido a los graves impactos del uso de agroquímicos evidenciados principalmente en la degradación de los suelos (Sevilla P. y Holle O., 2004, citado por Felicien, 2016: 22-23).

La dinámica de modernización de la agricultura tuvo sustento en la “creación de las leyes de semillas” que permitieron “regular cómo se realizaría su producción, uso y comercialización; todo esto desde el paradigma del productivismo y estandarización de los productos agrícolas para su Industrialización”. A partir de la aplicación de la ciencia y la tecnología en la producción agrícola se establecieron “los criterios de diferenciación de las semillas: las mejoradas o certificadas del sistema formal, y las locales, criollas o atrasadas, relegadas a lo que se llamó sistema informal”. Entre 1960 y 1970 se empezaron a promover los programas de semillas en los países denominados subdesarrollados, estos programas fueron apoyados por diversas fuentes de financiamiento de las organizaciones internacionales, “se implementaron leyes de semillas en sesenta países, impulsadas por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación (Food and Agriculture Organization, FAO por sus siglas en inglés)”, con esto, se crean las condiciones “para que el sector privado asumiera y centralizara la producción y comercialización de semillas” (Felicien, 2016: 23).

En la década de 1990, se anunció una Segunda Revolución Verde o Revolución biotecnológica (Ceccon, 2008; Felicien, 2016), que impulsó:

“la revolución genética que uniría a la biotecnología con la ingeniería genética, promoviendo de esta manera transformaciones significativas en la productividad de la agricultura mundial [...]La nueva revolución verde tiene como principal aspecto la creación de organismos genéticamente modificados (OGM) mejor conocidos como transgénicos. Éstos son organismos creados en laboratorio con ciertas técnicas que consisten en la transferencia, de un organismo a otro, de un gen responsable de una determinada característica, manipulando su estructura natural y modificando así su genoma.” (Ceccon, 2008: 21)

Este proceso se legitimó mediante el uso de la ciencia y la tecnología para que el individuo dominara la naturaleza y para acceder a los beneficios que traería el progreso. Se instaura una racionalidad instrumental, medios-fines, en donde sin importar las consecuencias de los medios utilizados, el fin era lograr altas tasas de productividad agrícola. Esto se legitimó también con el discurso de que la modernización de la agricultura conseguiría un campo más productivo para

alimentar mejor a las poblaciones locales. No obstante, el aumento de la producción de alimentos no asegura una distribución global y equitativa de los mismos. Lo que permite establecer que el problema del hambre, más que una cuestión de abastecimiento, es un problema de relaciones de poder, que permiten la concentración de la riqueza en pocas manos, sobre el empobrecimiento de amplios sectores de la población.

A la imposición de patrones de producción y consumo de productos agrícolas se suma otro mecanismo de control, que son las patentes y los derechos de propiedad intelectual, ya que:

“El mercado de estas semillas transgénicas está dominado por alrededor de diez empresas trasnacionales que ejercen una hegemonía oligopólica sobre los sistemas agroalimentarios. Monsanto (EE.UU.) junto con Norvartis (Suiza), Dupont (EE.UU.), Astrazeneca (RU-HO), y Aventis (Suiza) manejan 60% del mercado de los agroquímicos, 23% del mercado de semillas y 100% del mercado de semillas transgénicas” (Felicien, 2016: 28).

Este proceso de creación de patentes y registro de derechos de propiedad articulan el control de la tierra, de lo genético y del conocimiento, mientras que “[h]ace cuatro décadas las semillas estaban casi totalmente en manos de campesinos, agricultores e instituciones públicas. Actualmente, las diez mayores empresas semilleras controlan las dos terceras partes del mercado global de semillas bajo propiedad intelectual, sean transgénicas o no” (Felicien, 2016: 30). Esto implica un proceso de despojo, por parte de las grandes corporaciones, de los recursos genéticos que se utilizan para el desarrollo de variedades transgénicas y la imposición de los derechos de propiedad intelectual sobre las semillas, a escala global.

Los modelos productivos impulsados con la llamada Revolución verde, igual que el uso de transgénicos, responden al imperativo de la productividad y la competitividad, orientada a la exportación, para el impulso del mercado mundial de alimentos, a costa de la producción tradicional, el comercio local, la degradación de los bienes naturales, la pérdida de soberanía alimentaria y la destrucción de comunidades y culturas. Esto ha provocado “la desaparición de variedades de plantas nativas y tradicionales, afectando la biodiversidad, al tiempo que ha multiplicado las plagas y enfermedades de los cultivos”, además de que erosiona, saliniza y compacta el suelo, causando también “erosión genética y cultural, además de mayor dependencia de las empresas que impulsaron el modelo” (Martínez, 2010: 629).

Derivado de lo anterior, se propicia un proceso de reconcentración de poder en grandes corporaciones transnacionales, mediante el control monopólico de tierras, recursos, tecnología y fuerza de trabajo. Estas grandes transnacionales controlan todos los sectores de la cadena de producción, distribución y consumo, anteponiendo la ganancia al bienestar de la población, debido a que:

“Estas empresas degradan la calidad del producto por la cantidad, el trabajo por el desempleo y la seguridad alimentaria por la dependencia tecnológica. No han contribuido en nada a reducir el hambre y la pobreza en el mundo, por el contrario, han favorecido la desnutrición, en particular de los niños de las regiones pobres” (Martínez, 2010: 631).

Esta situación ha llevado a que diversas organizaciones sociales a escala local y/o global se manifiesten en contra de los agronegocios y sus prácticas monopólicas y de despojo, es el caso del Movimiento Internacional Vía Campesina¹³, que desde 1996 propone luchar por la “soberanía alimentaria” para enfrentar la “seguridad alimentaria” que promueven los organismos internacionales que apuestan al mercado, las multinacionales y las tecnologías para alimentar a los pueblos (Zibechi, 2020). Vía Campesina reúne a millones de campesinos, agricultores pequeños y medianos, sin tierra, jóvenes y mujeres rurales, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas de todo el mundo, quienes establecen que el movimiento ha sido construido:

“sobre un fuerte sentido de unidad, la solidaridad entre estos grupos, que defiende la agricultura campesina por la soberanía alimentaria como una forma de promover la justicia social y dignidad y se opone a los agronegocios que destruyen las relaciones sociales y la naturaleza.” (Vía Campesina, 2017).

Vía Campesina, desde una visión global de la problemática alimentaria, pugna por la recuperación de la Soberanía Alimentaria, que define como “el DERECHO de los pueblos, de sus Países o Uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin dumping frente a países terceros”. Esto incluye:

- priorizar la producción agrícola local para alimentar a la población, el acceso de los/as campesinos/as y de los sin tierra a la tierra, al agua, a las semillas y al crédito. De ahí la

¹³ “Vía Campesina cuenta con 164 organizaciones locales y nacionales en 73 países de África, Asia, Europa y América. En total representa a unos 200 millones de agricultores. Se trata de un movimiento político, autónomo, plural, multicultural, en su demanda de justicia social a la vez que se mantiene independiente de cualquier partido político, de cualquier tipo de afiliación económica o de otro tipo” (Vía Campesina, 2017)

necesidad de reformas agrarias, de la lucha contra los OGM (Organismos Genéticamente modificados), para el libre acceso a las semillas, y de mantener el agua en su calidad de bien público que se reparta de una forma sostenible.

- el derecho de los campesinos a producir alimentos y el derecho de los consumidores a poder decidir lo que quieren consumir y, cómo y quién se lo produce.
- el derecho de los Países a protegerse de las importaciones agrícolas y alimentarias demasiado baratas.
- unos precios agrícolas ligados a los costes de producción: es posible siempre que los Países o las Uniones tengan el derecho de gravar con impuestos las importaciones demasiado baratas, que se comprometan a favor de una producción campesina sostenible y que controlen la producción en el mercado interior para evitar unos excedentes estructurales.
- la participación de los pueblos en la definición de política agraria.
- el reconocimiento de los derechos de las campesinas que desempeñan un papel esencial en la producción agrícola y en la alimentación. (Vía Campesina, 2003).

Vía Campesina ha ido profundizando el concepto de “soberanía alimentaria” tomando en cuenta las realidades de las luchas de sus movimientos por conservar su autonomía y recuperar su poder para decidir sus propios sistemas alimentarios y productivos.

Es en este sentido que en esta revisión ponemos en cuestión si podemos seguir planteando sólo la soberanía alimentaria, en el ámbito nacional, como el objetivo a alcanzar, o debemos considerar las autonomías alimentarias en espacios locales y regionales, en tanto que se evidencia el disciplinamiento del Estado en favor de élites económicas y políticas, al servicio del “Bloque Imperial Mundial” (Quijano, 2000), que reorganizan la dinámica de acumulación capitalista (Estados del “centro” del sistema mundial y organismo financieros), configurando un “Estado nacional de competencia” (Hirsh, 2001), fuertemente intervencionista orientado a la movilización selectiva de las fuerzas sociales para la competencia internacional y la represión de todos los intereses que se contraponen a ella. Puesto que esto conllevó dos procesos: la des-democratización y des-nacionalización de los Estados en los países de la periferia mediante su conversión progresiva en agencias político-administrativas del capital financiero mundial y del Bloque Imperial Mundial, vaciando de contenido a la democracia representativa.

Agronegocios en América Latina y el origen contemporáneo de los monocultivos

En América Latina y el Caribe “se encuentran 6 de los 17 países megadiversos del mundo: Brasil, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela, y el área con la mayor diversidad biológica del planeta: la selva amazónica”. En la región se han impulsado diversos proyectos de mejoramiento de cultivos como maíz, frijol, papa, tomate, yuca, algodón, tabaco, cacao, entre otros. “La agricultura ocupa el 35,8% de la superficie total del territorio latinoamericano”, y aunque ha experimentado la expansión de los monocultivos de exportación como la soya transgénica, “la agricultura campesina de pequeña escala sigue produciendo más de la mitad de los alimentos que se consumen en América Latina” (Felicien, 2016: 33, 35)

En este apartado se aborda el tema de los monocultivos por el impacto que tiene en los sistemas locales de producción y consumo alimentario. Los agronegocios se han sustentado fuertemente en el impulso de los monocultivos en América Latina, esta forma de producción agrícola tiene antecedentes en Argentina, con el impacto de la crisis a inicios del año 2000 se genera desabasto de alimentos en una nación destacada por su producción de granos y carnes rojas. El origen de dicha crisis tiene antecedentes cuando en Europa se presentó la llamada “enfermedad de las vacas locas”, en Inglaterra en 1985, una “encefalopatía espongiforme” bovina (Torrades, 2001), enfermedad degenerativa del sistema nervioso, que presenta degeneraciones progresivas y afecta la función normal del organismo. Se atribuyó la transmisión de la enfermedad a la alteración del método de fabricación de harinas alimenticias preparadas con desperdicios de origen ovino, desechados en los mataderos. Esto generó alerta a nivel mundial por la posibilidad de que se transmitiera a los seres humanos. Entre 1986 y 1991 murieron más de 28, 000 bovinos en el Reino Unido, el gobierno prohibió el uso de suplementos alimenticios derivados de desechos de otros rumiantes. No obstante, para 1997 ya había 170,000 casos de “encefalopatía espongiforme” bovina (Torrades, 2001: 110).

Se buscaron sustitutos de proteína en otros animales como el pescado y posteriormente otros alimentos que la suplieran, a bajo costo, esto incentivó el crecimiento acelerado de las plantaciones de soja en países de América Latina (Erazo y Liscano, 2015: 30).

Argentina fue uno de los países donde se inició el cultivo de soja, al principio mediante sistemas de rotación, generalmente con trigo, lenteja y arveja; paulatinamente se fue desplazando la

ganadería extensiva, que formaba parte de la alternancia de los ciclos ganaderos y los ciclos agrícolas, permitiendo mantener la fertilidad de los suelos sin insumos externos (Erazo y Liscano, *Ibíd.*). Así en el marco de la globalización económica y la apertura comercial se impulsó la desregulación de la agricultura en Argentina, lo que implicó cambiar las políticas públicas vinculadas al sector agropecuario, permitiendo que el mercado regulara la producción y comercialización. Como señalan Barri y Wahren:

“A partir de la década de 1990 comienza a profundizarse en Argentina un modelo de desarrollo económico basado en la producción intensiva del monocultivo de la variedad de soja transgénica RR (Roundap Ready, por su sigla en inglés), *commoditie* de alto valor en el mercado internacional (U\$900 la tonelada en la Bolsa de Chicago) [...] orientada principalmente hacia la exportación. En efecto, la Argentina vende sólo a Europa alrededor de 2000 millones de dólares anuales en derivados de la soja.” (Barri y Wahren, 2010)

Otros procesos que estimularon el incremento en la producción de soja, como alimento para ganado, fueron: 1) el aumento en el consumo de carne roja, en el mercado asiático, principalmente por la incorporación de China al mercado mundial, ya que para producir un kilo de carne se requieren aproximadamente 5 kilos de soja. Así para 2008 las exportaciones de soja en Argentina, representaron 25,000 millones de dólares, casi el 10% del PIB, debido a que, la producción se había intensificado de manera extraordinaria, pasando de 15 millones de toneladas en 1996 a más de 50 en 2008; 2) la participación de las empresas semilleras y de agroquímicos, como la multinacional Monsanto, que domina el mercado de producción de semillas de soja transgénica y el agroquímico que se utiliza en la producción (herbicida glifosato), registrando en 2007 un volumen de negocios de 27,000 millones de dólares a escala global; 3) la intervención de los llamados *pools de siembra*, fondos de inversión que arriendan grandes extensiones de tierra para sembrar soja transgénica, y los contratistas, “sociedades anónimas que realizan los contratos e intercambios de servicios para la producción de cultivos transgénicos a gran escala, quienes tercerizan los servicios de cosecha, siembra y traslado de granos” (Barri y Wahren, 2010: 1), ya que cuentan con el equipamiento tecnológico y, 4) la incorporación de pequeños y medianos propietarios, muchos de ellos como rentistas y o empleados de las grandes corporaciones.

Este proceso de despliegue de los agronegocios en América Latina conlleva la intervención de especialistas y técnicos para el uso de los agrotóxicos, maquinaria, tecnología, aviones para

fumigar, satélites para la previsión del clima, entre otros, lo que deriva en un proceso de imposición de patrones de producción y la estandarización de la oferta de alimentos, así como de los gustos, sabores y disposición de los mismos (Warhen, 2016).

Derivado de lo anterior, el proceso de inserción productiva a escala global, de diversos países de América Latina, se impulsa como productores de materias primas, principalmente alimentos. Esto consolida el modelo agroexportador, y la inserción subordinada y dependiente al mercado internacional, profundizando relaciones de dominación, explotación y procesos de exclusión, en nombre de la modernización del campo, lo que recrea una estructura agraria colonial, donde la concentración de la propiedad de la tierra continúa en pocas manos, muchas veces extranjeras. Esto conllevó una reestructuración global del sistema agrario tradicional, consolidando una estructura agraria desigual, debido a la reconcentración de la propiedad de la tierra, aún en los países donde se había llevado a cabo alguna reforma agraria. A esto se suman procesos de violencia, contra las comunidades por el acoso permanente a campesinos e indígenas y a sus organizaciones, así como la presión y creciente criminalización de los conflictos vinculados a la disposición y control de territorio y la degradación de los ecosistemas. Esto, atenta contra la biodiversidad, ampliando las fronteras agrícolas, incrementando la deforestación, y amenazando la vida, la soberanía territorial y alimentaria de los pueblos (Warhen, 2016).

Sobre los territorios de América Latina han proliferado un modelo de desarrollo, orientados a lograr el crecimiento económico, sin considerar el deterioro de los ecosistemas y la pervivencia de diversos sectores sociales marginados, principalmente campesinos e indígenas: el extractivismo, que se refiere a los sectores “extractivos”, que abarcan tradicionalmente a la minería y los hidrocarburos. El extractivismo consiste en extraer “grandes volúmenes de recursos naturales, que no reciben procesamiento adicional, o son procesados en forma limitada, para destinarlos a su exportación hacia los mercados globales.” Estos sectores funcionan “como economías de enclave, con escasos encadenamientos locales o nacionales, muy dependientes de importantes inversiones (casi siempre extranjeras), y articulados con cadenas de comercialización global” (Gudynas, 2011: 385).

Gudynas sugiere que la idea de extractivismo debe ser ampliada a algunos rubros agrícolas, ya que siguen la misma estrategia:

“Es el caso de los monocultivos que cubren grandes áreas, y están esencialmente orientados a la exportación. Son cultivos que remueven enormes cantidades de recursos, sin procesamiento o con un procesamiento muy limitado, y que operan bajo las mismas lógicas productivas y de comercialización internacional que se observan en la minería o los hidrocarburos. Este nuevo sesgo es muy evidente en los monocultivos de soja en Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay” (Gudynas, 2011: 385).

El gran capital en América Latina se ha enfocado en las plantaciones agroforestales, de pinos y eucaliptos, principalmente en Brasil, Argentina, Uruguay, Venezuela, Colombia y Chile, dominados por 12 empresas¹⁴, para la exportación de madera, celulosa y papel. Mientras que el negocio de agrocombustible lo constituyen los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar, la palma principalmente en Perú, Ecuador, Colombia y Brasil, y la caña en los mismos países a excepción de Perú. Estos monocultivos se deben al auge de la industria de los biocombustibles, sustituyendo la producción tradicional de café, cacao, frutas y hortalizas (Erazo y Liscano, 2017: 37). Debido a que estos monocultivos no se destinan a la provisión de alimentos, se genera desabasto local e incremento en el costo de los alimentos, además de todos los daños provocados a las comunidades y a los ecosistemas.

Con la estructura y la lógica empresarial que se inserta en el campo, las grandes empresas se apropian y controlan la cadena de valor de las plantaciones forestales y sus diferentes fases: 1) la fase agrícola de plantación en predios propiedad de las grandes empresas o por medio de contratos de arrendamiento; 2) la fase industrial con todos los procesos de transformación de la materia prima y, 3) la fase de servicios que incluye el uso de agua, energía, infraestructura vial, servicios de seguridad pública y privada y servicios financieros (Erazo y Liscano, 2017: 35).

En las cadenas de valor que configuran los agronegocios, no son funcionales los minifundios ni la racionalidad campesina, lo que empuja a “la conformación de pequeños grupos económicos o “Clusters”, en el que cada campesino aporta su terreno en calidad de accionistas” (Erazo y Liscano, 2017: 25). Así, los “excampesinos” se pueden vincular a otras actividades ajenas a las actividades

¹⁴ “Botnia (Finlandia), ENCE (España), Veracel (Brasil), Stora Enso (Suecia, Finlandia), Aracruz (Brasil), Votorantim Celulose e Papel (Brasil), Weyerhaeuser (EE.UU.), Suzano Papel y Celulose (Brasil), Masisa (Chile), Celulosa Arauco y Constitución (Chile), Grupo MATTE/CMPC (Chile), Smurfit Kappa (EE.UU., Irlanda).” (Erazo y Liscano, 2017: 35)

agrícolas, trabajando en las unidades de servicio dentro de la empresa, para comercializar o procesar productos, dejando de producir alimentos para su familia o para la comunidad. La demanda de grandes extensiones de tierra para los agronegocios, obliga a las familias a convertirse en rentistas y/o fuente de mano de obra de bajo costo (Erazo y Liscano, 2017: 26), empleada por las empresas, lo que conlleva la pérdida del campesino y de las comunidades, del control en la producción y abasto de alimentos.

Los agronegocios producen alimentos sólo en caso que se asegure la eficiencia económica y la competitividad, con la producción a gran escala, mediante el uso intensivo de tecnología, maquinaria, sistemas de riego, semillas híbridas y transgénicas, fertilizantes, plaguicidas, que garanticen la demanda del mercado mundial. La producción se destina principalmente a la exportación generando incluso desabasto interno y/o local (Erazo y Liscano, 2017: 25), ya que su objetivo es atender los requerimientos de las industrias, no de las personas.

Esto incrementa las tensiones y conflictos en los territorios donde comunidades campesinas e indígenas luchan por mantener y expandir sus territorios y la producción de alimentos para el autoconsumo, intercambio y venta local. Así confluyen dos lógicas productivas articuladas a la apropiación del territorio: una que busca la maximización de ganancias y la acumulación de capital, y otra que se orienta a la reproducción ampliada de la vida, de las comunidades y de los ecosistemas.

Geopolítica alimentaria. Colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos

El sistema alimentario a escala mundial está dominado por pocas empresas, debido al control monopólico de corporaciones como Monsanto, Dupont, Syngenta, Dow, Aventis, Pulsar, Cargil, Archer Daniels Midland, Dreyfuss, Bunge, Nestle y otras” (Martínez, 2010: 631), que imponen directa e indirectamente sistemas de producción, comercialización y consumo de alimentos, mediante el establecimiento de formas intensivas y extensivas de producción y la difusión y expansión del consumo de alimentos procesados. Sólo “10 empresas representan el 55% del mercado mundial de semillas” (Vía Campesina, 2015: 8), empresas que presionan para que se apliquen normas de acuerdo a sus intereses (leyes de comercialización, de propiedad intelectual, acuerdos de comercio e inversión, leyes de bioseguridad). Un ejemplo es la ley 9.70 aprobada en

Colombia en 2010 “que articula el derecho del Estado a destruir las semillas campesinas que no cumplan la ley”, con ésta se legitimó la destrucción de 70 toneladas de arroz que de acuerdo con las autoridades no se habían procesado de acuerdo a la ley ((Vía Campesina, 2015: 26), o la “Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas” aprobada en México en 2007 que “criminalizaba el libre intercambio de semillas nativas” y, que permitió en 2009 que las multinacionales Monsanto y Dow recibieran “156 permisos para el cultivo experimental de maíz en México” (Vía Campesina, 2015: 29). Esto conlleva marginación y destrucción de los sistemas de producción local, dependencia alimentaria, hambre y pobreza.

En este contexto, destaca la intervención del capital financiero internacional en el control de la agricultura, que actúa de diversas maneras: 1) a través de bancos que compran acciones en empresas que actúan en diversos sectores relacionados con la agricultura, controlan la mayor parte de las acciones y promueven la concentración monopólica; 2) dolarizan la economía mundial para aprovechar las tasas de cambio favorables, que les permitan apropiarse de tierras y empresas locales y dominar los mercados locales, la producción, distribución y consumo de productos agrícolas; 3) utilizan las reglas impuestas por los organismos financieros y comerciales como la Organización Mundial de Comercio (OMC), el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y los acuerdos de libre comercio, que estandarizan el comercio de productos agrícolas, según sus intereses, para lo cual necesitan Estados serviles que legitimen sus acciones y garanticen sus inversiones; 4) ofrecen créditos bancarios para financiar la producción, así los bancos imponen las condiciones para el uso de los recursos, que incluye dependencia de insumos industriales, agroquímicos (fertilizantes e insecticidas), maquinaria y equipo, uso de transgénicos, pago de derechos de propiedad intelectual y monocultivos (agroforestal y agrocombustibles); 5) el abandono por parte del Estado del apoyo al campo y de la protección de mercados locales y de la economía campesina; 6) acaparan todo el proceso de almacenaje y distribución de productos, con el surgimiento de supermercados globales, como Wal-Mart, en donde se aplican políticas de venta que atentan contra los competidores locales y controlan los mercados de venta nacional (Martínez, 2010).

Otro aspecto que atenta contra la autonomía alimentaria de diversas regiones es el cultivo de semillas genéticamente modificadas. En 2017 se cultivaron 189.8 millones de hectáreas (ha) de cultivos de semillas genéticamente modificadas, en 24 países del mundo, los principales países son Estados Unidos, Brasil y Argentina, que han adoptado en un 90% este tipo de cultivos (ISAAA,

2018). Brasil ocupa el segundo lugar en la producción de cultivos genéticamente modificados con 50.2 millones de ha, sólo después de Estados Unidos que registra 75 millones de ha, mientras que Argentina ocupa el tercer lugar con 23.6 millones de ha (ISAAA, 2017)

Colombia es uno de los 10 países, de América Latina que cultiva más de 50 mil hectáreas de semillas transgénicas, en 2017 los cultivos de semillas genéticamente modificadas ocuparon un área de 100 mil ha, que comprenden principalmente maíz y algodón (ISAAA, 2017). Estas semillas las siembran grandes empresas, pero también llegan a las comunidades pobres, con problemas de alimentación, mediante donaciones, créditos o programas de ayuda alimentaria, generando subordinación y dependencia alimentaria.

Actualmente, es importante difundir las propuestas derivadas de diversa luchas contra la colonialidad del poder, y del consumo alimentario, ya que se propone impulsar la bioeconomía¹⁵ como un nuevo paradigma tecno-económico de producción y consumo (CEPAL-FAO, 2020: 86), aprovechando los avances científicos y “el potencial de la base biológica como motor de desarrollo”. No obstante, se plantea que este nuevo paradigma se desarrolla “siguiendo la lógica del paradigma anterior, la revolución industrial y la economía fósil”, por tanto, requiere “construir su propio sistema tecno-económico y sus propios mecanismos político-institucionales”. El concepto de bioeconomía sigue anclado al enfoque de “desarrollo” (CEPAL-FAO, 2020:87), sustentado en el avance en el conocimiento de las ciencias biológicas, las tecnologías de materiales y la información para continuar explotando a la “naturaleza”, ya que se propone “ampliar de manera sustantiva el conocimiento que se tenía del potencial de los recursos biológicos y las posibilidades para su aprovechamiento y uso sostenible”, vinculado a garantizar la reproducción de capital. Aunque se señala hay preocupaciones por el cambio climático y la sostenibilidad de la agricultura, por lo que se propone cambiar la base material y energética de la economía, que ahora serán los recursos biológicos. Se advierte que: “En ese proceso habrá perdedores (por ejemplo, en la economía de combustibles fósiles) y ganadores (por ejemplo, en nuevas cadenas de valor basadas en recursos biológicos) y corresponderá a cada país decidir cómo gestionar ese equilibrio.” (CEPAL-FAO, 2020:87). Esto da continuidad a la narrativa de los ajustes

¹⁵ La bioeconomía se entiende como “la producción, utilización y conservación de recursos biológicos, incluidos los conocimientos, la ciencia, la tecnología y la innovación relacionados con ellos, para proporcionar información, productos, procesos y servicios en todos los sectores económicos, con el propósito de avanzar hacia una economía sostenible” (CEPAL-FAO, 2020:86)

dolorosos que requieren el desarrollo y la integración a los mercados globales, naturalizando la reproducción de la desigualdad y la pobreza y, legitimando la reconcentración de riqueza y poder. Además de que puede derivar en la sobreexplotación de los llamados “recursos biológicos”: biodiversidad y recursos genéticos, diversidad de paisajes productivos, capacidad para producir biomasa, generación de biomasa de desecho poco utilizada (CEPAL-FAO, 2020:88), entiéndase todo lo que tiene vida, interviniendo con organismos genéticamente modificados lo que conlleva alteraciones irreversibles en los ecosistemas, ya que se reproducirán las vidas que garanticen altos índices de rentabilidad, prescindiendo de las que no.

El impulso de la llamada “bioeconomía” coloca a la región de América Latina y el Caribe en una posición vulnerable, ya que se le considera especialmente propicia para ser intervenida, en tanto que:

“es una región estratégicamente favorecida en términos de su dotación de recursos de naturaleza biológica. Con un territorio que representa el 13 % de la masa terrestre del planeta y que alberga el 9 % de la población mundial, la región contiene, como porcentaje del total de los recursos mundiales correspondientes, el 50 % de la biodiversidad conocida, el 21 % de las eco-regiones terrestres, el 22 % del agua fresca, el 16 % de los recursos de agua marinos, el 23 % de los bosques y el 57 % de los bosques primarios; recibe el 29 % de las precipitaciones y tiene el 31 % de los 35 millones de kilómetros cúbicos de recursos de agua dulce del planeta (PNUD 2013). Además, ALC es la región en desarrollo con mayor proporción de tierra disponible per cápita apta para incorporar a las actividades productivas” (CEPAL-FAO, 2020:88-89).

Todo esto conlleva la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos. Así el poder de las grandes transnacionales sobrepasa el ámbito de lo económico, estableciendo mecanismos que les permiten detentar el poder político y subordinar a todos los sectores según sus intereses.

Consecuencias del agronegocio depredador en el mundo: comunidades y ecosistemas en riesgo

Derivado de las adquisiciones de tierras por Estados y empresas extranjeras, vinculadas a la sobreexplotación, mercantilización y financiarización de la tierra, el agua y los diversos bienes

naturales, se registran grandes extensiones de tierra agotadas por el uso indiscriminado de productos químicos, “agua muerta por la falta de oxígeno debida a la contaminación de todo tipo” (Sassen, 2015: 169) y aire tóxico. Lo que demanda la adquisición de más tierra y más agua para reemplazar la que ha quedado improductiva e inhabitable. Esto incrementa los conflictos por la tierra y los desplazamientos forzados. Se estima que:

“...alrededor del 40 por ciento de la tierra agrícola del planeta está seriamente degradada. Las regiones más afectadas son América Central, donde el 75 por ciento de la tierra agrícola es estéril; África, donde está degradada una quinta parte del suelo; y Asia, donde el 11 por ciento se ha vuelto inadecuado para la agricultura.” (Sassen, 2015: 172).

La degradación de la tierra, derivada de la concentración de la tierra y del uso intensivo, se entiende como “una pérdida a largo plazo de función y productividad del ecosistema causada por perturbaciones de las que la tierra no puede recuperarse sin ayuda” (Bai *et al.* 2008, citado por Sassen, 2015:172). A esto se suman los cambios provocados por el calentamiento global, de acuerdo con algunas estimaciones “un calentamiento de entre 1.2°C y 1.9° haría aumentar la proporción de la población que está subalimentada entre 25 y 90 por ciento” (Sassen, 2015: 175), ya que se requeriría incrementar las importaciones de alimentos en regiones, donde los agronegocios, la minería y la manufactura han contaminado la tierra y el agua con los desechos industriales. Otro de los procesos que contaminan en gran medida la tierra y el agua es la fracturación hidráulica, conocida como “*fracking*”, práctica recurrente en diversos lugares, debido a que las grandes reservas de hidrocarburos se están agotando. El *fracking* consiste en “inyectar agua, sustancias químicas y sílice a alta presión en roca impermeable con el objeto de liberar hidrocarburos (generalmente gas natural) para usarlos como combustible” (Sassen, 2015: 197). Este proceso requiere grandes cantidades de agua e introduce hidrocarburos y sustancias químicas en mantos freáticos, constituyendo una amenaza para las aguas subterráneas, ya que es sumamente destructivo de los ecosistemas.

Igualmente, destructivos son los procesos de minería a cielo abierto y los de remoción de cima para la extracción de carbón, que implica talar la vegetación, remover el suelo superficial y posteriormente, con explosivos, romper las rocas para dejar al descubierto el carbón, este proceso es cada vez más recurrente porque “crea minas más grandes que necesitan menos empleados y por consiguiente los costos de operación disminuyen.” (Sassen, 2015: 202).

Asimismo, el impacto de los megaproyectos hidroeléctricos, que se instalan sobre los principales cursos de agua, provoca desplazamiento de poblaciones ribereñas y de especies y, desaparición de la actividad pesquera tradicional. La actividad petrolera y de extracción de gas genera contaminación de tierra y agua, la tala de bosques, el comercio de fauna silvestre, provoca deforestación muchas veces con la finalidad de ampliar las fronteras agrícolas y ganaderas, “la proliferación de “bosques” monoespecíficos de álamos, eucaliptos o pinos destinados a ser pasta para papel” que consumen grandes cantidades de agua y con el tiempo disminuyen la fertilidad de la tierra. Asimismo, los nuevos contaminantes que se generan en las “fábricas de proteínas animales en serie, feed lots, granjas avícolas, salmoneras, etc.”. Todos estos procesos provocan la crisis ecológica que se manifiesta en el cambio climático (lluvias intensas, inundaciones, deslaves) y el calentamiento global (aumento de la temperatura media mundial) (Taibo, 2004: 13-15).

Las aguas presentan también crecientes niveles de contaminación, incluidas las aguas oceánicas, en donde los niveles de acides en la superficie se ha incrementado desde el comienzo de la industrialización (Sassen, 2015: 210), no sólo con la basura plástica, que es evidente, sino también por el arrastre de agroquímicos hacia los océanos. Asimismo, la sociedad productivista y consumista no cesa de dispersar contaminantes en el medio ambiente, como señala Séralini (2013), vivimos en “un mundo impregnado de contaminantes”, la cantidad de contaminantes químicos presentes en el medio ambiente (aire, agua, alimentos) es innumerable: solventes y vapores hidrocarburos esparcidos en la atmósfera por la combustión de las energías fósiles, el alquitrán del tabaco; los pesticidas (herbicidas, insecticidas, fungicidas, raticidas), metales (plomo, mercurio, níquel, cadmio) y, contaminantes en los alimentos (aditivos, conservadores, hormonas de crecimiento en carnes y pescados, rastros de abonos en las verduras, plastificantes que envuelven los alimentos, entre otros (Séralini, 2013: 158).

Diversas sustancias sólidas que no son fácilmente degradables, puesto que la mayoría fueron concebidas para resistir a la disolución y a la corrosión, como los PCB (policlorobifenilos), plásticos para cubrir cables eléctricos, aislantes, lubricantes (aceites de motores) y componentes de tintas de imprenta, se transforman en desechos casi eternos, cuyas moléculas químicas se pulverizan y dispersan, poco a poco, en el medio ambiente y se incrustan en los organismos vivos, entran en los ciclos biológicos y en todos los eslabones de la cadena alimentaria. “Los PCB siguen concentrándose en las ballenas de Alaska, los cetáceos del Mediterráneo, los salmones del Atlántico o de cría, los animales de granja” y en algunos órganos humanos ((Séralini, 2013: 159)

El problema es que esas sustancias no son fácilmente eliminadas por los organismos vivos, “cantidades ínfimas, durante toda una vida, terminan siendo cantidades importantes”. La gran mayoría son hidrófobas (impermeables) y tienen una afinidad particular con las grasas, como no pueden ser eliminadas ni por vía urinaria, ni fecal, ni por sudor ni por expiración, “se concentran en las membranas aceitosas de nuestras células y en los líquidos con alto nivel de lípidos, como el líquido amniótico, el esperma, la leche; y, sobre todo, en órganos como el cerebro, donde pueden ser neurotóxicas”. A diferencia de los gérmenes de las enfermedades infecciosas, los xenobióticos no se multiplican, sino que se acumulan lentamente, se transforman y se unen a los tejidos vivos, con efectos múltiples y combinables. “Estas partículas microscópicas [...] actúan a nivel celular. Por eso producen efectos cancerígenos o enfermedades degenerativas” (Séralini, 2013: 160-163).

Asimismo algunas sustancias utilizadas en los alimentos industrializados pueden tener efectos dañinos en el organismo humano como el “bisfenol A, utilizado para recubrir el interior de las latas de conserva y bebida” que puede modificar diversos genes cuyos efectos se presentan “hasta veinte años después de su absorción”. Originalmente, esta sustancia se creó para fabricar una hormona sintética, no obstante, no cumplió con los fines deseados, pero tenía propiedades plastificantes. “Este xenoestrógeno se considera un modelo de la acción de los disruptores endocrinos, grupo del que forman parte muchos pesticidas” (Séralini, 2013: 166), que pueden tener diversos efectos en los humanos como:

“El adelanto de la edad de la pubertad (en Estados Unidos, cada vez hay más niñas que se desarrollan a los 7 años), la disminución de la fertilidad masculina, la mayor frecuencia de cánceres de testículos, de próstata y de mama son hechos comprobados en todos los países industrializados. Transmitidos al feto a través de la placenta, los disruptores endocrinos pueden favorecer la carcinogénesis, de este tipo en la vida adulta, lo cual explicaría la duplicación de los cánceres de mama, desde hace quince años” (Séralini, 2013:168)

Las grandes corporaciones intervienen en el control del avance científico y tecnológico y el desarrollo químico, molecular, atómico y espacial, sustentados en campañas que se justificaban siempre con las promesas de desarrollo, mayor bienestar, avances médicos y producción más barata y segura de energía. Esto ha llevado a la manipulación genética de organismos vivos justificada con el propósito de reducir el hambre de millones de seres humanos en el mundo. La introducción de los organismos transgénicos, expresa la dominación de la “naturaleza” de forma

sistemática e instrumental, constituyéndose como “un instrumento de control territorial, político y cultural”, mediante la imposición de patrones de producción y consumo de productos agrícolas” (Séralini, 2013: 210).

La morbilidad vinculada a los contaminantes no afecta aún de manera sensible a la esperanza de vida de los países occidentales, pero degrada indiscutiblemente la calidad de vida de los humanos y los ecosistemas.

En síntesis, la configuración del mercado global de tierras permite establecer el vínculo entre conflicto, desplazamiento y restricciones alimentarias, ya que inciden en el incremento de personas en condición de pobreza y marginalidad que ven reducidas sus posibilidades de acceder a una vida plena, en donde la disposición de alimentos suficientes y nutritivos es fundamental. Si bien la demanda de alimentos ha ido aumentando junto con el incremento de la población mundial, a partir de 2004 se registra un incremento de los precios de la mayoría de los cereales debido a varios factores, vinculados con el patrón de acumulación por despojo, entre ellos: condiciones meteorológicas y daños en los ecosistemas, incrementos de los precios del petróleo que impactan la producción y distribución de alimentos, volatilidad e incremento en los precios internacionales de los alimentos, dependencia alimentaria de productos básicos en diversos países periféricos, falta de apoyo a pequeños productores, incremento de monocultivos que privilegia la producción de biocombustibles, escasez de recursos naturales, además de la vocación exportadora de diversos países, que han orientado la producción de alimentos para abastecer al mercado mundial, encareciendo los productos que se destinan a los mercados internos. Esto obliga a amplios sectores de la población a producir lo que demanda el mercado global y a consumir los alimentos accesibles en términos de precios y disposición en los mercados locales, con esto, se refuerza la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos, consolidando la colonialidad del consumo alimentario en favor de los intereses de grandes empresas, que impulsan los agro-negocios, incrementando el rendimiento mediante el uso de paquetes tecnológicos, agroquímicos y monocultivos, que garanticen altos niveles de productividad y rentabilidad.

Cabe señalar que las expulsiones y desplazamientos forzados o negociados, dificultan la reconstrucción de la territorialidad, es decir, el restablecimiento de los vínculos entre la comunidad y la tierra. En este contexto cabe destacar la falta de políticas públicas, de capacidad

y/o de interés institucional de los Estados, para incidir en las causas que generan la colonialidad del consumo alimentario, tanto por la imposición de patrones de producción, distribución y consumo, como por las restricciones alimentarias propiciadas por la especulación de tierra y el control de territorios y sus “recursos”. No obstante, frente a estos procesos de dominación total que inciden en los diversos espacios de vida, la gente se organiza y lucha por revertir la dominación y la explotación que conlleva la desestructuración de sus comunidades, buscando recuperar sus tierras, restituir sus territorios y recuperar las capacidades productivas de la tierra y organizativas de las comunidades.

1.5 Reflexiones hacia la descolonialidad y desmercantilización de la subjetividad y el consumo.

En este apartado se hace una reflexión sobre lo que ha implicado desplazar el análisis del sujeto a la subjetividad, desde la perspectiva de la colonialidad del poder. Esto como preámbulo para ampliar la comprensión de la acción colectiva, en la construcción de propuestas alternativas, sustentadas en subjetividades e identidades que se alejan de la racionalidad instrumental. Partiendo de que es necesario configurar una subjetividad individual y social descolonizada y desmercantilizada, que permita la construcción de formas alternativas de organización de la vida en sociedad y de resignificación de los procesos socio-económicos, que se analizan en los siguientes capítulos.

Del análisis del sujeto a la subjetividad para la comprensión de la acción colectiva

Desde la década de 1960 se cuestionan las interpretaciones del sujeto moderno visto como un sujeto libre, coherente, con una esencia eminentemente racional, ya que limitan las posibilidades de análisis de las propuestas y experiencias alternativas en organizaciones sociales (movimientos sociales, colectivos o comunidades), que se alejan de la racionalidad instrumental dominante. Experiencias que plantean la construcción de alternativas a la mercantilización de la vida, ya que asumen una posición crítica de la modernidad capitalista y su racionalidad instrumental, así como de su principal narrativa vinculada a la lógica del progreso-desarrollo.

En este sentido, la perspectiva de la Colonialidad del Poder brinda elementos para analizar las propuestas alternativas no como experiencias precapitalistas, premodernas, arcaicas o tradicionales, permitiendo alejarse de la visión dominante que las analiza como esfuerzos fallidos por alcanzar la modernidad, el progreso y el desarrollo. Desde la descolonialidad del poder podemos entender las experiencias alternativas como resultado de las tensiones generadas por los límites y contradicciones de la modernidad-capitalista, partiendo de que estas experiencias se sustentan en la configuración de subjetividades históricas situadas en una dimensión espacio-temporal, en contextos específicos. Esto permite superar las interpretaciones universales, teleológicas, evolutivas y unidireccionales, del devenir de la sociedad orientada a la reproducción de capital, sustentada en una subjetividad colonizada y mercantilizada.

El análisis de la subjetividad para la interpretación de la acción colectiva. La subjetividad entendida como la manera de dar sentido a la experiencia individual y social, dentro de la organización de la vida en sociedad, a partir de “la compleja configuración de la experiencia de sí” (Flórez, 2010: 172), lo que permite dar cuenta del sujeto en un sentido distinto al moderno, articulando la subjetividad a la construcción de identidades históricas específicas. Esto refiere al sentido que se otorga a la experiencia, articulando “la memoria y las expectativas, las esperanzas y las fantasías, el imaginario y el conocimiento” (Quijano, 2001: 5)

En el análisis de la subjetividad es fundamental abordar la identidad, desde una perspectiva antiesencialista, entendida como “la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo o a sí misma y al propio actuar en el mundo” (Flórez, 2010: 173). Esto permite entender la construcción de la subjetividad y la identidad como un proceso histórico situado.

El análisis descolonial de la subjetividad parte de una perspectiva interdisciplinaria, en la que los aportes tanto de la sociología como de los estudios culturales y de la antropología son centrales. Desde los estudios culturales el análisis de la subjetividad se ha centrado en “las formas de producción, creación y distribución de significados en la sociedad contemporánea” (Aquino, 2013: 264). Se enfocan en la experiencia y en la cultura como “un proceso de significación e interpretación” de vivencias personales y colectivas, “como espacio discursivo [...] como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado” (Aquino, 2013: 265). Por su parte, la sociología recupera la dimensión simbólica en el proceso de producción de sentidos, e incluye cuestiones como las

emociones, los sentimientos, las relaciones personales, para interpretar las acciones dentro del sistema de relaciones en el que se insertan (Aquino, 2013: 269). También son importantes los aportes de la antropología cultural que define la cultura, desde Clifford Geertz, como “aquellas estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se comunica y actúa” en donde la construcción de sentidos es fundamental, el sentido se refiere al valor que los sujetos otorgan a sus acciones, siendo la clave para comprender la trama de simbolismos que poseen las sociedades” (Aquino, 2013: 271-272).

Con estos aportes se puede establecer un diálogo con la perspectiva de la Colonialidad del Poder, desde la que se plantea la necesidad de romper con el eurocentrismo y la simplificación de la ciencia moderna, para dar cuenta de la complejidad en la que se desarrollan las luchas y propuestas alternativas, que configuran diversidades identitarias, como resultado de relaciones sociales que son siempre relaciones de poder. Se propone superar los límites de la razón moderna-colonial, para “pensar la acción colectiva fuera del marco binario que ubica el poder en un espacio puro y ajeno a las resistencias” (Flórez, 2010: 110), para evitar las simplificaciones en el análisis que parten de polarizar la acción para su interpretación: dominantes/dominados, opresores/oprimidos, mercantilizados/desmercantilizados, libres/alienados. Esto permite ampliar la comprensión del proceso de construcción de experiencias alternativas, vistas “no sólo como lugares de resistencia (utópica) frente a los dispositivos de poder, sino, también, como lugares donde se recrean las relaciones de poder.” (Flórez, 2010: 235). Ya que como plantea la teoría de la Colonialidad del Poder, éste se reproduce en los diversos ámbitos de la vida social, interviniendo en la configuración de la subjetividad.

Lo anterior, permite entender las dinámicas de cohesión y polarización en constante tensión, dentro de la acción colectiva. Así, “la constitución de la identidad es un continuo e inacabado proceso de acercamiento y distanciamiento del poder” (Butler, citada por Flórez, 2010: 185), un proceso donde interviene no sólo la razón, sino también, la pasión, los sentimientos los afectos y desencuentros. Desde esta perspectiva el análisis de la subjetividad como dimensión constitutiva de la acción política, demanda la incorporación de elementos que permitan su comprensión más allá de lo racional, para transitar a la construcción de subjetividades descolonizadas y desmercantilizadas.

Crítica a la construcción artificial de la vida social. El tránsito contradictorio a la descolonialidad del consumo

Partiendo de que el consumismo se sustenta en la colonialidad y mercantilización de la subjetividad, coincidimos con diversos autores que desnaturalizan el tránsito del consumo al consumismo y lo conciben como un proceso histórico y político, como una construcción artificial de la vida social, que se orienta de manera contradictoria a la mercantilización total de la vida. En análisis agudo de Walter Benjamin señala que “el que recibe el espectáculo de las mercancías también toma a los demás como espectáculo y jeroglífico”, en donde predomina el precio como “emblema de la mercancía”, y se instaura la cultura del consumo como “fenómeno social total” (Marinas, 2016: 298-300). Ya que, lo que se ofrece para el consumo, “se encuentra invadido e intervenido por la “lógica” del productivismo capitalista” (Echeverría, 1998: 56-57). Puesto que el mundo moderno se ha configurado como el “mundo de las mercancías”, mundo que -perversamente- abre y prohíbe al mismo tiempo [...] el acceso al ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la naturaleza”. Así, el mundo moderno se presenta como “promesa de abundancia y libertad” (Echeverría, 1998: 59), como una realidad a un tiempo “fascinante y amenazadora”, “deseable y repulsiva”, “en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro” (Echeverría, 1998: 122). Esto plantea la importancia de entender la configuración de una subjetividad inmersa en una paradoja constante, que se decanta según el contexto y las posibilidades de acceder a las promesas de la modernidad (libertad, igualdad), a través del consumo, que se plantean como una forma de seducción.

En el tránsito del consumo al consumismo conllevó subordinar el consumo de valores de uso para la satisfacción de necesidades orientado a la reproducción de la vida, por el consumismo de valores de cambio para garantizar la reproducción de capital. Se considera que en la base de la vida moderna “actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la “lógica del valor de uso”, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de “los bienes terrenales”, a la “lógica” abstracta del “valor” (Echeverría, 1998: 63). De donde deriva la importancia de recuperar el concepto de “forma natural” de la vida social, que a decir de Echeverría, “ocupa un lugar central en el discurso de Marx”, e implica recuperar el “valor de uso” de los objetos (Echeverría, 1998: 159). Desde esta perspectiva, se abre el análisis a una concepción artificial de la vida social, que se

construye con la modernidad capitalista, rompiendo con la aparente “naturalidad” de su devenir histórico.

La concepción de un proceso “social artificial” le permite a Echeverría establecer que “[e]l ciclo de la reproducción como proceso de vida social sólo es un producir/consumir significaciones” (Echeverría, 1998: 185), en donde la subjetividad tiene un papel central. Esto se expresa en una forma de sociabilidad que se materializa en la producción y el consumo. Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de transitar a la desmercantilización de la vida, como un proceso de restauración de la “vida natural” en la reproducción social, resignificando las necesidades de consumo y disfrute del ser humano, partiendo del siguiente cuestionamiento: “en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro -lo no humano, lo extra (infra-o supra-)humano” (Echeverría, 1998: 66). Esto conlleva no sólo el rompimiento con el antropocentrismo, sino el restablecimiento de relaciones de armonía respeto y cuidado de la “naturaleza”, como base para la construcción de otras formas de sociabilidad.

En esta reflexión es importante retomar lo que plantea Appadurai de que “las cosas no tienen otros significados sino aquellos conferidos por las transacciones, las atribuciones y las motivaciones humanas [...] ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias”. Sin embargo, estos planteamientos en los que incide la configuración de una determinada subjetividad, conlleva repensar la idea del valor desde un plano más complejo. Appadurai retoma la idea de Simmel de que “el valor nunca es una propiedad inherente de los objetos, sino un juicio acerca de ellos emitido por los sujetos” (Appadurai, 1991: 17-19). De esto deriva que considere que la oposición entre trueque e intercambio mercantil no es tan tajante, lo que plantea un reto en el análisis, reconociendo que las prácticas son mucho más complejas, de lo que plantea la perspectiva binaria de la ciencia moderna. Sin embargo, lo que Appadurai no introduce en su reflexión es que estas prácticas responden a diferentes racionalidades, una mercantil y otra recíproca.

Otra formulación interesante de Appadurai, que demanda una reflexión más profunda, refiere que las cosas pueden ser consideradas mercancías o no, dependiendo del contexto intersubjetivo y social en el que se intercambian. Esto debido a la compleja interacción de factores temporales, culturales y sociales en que se generan. Sus planteamientos sobre “fase mercantil, candidatura mercantil y contexto mercantil”, que remiten a la fase, contexto y categorización, son útiles para el

análisis a partir del grado de mercantilización de una sociedad a otra (Appadurai, 1991: 29-31). Así, diversos objetos se desmercantilizan por una percepción compleja del valor, en donde se fusiona lo estético, lo ritual y lo social, y se presenta “un tipo especial de transvaluación, donde los objetos son colocados más allá de la zona de mercantilización culturalmente delimitada” (Appadurai, 1991: 40). Esto permite avanzar en el análisis de la descolonialidad y desmercantilización de la subjetividad, a partir de la forma de significar los procesos de consumo.

En este sentido, las expresiones contemporáneas del consumo en la sociedad actual “no sería solamente un fenómeno económico imputado a las características de ingreso de la población o la maximización de beneficios de las empresas mediante su oferta diferenciada de productos”, sino que están mediadas por valores culturales y estilos de vida de grupos específicos. Esto delinea “tendencias hacia la segmentación y la fragmentación social de las formas de consumo”, en donde intervienen factores subjetivos, que delinear “las percepciones y los comportamientos de sujetos y grupos diversos” según la “edad, género, etnicidad, costumbres, identidades urbanas, orientaciones sexuales entre otros” (Gasca, 2017: 14). Lo anterior permite entender que:

“A diferencia de los productos, las formas y los lugares asociados al consumo masivo y estandarizado -ampliamente difundidos por empresas globales-, en este caso el acceso a bienes y servicios representa una decisión cargada de sentidos y significados que hacen del consumo una acción reflexiva y consciente. Desde esta perspectiva se explicaría la emergencia de formas y espacios menos habituales como las áreas dedicadas al consumo de minorías étnicas de larga data y producto de oleadas migratorias recientes, los mercados de economía social y solidaria, las ferias de productos orgánicos, o bien lugares de ocio para jóvenes que buscan consumos culturales no convencionales... Si bien se trata de casos cuya presencia podría considerarse marginal, representan opciones donde las comunidades y grupos sociales específicos reclaman sus propios espacios de consumo en el tejido urbano” (Gasca, 2017: 14-15)

Así, “[l]as formas y lugares del consumo responden en última instancia a racionalidades materiales y simbólicas diferenciales no sólo en términos socioculturales, sino también contradictorias en términos sociopolíticos” (Gasca, 2017: 15). Esto conlleva pensar en otras concepciones de valor, no sólo el valor mercantil que ha hegemonizado el pensamiento moderno-colonial capitalista.

Además, sugiere distinguir diversos grados de mercantilización de una sociedad a otra, e identificar tendencias, sin caer en binarismos que caractericen las diversas experiencias de producción y consumo, como mercantilizadas o desmercantilizadas, coloniales o descoloniales.

Se propone ampliar la comprensión de la acción colectiva, en la construcción de propuestas alternativas, sustentadas en subjetividades que se alejan de la racionalidad instrumental, que se ha orientado principalmente a la reproducción de capital. Esto permite romper con los metarrelatos y las visiones teleológicas sobre el devenir histórico, que han concebido al capitalismo como la forma superior de organización de la vida en sociedad y abre las posibilidades para plantear la descolonialidad y desmercantilización de la subjetividad y del consumo, a partir de superar las concepciones que han configurado una sociedad consumista. Esto es fundamental si concebimos la descolonialidad y la desmercantilización de la subjetividad como un proceso dinámico, heterogéneo, en tensión, discontinuo y muchas veces contradictorio, con la finalidad de no esencializar la construcción de alternativas.

Balance

En este capítulo se hace un análisis que tiene como eje la colonialidad del consumo como algo permanente, estructural, histórico, y que nace con la colonialidad del poder; y las modificaciones, dentro de ese marco estructural que se producen en determinados momentos históricos, como el presente, en el que con la instalación estructural del capitalismo financiero, se estimula la mercantilización de la subjetividad, de la vida y del consumo.

El tránsito del consumo, como satisfactor de necesidades mediante valores de uso, al consumismo que busca satisfacer necesidades artificiales mediante valores de cambio (mercancías), a través del mercado capitalista, conlleva un amplio proceso histórico-estructural de expansión de la colonialidad y mercantilización de la subjetividad. El consumismo no sólo refiere a aspectos cuantitativos de incremento en la producción y consumo de mercancías, sino también a transformaciones cualitativas en la forma de significar y practicar el consumir. Estas transformaciones derivan de relaciones sociales, relaciones de poder que inciden en la manera de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, a partir de la articulación de la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad. La colonialidad anclada a la clasificación jerárquica de la población a partir de la idea de “raza”, que se vincula al sexo-género y posteriormente a la clase

para afianzar criterios que inferiorizan, estigmatizan y niegan una diversidad de culturas, formas de vida y de consumo. Con la colonialidad se imponen las pautas culturales y materiales, primero de la cultura occidental y posteriormente, de los sectores dominantes. La colonialidad se articula a la mercantilización de la subjetividad, por la hegemonía del eurocentrismo y su racionalidad instrumental, que crea necesidades y deseos artificiales y, presenta al mercado capitalista como la forma más eficaz de satisfacerlas y de lograr bienestar económico y social. Con esto se legitima una forma de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, volcada a la producción y consumo de mercancías para el mercado mundial, garantizando la producción y acumulación de capital, por encima de la reproducción de la vida. Este proceso se va expandiendo históricamente y en la etapa actual de colonialidad global del poder, con la hegemonía del capitalismo financiero, adquiere una intensidad inédita. En este proceso se configura un consumo que podríamos denominar consumo colonial: mimético, capitalista y monocultural

Este proceso histórico-estructural de colonialidad del consumo se manifiesta de manera amplia en el consumo alimentario, utilizado históricamente como instrumento de dominación y como mercancía, antes que como satisfactor de necesidades. Como instrumento de dominación, mediante prácticas de diferenciación social jerárquica, a partir de la “raza” inciden en la colonialidad del imaginario y en las prácticas sociales, imponiendo la imitación de pautas culturales y de consumo de los sectores dominantes, e impulsando la desvalorización de la cultura y las formas de producción y consumo propias de comunidades campesinas e indígenas, consideradas racialmente inferiores. Como mercancía conlleva la intensificación artificial de los procesos de producción agrícola y el incremento de la producción de alimentos procesados, para la expansión del mercado global. Se privilegia la cantidad sobre la calidad de lo que se produce y se consume, mediante el uso de agrotóxicos para su producción y de aditivos químicos en los alimentos industrializados, generando diversos daños a la salud de las personas y de los ecosistemas. Este proceso requiere de la colonialidad del gusto y los sabores

La dinámica de colonialidad del consumo y específicamente del consumo alimentario, en la fase actual de colonialidad global del patrón de poder requiere de la mercantilización total de la vida. No obstante, el proceso no es total, ya que en los diversos espacios-tiempos de vida se van construyendo propuestas alternativas de consumo que buscan distanciarse de la racionalidad instrumental y de la narrativa dominante del progreso-desarrollo que con sus promesas de inclusión social ha hegemonizado la forma de significar y de practicar el consumo. Estas

propuestas van configurando procesos de subjetivación y prácticas políticas, que buscan resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario. Esto plantea retos teóricos para el abordaje e interpretación de dichas propuestas que tienden a la descolonialidad y desmercantilización de la subjetividad, del consumo y de la vida.

CAPÍTULO II. DISPUTA ENTRE LA COLONIALIDAD Y LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER. LA LUCHA INDÍGENA EN EL CAUCA, COLOMBIA. 1971-2018

El objetivo de este capítulo es reflexionar sobre la lucha del movimiento “indígena,” sus cuestionamientos y denuncias. La disputa histórica que han enfrentado contra la colonialidad del poder, que ha naturalizado las desigualdades, a partir de nociones de superioridad/inferioridad, y legitimado la dominación, la explotación y el despojo material y simbólico, negándoles la capacidad de producción de saberes científicos (“conocimiento”) y saberes no científicos y de organización de sus formas propias de vida, posicionando al capitalismo colonial-moderno como la forma superior de organización de la vida en sociedad, lo que se traduce históricamente en la asignación de lugares de mando/obediencia verticales.

No obstante, la fase actual, en la que el capitalismo alcanza escala global, permite evidenciar que el actual patrón de poder moderno-colonial capitalista es un riesgo inminente de destrucción de la vida en el planeta. En este contexto el movimiento indígena y sus demandas han alcanzado resonancia a escala mundial, por ello se busca ampliar la comprensión del proceso que permite la emergencia de la lucha indígena en América Latina y de un nuevo horizonte de sentido histórico, que cuestiona la lógica capitalista de acumulación incesante y plantea la necesidad de orientar el sentido de la organización de la vida en sociedad a la reproducción ampliada de la vida. Se van construyendo diversas propuestas alternativas entre las que destacan la solidaridad “económica”, la comunalidad, los Bueno Vivires, con avances y retrocesos en los diversos espacios-tiempos específicos, pero coinciden en la necesidad de construir otras formas de relacionalidad. Se analiza el caso del movimiento indígena en Colombia, específicamente la experiencia del Consejo Regional Indígena del Cauca por su importancia como actor político y su presencia a escala regional, representando la tenacidad, intensidad y complejidad de la lucha histórica contra la colonialidad del poder, sin negar las tensiones y contradicciones que se generan, ya que como parte de la realidad social la lucha indígena es heterogénea, contradictoria y discontinua.

2.1 El movimiento indígena en América Latina y la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico

Con la derrota del colonialismo británico y español, se fueron constituyendo “*Estados independientes articulados a sociedades coloniales*” (Quijano, 2006: 56-57, énfasis en el original), en donde indios, negros y mestizos no participaron en los procesos de constitución del nuevo Estado, a pesar de que retomaban las ideas y discursos de la revolución liberal en Europa occidental (igualdad, legalidad y fraternidad). Desde entonces la población india será percibida como un problema para la construcción del moderno Estado-nación y en el debate político latinoamericano se denominó por casi dos siglos el “problema indígena” (Quijano, 2006: 58). Puesto que eran concebidos como “razas inferiores” no había posibilidad de tratarlos como iguales; de lo contrario, conllevaría la descolonización de las relaciones de dominación social y de las relaciones políticas dentro del Estado, además demandaría eliminar las condiciones de explotación y servidumbre en que vivían y viven como consecuencia del despojo continuo de sus tierras y la violación constante a sus derechos. Es decir, “la solución efectiva del problema indígena implicaba la subversión y desintegración del entero patrón de poder” (Quijano, 2006: 59).

El indigenismo promovido por Fray Bartolomé de las Casas durante la conquista, denunciaba el maltrato y genocidio de los conquistadores contra las poblaciones originarias, “propuso un método alternativo para dominar al indio: con paciencia, persuasión y bondad, y encargar la conquista pacífica de los indios a frailes misioneros y no a soldados (Escárzaga, 2018: 281). No obstante, en las propuestas se evidencia una postura paternalista, puesto que “[e]l discurso protector de los indios que formula Las Casas propone impedir su genocidio, pero no eliminar la explotación del indio, sólo establece reglas más racionales para el aprovechamiento de su fuerza de trabajo” (Escárzaga, 2018: 282).

El indigenismo resurge a inicios del siglo XX, específicamente en México, Perú y Bolivia, sin perder su carga paternalista. Se manifiesta en diversas corrientes indigenistas impulsadas por intelectuales, políticos y artistas mestizos o blancos, “que asumieron la defensa del indio y hablaron por ellos” (Escárzaga, 2018: 284). Los sectores medios que disputaban el poder a la oligarquía reconocen en los indios una base social mayoritaria, para sustentar sus proyectos. Además, “[p]ara el grupo político emergente, el objetivo central era la modernización productiva de la sociedad y la construcción del Estado nación”. El indigenismo se constituyó como:

“una política y una ideología en la que las élites no indias se preguntan, desde el Estado y fuera de éste, qué hacer frente a un sujeto culturalmente distinto y al que, bajo el argumento de esa diferencia y aprovechando la debilidad y minoridad que se le ha impuesto, le impone la subordinación política y la más extrema explotación económica, impidiéndole expresarse por sí mismo y formular un proyecto alternativo propio”. (Escárzaga, 2018: 285).

Desde la perspectiva indigenista se denunciaba la explotación que vivían, se reivindicaba su cultura, pero también se asumía que eran un obstáculo para la modernización y el desarrollo económico y social y en muchas ocasiones se les responsabilizaba de su situación.

La emergencia del movimiento “indígena”, a partir de la década de 1970, manifiesta la necesidad de luchar por sus reivindicaciones y de construir sus propios proyectos. Además, expresa la crisis del Estado en América Latina (su debilitamiento, desnacionalización y reprivatización), que conllevó la polarización social y la desdemocratización de la sociedad, dentro de un Estado que se desentiende de los procesos de integración social. Con la llamada globalización neoliberal que se impulsa desde mediados de la década de 1970, pero sobre todo a partir de la década de 1990 la desintegración de la estructura productiva que estaba en curso, “produjo no solamente el desempleo, el aumento del subempleo y la rápida polarización social, sino también un proceso que puede ser reconocido como de re-clasificación social que afecta a todos los sectores sociales y, obviamente, sobre todo a los trabajadores” (Quijano, 2006: 69). Se genera una crisis de identidad social sobre todo en aquellos sectores cuya identidad era ambigua, como los indígenas-campesinos. A decir de Quijano, esto explica que “las identidades sociales expresadas en términos de clases sociales (obreros y campesinos) hayan cedido en todos estos países su lugar a identidades llamadas “étnicas”, regionales, residenciales, o como “informales” y “pobres” (Quijano, 2006: 70). Esta crisis y cambio de identidades ha dado lugar a procesos en los que “sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los indios, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que deben encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado” (Quijano, 2006: 71). En este contexto inicia un periodo de tensiones y presiones entre las comunidades y el Estado, que se ha ido ampliando e intensificado.

Desde finales del siglo XX, se ha hecho una reivindicación de la categoría “indígena”, es probable que haya sido “a partir de las decisiones de reorganización y revitalización de la comunidad indígena frente al Estado, para ir abandonando la identificación de indio y asumir la de indígena” (Quijano, 2006: 72). A decir de Escárzaga y Gutiérrez (2003) “[e]n México, los términos “indio” e “indígena” son, en general, reivindicados por los sujetos sociales descendientes de los pobladores originarios de América” que en la última década del siglo XX “han disputado el sentido del término al Estado, trastocando los contenidos de inclusión subordinada alentados por las políticas indigenistas tradicionales del Estado mexicano.” Mientras que, “[e]n América del Sur, y principalmente en Perú, Bolivia, Ecuador y Chile, el término “indio” conserva la carga discriminatoria que los grupos dominantes le imprimieron, configurando cánones de jerarquización social ordenados por los rasgos étnicos” (Escárzaga y Gutiérrez, 2003: 14).

En el caso de Colombia, específicamente en la región del Cauca, el movimiento indígena desde inicios de la década de 1970 ha reivindicado los términos indio e indígena emergiendo como nuevo actor político y social, como movimiento de resistencia y de lucha, no sólo contra el neoliberalismo, sino contra la modernidad-colonialidad capitalista. Apelan incluso a los títulos coloniales para recuperar los territorios que les pertenecían, reconocidos por los propios conquistadores europeos. No obstante, diversos pueblos que se han resistido a admitir la derrota y la desintegración de sus formas de vida, vuelven a reivindicar los nombres particulares de sus antiguas identidades históricas, nasa, misak, yanakona, etc., con lo que buscan afirmar su identidad, su especificidad y su lucha y, el reconocimiento de la diversidad de pueblos y naciones dentro del Estado colombiano.

Como señala Quijano (2006) “[n]o existe, en realidad, un movimiento indígena, salvo en sentido abstracto nominal. Y sería malconducente pensar que el término indígena nombra algo homogéneo, continuo y consistente[...] el término cubre una heterogénea y diversa realidad” (Quijano, 2006: 75), por ello una diversidad de identidades específicas están reapareciendo. No obstante, el movimiento indígena emerge desde un nuevo horizonte de sentido histórico, de nuevos imaginarios de cambio social y político que alientan sus procesos de resistencia y de lucha.

En la actualidad, a nivel mundial, convergen dos crisis mayores: la del clima, y la del sistema capitalista que arrastra a todo el aparato de acumulación de capital, ambas están vinculadas y no son “naturales”, sino históricas (Quijano, 2014c: 1). El llamado “cambio climático global” es, de

manera profunda, producto de lo que nuestra especie ha estado haciendo en la tierra. Es decir, un proceso de destrucción de las condiciones mismas de vida sobre la tierra. Debido “al patrón de poder dentro del cual habitamos, y el cual además nos habita”, el modo como el capital y el capitalismo mundial han estado desarrollándose en una tendencia cada vez más perversa y tecnocrática, convirtiendo todo en mercancía, haciendo del lucro la única finalidad. Así, todo el sentido de la historia se concentra en el mercado, el lucro y las mercancías.

Debido a las tendencias destructivas del capitalismo que se evidencian en la fase de globalización económica, a las luchas de los dominados y explotados del mundo industrial y urbano por resistir al neoliberalismo (en defensa de empleo, salario, seguridad, servicios públicos, ciudadanía), se suman ahora, en primer término, las luchas de los indígenas de todo el mundo, “los más dominados entre las víctimas de la Colonialidad del Poder”, en defensa de los recursos de sobrevivencia, mal llamados “recursos naturales” (territorio, agua, florestas, los demás seres vivos, plantas alimenticias y medicinales), así como todos los materiales que permiten la reproducción de la existencia social. Los indígenas y de modo creciente diversos sectores de la población mundial (comunidad científica, intelectuales, estudiantes, profesionistas, trabajadores), se han percatado que, dadas las tendencias destructivas del capitalismo actual, esos recursos de sobrevivencia de los indígenas son recursos en defensa de la vida misma en el planeta (Quijano, 2010:29).

Con las propuestas de los movimientos indígenas de América latina “emerge no un discurso sino otro sentido histórico, otro horizonte de sentido histórico” (Quijano, 2014c: 4), en el que las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la vida en sociedad. Así cuando el amplio movimiento indígena, que es diverso y heterogéneo, emerge organizándose y actuando para denunciar “la vida no se vende”, no se vende la tierra, el agua, los bosques, etc., porque la Madre Tierra es la madre de todos y a la madre no se le vende, hace un llamado enérgico a la población mundial señalando que los bienes naturales no pueden ser mercancías, porque son la base de las condiciones de pervivencia de todos en el planeta.

Esta es la primera vez que emerge otra propuesta de sentido histórico y que encuentra correlato con el hecho de que una parte de la comunidad científica está denunciando la destrucción de las condiciones de vida en el planeta (Quijano, 2010). En este contexto comienza un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Eso implica, en primer término, aprender a emanciparnos del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica,

perspectivas a futuro y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, además de la violencia que ha conllevado, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es la que permite entender que los recursos de sobrevivencia de los indígenas del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta.

Diversos movimientos sociales están también aprendiendo a organizarse y a movilizarse produciendo formas propias de existencia social, que buscan liberarse de la dominación, de la discriminación racista, sexista, clasista; produciendo nuevas formas de comunidad, de conformación de la autoridad política; que permita producir libertad y autonomía para cada individuo, como una expresión de la diversidad social y de la solidaridad; decidiendo democráticamente lo que necesitan y quieren producir y consumir; acudiendo y usando la tecnología para producir los bienes y valores que necesitan; expandiendo la reciprocidad en la distribución del trabajo, de sus productos y servicios; produciendo una ética social alternativa a la del mercado y del lucro capitalista. Esto se evidencia en la propuesta del movimiento indígena en México, en tanto que:

“no se propone tomar el poder sino generar un amplio y nuevo pacto social que no sólo reconozca la diversidad cultural del país y los derechos colectivos de los pueblos, sino que genere desde abajo y a la izquierda otro mundo que, entre otras características, otorgue justicia social a toda la población, reconozca el derecho de los pueblos a ser sujetos de su propia historia, con derecho a conservar sus identidades culturales y sus instituciones , además de su derecho a la autonomía” (Olivera, 2014: 400).

Diversos movimientos sociales y sus luchas en América Latina plantean disyuntivas históricas. América Latina que fue el espacio original y el momento inicial de formación del capitalismo mundial moderno-colonial, hoy se está conformando, como centro de la resistencia mundial y de la producción de alternativas contra este patrón de poder, en términos materiales, discursivos y de sus prácticas.

La construcción de autonomías como horizonte de sentido. Insubordinación e impugnación al orden hegemónico

A estos procesos de expansión del capital, con su dinámica destructiva de comunidades y ecosistemas, se han enfrentado diversas protestas sociales y movimientos, juveniles sobre todo,

que desde fines de los años 60 e inicios de los 70 del siglo XX, luchaban, minoritariamente pero en todo el mundo, no sólo contra la explotación del trabajo, contra el colonialismo, el imperialismo, las guerras colonial-imperiales, sino también contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el pragmático autoritarismo burgués y burocrático; contra la dominación por “raza” y de género; contra la represión de las formas no convencionales de sexualidad; contra el reduccionismo tecnocrático de la racionalidad instrumental y pugnaban por una nueva tesitura estética/ética/política. Por un horizonte de sentido histórico radicalmente distinto (Quijano, 2012: 49).

Sin embargo, la dispersión social de los trabajadores explotados y la desintegración de sus principales instituciones sociales y políticas (sindicatos, sobre todo) y, la derrota y desintegración del llamado “*campo socialista*”, y de virtualmente todos los regímenes, movimientos y organizaciones políticas vinculados a éste, conllevan “la imposición definitiva de la tecnocratización/instrumentalización de la hasta entonces conocida como “*racionalidad moderna*”. Esto es, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada” (Quijano, 2012: 50, énfasis en el original).

Las tendencias centrales del proceso de globalización que señala Quijano (2012) delimitan la aceleración y profundización de la reconcentración del control del poder. Este autor resume dichas tendencias en: 1) reprivatización de los espacios públicos, del Estado en primer término; 2) la reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/distribución; 3) la polarización social extrema y creciente de la población mundial; 4) la exacerbación de la “explotación de la naturaleza”; 5) la hiperfetichización del mercado, más que de la mercancía; 6) la manipulación y control de los recursos tecnológicos de comunicación y de transporte para la imposición global de la tecnocratización/instrumentalización de la colonialidad/modernidad; 7) la mercantilización de la subjetividad y de la experiencia de vida de los individuos, principalmente de las mujeres; 8) la exacerbación del individualismo y de la conducta egoísta travestida de libertad individual, por la búsqueda de riqueza y de poder *contra* los demás; 9) la “fundamentalización” de las ideologías religiosas y de sus correspondientes éticas sociales, lo que re-legitima el control de los principales ámbitos de la existencia social y, 10) el uso creciente de las llamadas “industrias culturales” (sobre todo de imágenes, cine, tv, video, etc.) para la producción industrial de un imaginario de terror y de mistificación de la experiencia, de

modo que permita legitimar la “fundamentalización” de las ideologías y la violencia represiva Quijano (2012: 51).

Entre algunos factores que inciden en la politización y revaloración de las demandas del movimiento indígena, de acuerdo con Archila (2009: 3), se encuentran, el incremento de la desigualdad socio-económica derivada del proceso de globalización económica y la reconfiguración del Estado, que mantiene en condiciones extremas a los pueblos originarios, mostrando los límites del llamado neoliberalismo. Otro aspecto fundamental es el “derrumbe de los relatos que ocultaban lo étnico: el de izquierda con énfasis en las clases sociales y el nacionalista que le apostaba a la homogeneidad racial mestiza”, con lo que las propuestas alternativas a la hegemonía del proyecto capitalista se quedan sin asideros ideológicos, permitiendo voltear la mirada a las propuestas presentes en las concepciones y prácticas del movimiento indígena, articuladas a sus demandas de autonomía.

La emergencia del movimiento indígena, no sólo en Colombia, sino en diversos países de América Latina, se explica principalmente por dos factores: 1) el fracaso de los sujetos del cambio (proletariado, izquierdistas, nacionalistas) ceñidos a los límites de la modernidad-colonialidad capitalista y, 2) el cuestionamiento de los principales derroteros de dicha modernidad, por la crisis civilizatoria en que se encuentra (Archila, 2009). Esto permite que se posicione la lucha por la vida como bandera de diversos sectores de la sociedad, y se inicie un proceso de recuperación, dignificación y revaloración de diversas formas de vida y de producción de conocimiento (ancestral), hasta ahora silenciadas. Emergen también diversas formas de expresión material y simbólica, que habían sido limitadas o suprimidas por la colonialidad del poder.

En la década de los años setenta y ochenta del siglo XX se empieza a cuestionar el discurso oficial de inclusión de los indígenas a la nación homogénea que niega la plurinacionalidad que existe en los países latinoamericanos. El discurso indígena plantea demandas de tierra, de respeto a su cultura y a sus formas de organización. Posteriormente, en los noventa se van perfilando las luchas por la autonomía, autodeterminación y sobrevivencia de los pueblos. Estos procesos conllevan cambios importantes que abren espacios de reflexión colectiva a los que se incorporan las mujeres indígenas, reconociendo sus problemas como pueblos y como género. Lentamente empezaron a

cuestionar al Estado por la invisibilización y/o el silenciamiento al que han estado sometidos desde las llamadas independencias (Paiva, 2014: 303)

La emergencia del movimiento indígena en América Latina y sus demandas de autonomía representan no sólo una afrenta al Estado-nación, sino a la modernidad capitalista en su conjunto, impugnando sus principales fundamentos (propiedad privada, individualismo, racionalidad instrumental, entre otros). Desde una perspectiva histórico-estructural, se identifican los procesos que intervienen en la conformación de una estructura de dominación que establece al Estado-nación como la única forma legítima de organización política. Lo que ha llevado a negar o subalternizar la existencia de otras formas de construcción de lo político, desde el autogobierno u la autogestión, articuladas a las demandas de autonomía de los pueblos indígenas, demandas que cobran más fuerza en el contexto actual de acumulación por despojo de bienes materiales y simbólicos para la reproducción de capital.

Esto conlleva impugnar la “cuestión nacional y el Estado-nación en América Latina que se ha impuesto desde una visión monocultural. Anibal Quijano (2000b) señala que con mayoría “india”, “negra” y “mestiza” en América Latina, es imposible el moderno Estado-nación, ya que esto requeriría la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes para la formación de un espacio común de identidad y de sentido, lo cual, frente a la diversidad cultural presente en las naciones y pueblos indígenas dificulta la consecución de un proyecto homogéneo de Estado-nación en los términos desarrollados en los países europeos. De ahí que la conformación forzada de los llamados Estados-nación en América Latina derivara en procesos históricos violentos de exterminio, negación y, en el “mejor” de los casos, de inclusión impuesta y artificial de la población indígena, desde una perspectiva asistencialista y paternalista, mediante políticas indigenistas.

Sin embargo estos procesos estuvieron siempre acompañados de la resistencia y demanda, también histórica, de los pueblos originarios por el respeto a sus formas de organización tradiciones, costumbres y territorio, que en términos políticos se expresa en demandas de autonomía (política, económica y cultural).

Una cuestión fundamental que dificultó la conformación del moderno Estado-nación en América Latina, a decir de Quijano (2000b), es la herencia colonial que clasificó y jerarquizó a la población mundial, a partir de la idea de la “raza”, reservando el control del poder a los blancos y dando

continuidad a la colonialidad en las relaciones sociales, mediante la supuesta integración de dicha población al proyecto nacional. Ya que los procesos de independencia respondieron a “una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales” (Quijano, 2000: 21), más que a una verdadera distribución democrática del control del poder. Mientras que las revoluciones “democrático- burguesas” se presentaron como “un proyecto en el cual la burguesía organizó a la clase obrera, a los campesinos y a otros grupos dominados para arrancar al señorío feudal del control del Estado y para reorganizar la sociedad y el Estado en los términos del capital y la burguesía” (Quijano, 2000b: 23). Lo que permitió la preservación y concentración de poder político por parte de los sectores dominantes.

A estos procesos histórico-estructurales cabe agregar la experiencia de naciones y pueblos originarios cuya organización social y autoridad colectiva se alejan del modelo de Estado-nación moderno eurocéntrico, asociado al proyecto capitalista, cuyo eje es la racionalidad instrumental (medios-fines), orientada a la producción de mercancías para el mercado mundial. La tensión entre la racionalidad instrumental y las cosmovisiones de pueblos originarios se expresa en el distanciamiento de estos pueblos del proyecto nacional y en la constante demanda de autonomía. Ya que como señala Dávalos (2005: 23) “los pueblos indígenas se saben portadores de una racionalidad diferente” que desde el pensamiento dominante se inferioriza al presentarla como premoderna o subdesarrollada. Lo que legitima la concentración de poder económico que conllevó la histórica acumulación por despojo de “recursos naturales” y territorios indígenas, intensificada en la época actual frente al agotamiento de dichos recursos.

Lo anterior es importante para comprender también los límites en la conformación de los llamados Estados-nación en América Latina, en donde, a decir de Quijano (2000b) a las poblaciones diversas, sin importar su singularidad, se les trata a manera de una sociedad nacionalizada, lo que justifica, que la única forma legítima de organización política se conciba como el Estado-nación, “poder político central sobre un territorio y su población”, desconociendo otras formas de construcción de lo político, desde el autogobierno, articuladas a las demandas de autonomía de pueblos y naciones originarias.

En este proceso, el discurso de la integración al Estado-nación se legitima mediante el imaginario de la “cuestión nacional”, aludiendo que sus miembros conforman una comunidad, este imaginario tiene sustento en la supuesta participación democrática que se presenta como una

forma de distribución del control del poder, lo que permite la configuración de un patrón de poder, es decir, una estructura de dominación, explotación y conflicto acorde a los fines del capitalismo.

La democracia representativa le ha permitido al capitalismo dependiente, “el control del trabajo, los recursos productivos y la gestión de las instituciones políticas”, y se impone la noción de ciudadanía que plantea la "igualdad" legal, civil y política de individuos, socialmente desiguales, pero organizados mediante una estructura de poder impuesta total o parcialmente por un grupo privilegiado que disputa el control del trabajo, el sexo, la autoridad, la intersubjetividad, el conocimiento y el territorio (Quijano, 2000: 15). Es a través del poder, que se articulan formas de existencia social dispersas y diversas. Ya que el Estado-nación, se conforma como “un espacio de dominación” imponiéndose a los diversos y heterogéneos pueblos e identidades. Por lo que el Estado-nación se configura como una estructura de poder.

Al respecto es importante recuperar la definición de nación que presenta un intelectual mapuche:

“Ser Pueblo-Nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y sobre todo, sentido de pertenencia, es decir identidad propia frente a otros grupos humanos. Nación y Estado ya no son sinónimos.” (Marimán, citado por Millalen, 2014).

Lo anterior permite señalar que en la región latinoamericana encontramos una diversidad de naciones dentro del llamado Estado-nación, generando tensiones y contradicciones ya que desde el modelo eurocéntrico, el Estado-nación implica una noción de ciudadanía (individualizada), una noción de democracia política (representativa) y unas instituciones modernas (que responden a la racionalidad instrumental), orientadas a preservar la propiedad privada. Estas nociones asociadas al capitalismo como relación social de producción, se presentan desde una perspectiva evolucionista unilineal y unidireccional, como el modo superior de organización social, en donde las concepciones y prácticas alejadas de la racionalidad instrumental, como la propiedad colectiva, democracia participativa, búsqueda del bien común, reciprocidad, solidaridad entre las personas y con la “naturaleza”, que responden a otras formas de organización social, se presentan como atrasadas, premodernas e ineficientes para sus fines, ya que obstaculizan el impulso de la modernidad. Así, la persistencia de la colonialidad en las relaciones sociales, políticas y culturales, impide la democratización real de la sociedad, lo que pone en crisis recurrentes la legitimidad del

Estado-nación, que se expresa en procesos de reconfiguración, que no se traducen en ampliación de la democracia, sino nuevamente en el reacomodo en la correlación de fuerzas que permiten a los sectores dominantes preservar el poder.

En la fase actual del capitalismo global un nuevo bloque de poder reorganiza la dinámica de acumulación capitalista, ya que con la hegemonía del capital financiero y la acción predatoria de los mecanismos especulativos de acumulación, se ha conformado un Bloque Imperial Mundial integrado por los estados del "centro" del sistema mundial, impulsando principalmente dos procesos: "la des-democratización y des-nacionalización de los estados dependientes y su conversión progresiva en agencias político-administrativas del capital financiero mundial y del bloque imperial mundial" (Quijano, 2000: 8), puesto que las decisiones se toman en ámbitos extra nacionales, con lo que se ha vaciado de contenido la democracia representativa, lo que permite la emergencia y revaloración de otras formas de organización de la vida en sociedad.

Cuando se habla de autonomía se refiere principalmente al "respeto y reconocimiento de las formas de organización comunitaria que se sustenta en los usos y costumbres de la vida cotidiana de cada comunidad, pueblo o nacionalidad" (Tibán, 2001: 67), incluyendo su territorio, entendido éste, no sólo como el espacio físico, sino que "comprende la totalidad del hábitat" donde los pueblos y nacionalidades desarrollan "su cultura, leyes formas de organización y economías propias", especificando que abarca "la superficie de la tierra y el subsuelo" (CONAIE, citado por Tibán, 2001: 63).

En este contexto las propuestas "progresistas" de conformar Estados plurinacionales en la región, a principios del siglo XXI, en Bolivia y Ecuador, parecían la forma de organización que respondería a la realidad latinoamericana despertando grandes expectativas por la posibilidad de construir procesos colectivos, orientados por el respeto a las autonomías de las diversas naciones indígenas; sin embargo, en los hechos estos proyectos fueron liderados por los Estados boliviano y ecuatoriano respectivamente, asumiendo nuevamente posturas asistencialistas y paternalistas, dando continuidad a prácticas de colonialidad que subalternizan a esas otras naciones, configurando las propuestas de Estado plurinacional como apéndices del Estado-nación, en donde las autonomías se encuentran limitadas por los marcos establecidos por los Estados-nación liberales, lo que genera tensiones y contradicciones que complejizan aún más la conformación

forzada de los Estados nacionales, ya que para legitimarse instrumentalizan el discurso de lo plurinacional.

Este proceso se sintetiza en la dialéctica expresada en el documento “ganamos pero perdimos” (Escárzaga y Gutiérrez, 2006,) ya que se logró presencia e incorporación de las propuestas del movimiento indígena en el discurso nacional, así como el reconocimiento y revaloración por parte de diversos sectores sociales. También pudieron influir en diversos procesos políticos nacionales trascendentales, en la creación de nuevas constituciones políticas, obteniendo el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas y de algunos derechos colectivos; sin embargo, estos logros no han alcanzado su concreción histórica que permitiera la transformación de las estructuras de poder, que siguen poniendo por encima de los derechos indígenas el discurso del Estado como el encargado de velar por el interés nacional, legitimado así su intervención en la movilización selectiva de recursos y en la disposición de territorios.

En medio de la lucha intensa por reconstituir la legitimidad del Estado, las propuestas de los pueblos indígenas, que en algunos casos se presentan como alternativas al “desarrollo” capitalista, se presentan como afrentas no sólo al Estado, sino al proyecto de modernidad capitalista, orientadas desde una perspectiva económico/cultural integrada al territorio, representando espacios para la construcción de autonomía, y el reconocimiento de la diversidad de naciones, por lo que se cuestiona la contradicción misma del término Estado-nación, que refiere a una nación única, desconociendo la diversidad cultural, desde donde se construyen otras formas de autoridad colectiva. También se cuestiona la democracia representativa, mediante prácticas de democracia participativa y la toma de decisiones colectivas, en asambleas de organización horizontal y rotativa, impugnando la legitimidad del Estado como ente separado de la sociedad; se resiste a la propiedad privada ejerciendo la propiedad comunal, se practican relaciones de reciprocidad y solidaridad en lugar de la competencia. Este proceso se conjuga en una constante tensión entre la recuperación de lo que denominan lo propio y la intervención de decisiones pragmáticas que derivan en largos procesos de negociación con el Estado

Las mujeres en las luchas indígenas

En América Latina la intervención de las mujeres en las luchas populares ha sido histórica, una muestra de ello es el Manifiesto sobre sus derechos, emitido en Colombia, específicamente en la región del Cauca, por catorce mil mujeres, seguidoras del líder indígena Quintín Lame, en 1927, en

el que además de denunciar las condiciones de injusticia en las que se encuentran tanto ellas como los hombres de las comunidades, señalan que los padres, hermanos, hijos y esposos han sido “engañados con licores, alcohólicos, es decir alcoholizándoles los sentidos y conocimientos para poderlos despojar de sus hogares, de sus cultivos y de sus tierras” (CNMH y ATICGM, 2015: 10). Apuntan que las mujeres además de las labores en casa ayudan a cultivar en las fincas y acompañan las luchas, denuncian la farsa de las políticas electoreras, representada en los dos viejos partidos (liberal y conservador), hacen un llamado a los indígenas a no salir a votar, puesto que cuando los políticos llegan al congreso se olvidan de emitir leyes que tomen en cuenta a los indígenas.

A partir de la década de 1980 tienen un auge la participación organizada, por ejemplo, las mujeres de diversos partidos que en Sudamérica lucharon contra las dictaduras, las salvadoreñas y guatemaltecas que se sumaron a las organizaciones revolucionarias y en México las indígenas y campesinas, que intervinieron tanto en la guerra de Independencia en 1810 como en la Revolución en 1910, pero la lucha por las reivindicaciones como mujeres e indígenas, se inicia entre finales de 1980 y principios de 1990. “Herederas directas e indirectas del feminismo popular y de los movimientos sociales de izquierda, las indígenas de diversos grupos han alzado sus voces y han construido sus rebeldías al cuestionar la violación a su derecho a vivir una vida digna sin racismo, ni discriminaciones sociales y políticas” (Olivera, 2014: 397). El levantamiento zapatista en México, en 1994, impulsó y legitimó tanto las luchas campesinas e indígenas como la participación de las mujeres en el medio indígena (Olivera, 2014:400). Esto propició un proceso de subjetivación política que conllevó la toma de conciencia sobre la situación y los derechos de las mujeres indígenas y el impulso de su participación como sujetas políticas, imprimiendo un rasgo específico a la lucha indígena.

Con las propuestas del zapatismo se hicieron públicos muchos de los problemas y las demandas de las mujeres indígenas. A finales de 1993 en el *Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN* se plasman las exigencias de los derechos de las mujeres: al trabajo, a un salario justo, a la educación, la salud y la alimentación, a elegir a su pareja y no ser obligadas a contraer matrimonio, a decidir sobre el número de hijos que pueden tener y cuidar, a no ser golpeadas, maltratadas ni violadas, a participar en la toma de decisiones en la comunidad y a ocupar cargos. Además se difunden imágenes en donde se confirma la posición del EZLN como movimiento político radical de inclusión y defensa de los derechos de las mujeres, visibilizando su lucha con su presencia en

puestos de autoridad y dirigencia (Marcos, 2013: 4-7). Así, en el primer punto de la Ley revolucionaria de mujeres se establece que: *“Las mujeres, sin importar su raza, credo, color, o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen”* (EZLN, 1993, énfasis en el original).

Otra experiencia emblemática de la lucha organizada de mujeres indígenas en América Latina, es la que se libró en Bolivia con la Guerra del Agua en Cochabamba en el año 2000, el movimiento de las cocaleras en 2002 y la Guerra del Gas en 2003. En esta última se unieron a otras luchas populares de mujeres para denunciar las condiciones en que vivían, mientras el gobierno beneficiaba a élites económicas y políticas con la venta de hidrocarburos a la tercera parte del precio en el mercado internacional, propiciando que creciera en la población el afán de buscar información sobre el problema de los hidrocarburos. Estas luchas implicaron un amplio proceso de intercambio de información y de documentación entre las mujeres participantes en marchas, protestas, huelgas de hambre, creando espacios de reflexión y mujeres a las que Lucila Choque Huarin identifica como *“dirigentas insurgentas”* (Choque Huarin, 2014: 441) porque rompieron todos los esquemas que a las mujeres les había tocado vivir en el rol de lo privado”, mujeres que encabezaban las marchas, seguidas por los hombres, en las que había una clara consciencia de la situación de dominación y explotación a la que históricamente habían sido sometidas, mediante el trabajo servil en el campo y en las ciudades, pero que no estaban dispuestas a seguir soportando o peor aún a heredar a sus hijos. Esto generó la reacción del Estado boliviano, *“apareció el racismo, el odio a los indios, la emergencia de élites encaramadas en los latifundios de las regiones”*, lo que polarizó a la población, no obstante:

“al mismo tiempo, se fue complejizando la manera de entender no solo una sino varias concepciones de vida entrelazadas, enraizadas en la vida comunitaria frente a un capitalismo individualista depredador de la madre naturaleza y, aun así, día tras día fue emergiendo la memoria de nuestros territorios” (Choque Huarin, 2014: 445)

Como es sabido, las mujeres *“negras”* e indígenas han ocupado históricamente el último lugar en la escala social jerárquica que la colonialidad del poder impuso con la clasificación de la población mundial. A partir de la configuración del patrón de poder moderno-colonial, se articula el proceso histórico de dominación patriarcal y colonial, que se manifiesta en:

“la dominación patriarcal que se expresa no sólo de manera individual en el poder que los varones ejercen sobre sus esposas, hijas o hermanas, sino también en la sociedad, cuya dinámica ha sido construida sobre parámetros de poder masculinos que otorgan a las culturas y al Estado el carácter patriarcal que privilegia a los hombres en los usos y costumbres, en las leyes, en los imaginarios sociales, en las instituciones y en las políticas públicas” (Olivera, 2014: 397).

Esto ha legitimado tanto la dominación como la explotación, en la vida pública y privada, que se manifiesta en la violencia, el despojo de sus bienes, la explotación de su trabajo, la subordinación el rechazo y la exclusión social.

La subordinación de género ahora es parte de la cultura indígena, aunque no siempre fue así, ya que en diversas culturas originarias “la mujer era considerada una diosa, la curadora, la intermediaria entre lo espiritual y lo terrenal”, con la conquista fueron obligadas a modificar sus formas de vida y de relacionamiento:

“les impusieron un dios y una estructura de control, les quitaron sus tierras y los orillaron a migrar. Tuvieron que vender su fuerza de trabajo para tener dinero a cambio, dinero que permitiera su subsistencia; por tanto, como la mujer se quedó en casa y su trabajo no podía ser pagado, entonces valió menos que quien salía a trabajar” (Pérez, 2014: 418-419).

Con la imposición de nuevas formas de organización y de pensamiento, basadas en la acumulación de propiedades y de riqueza y, sustentadas en el individualismo (Pérez, 2014: 419), la subordinación de la mujer paso a formar parte de la cultura indígena. Esto dificulta “el reconocimiento de su individuación dentro de sus comunidades y organizaciones, es decir, el reconocimiento de los derechos que en igualdad, sin mediación y control de los hombres, tienen como personas y que la cultura tradicional les niega”, lo que se evidencia en las reacciones violentas tanto de hombres como de mujeres “ante el reclamo de ellas de participar en las decisiones colectivas, de tener derecho a la propiedad y a los cargos de representación colectiva” (Olivera, 2014: 398). Con estas actitudes se niega su capacidad de reflexión y de acción en busca del bien común, en tanto que, cuando acceden a algún cargo político o religioso deben ejercerlo según los parámetros masculinos de la comunidad, además de cumplir con los roles asignados al género, como las tareas de cuidado de la familia y las labores domésticas. No obstante, esto ha contribuido a generar un proceso de subjetivación política en el que van cobrando conciencia

sobre sus múltiples subordinaciones, no sólo frente a los hombres mediante el dominio sobre su cuerpo, sexualidad, trabajo y afectos, sino que ubican esta dominación como parte de un “sistema social de dominación patriarcal” (Olivera, 2014:399), que ha moldeado la organización de la vida en sociedad con patrones y valores de conducta “impuestos por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado” (García, 2014: 411), que se expresa en las desigualdades en la familia, en la comunidad, en las instituciones, en el trabajo, en el mercado, las finanzas, las políticas públicas del Estado.

En tanto que el papel del Estado en la fase actual del capitalismo global se orienta a impulsar la expansión del mercado y a proteger las inversiones privadas, principalmente de las grandes corporaciones, esto conlleva una guerra sistemática contra los grupos armados. En el trabajo de Olivera (2014) sobre la lucha de las mujeres indígenas en México y Centroamérica se establece que en este contexto se despliegan dos procesos: uno de exterminio sistemático de grupos armados y población civil y otro que mediante una Guerra de Baja Intensidad, busca deslegitimar y desarticular las luchas. Desde una perspectiva de género estos procesos en la fase actual del capitalismo exacerbaban el carácter “patriarcal, androcéntrico, homofóbico y heterosexista, cuya dinámica excluyente profundiza las desigualdades interseccionadas de género, clase, raza, edad, etnia y nacionalidad” (Olivera, 2014: 389).

La participación de las mujeres indígenas en las luchas populares, aunque invisibilizada por el sistema patriarcal, ha sido constante. En la lucha que empezó siendo principalmente masculina, “las mujeres se reencontraron entre ellas, comenzaron a hablar de su realidad entre pasillos, en las mesas de registro o en las cocinas” (Pérez, 2014: 419), evidenciando e intercambiando sus experiencias en los procesos de exclusión y violencia, a los que son sometidas, ya que además de las desigualdades económicas las mujeres indígenas deben enfrentar las desigualdades sociales por raza y sexo-género. Así la lucha de las mujeres indígenas es doble ya que “reivindican frente al Estado el derecho a ser pueblo y, al interior de sus comunidades, el derecho a una vida digna y equitativa” (Pérez, 2014: 420).

Las mujeres indígenas avanzan con su participación en diversos espacios, rompiendo el miedo a hablar en público, como promotoras de cursos, encuentros, programas de gobierno y como representantes de comunidades, socias en proyectos productivos, integrantes en procesos organizativos y como dirigentes. “Como participantes en organizaciones sociales y de mujeres, o

como integrantes de sus comunidades, las indígenas van rompiendo sus cautiverios y van asumiendo su papel de sujetos activos”, en tanto que, participan en medio de resistencias y de reacciones negativas de miembros de su familia y de la comunidad “que objetan su fidelidad y de cuestionamientos de los compañeros que ven en ellas una competencia peligrosa”. La participación de las mujeres en las luchas es compleja, ya que, en ocasiones “en las organizaciones mixtas, los dirigentes piensan que las luchas de las mujeres dividen y dan armas al enemigo”, asimismo, en las organizaciones de mujeres indígenas, además de ser afectadas por los conflictos deben enfrentar “las diferencias entre las feministas que privilegian las subjetividades, el sexo, el bienestar individual, además de la paz incondicional y aquellas que promueven una conciencia política, la participación política consecuente, el ejercicio y el reclamo exigente de los derechos”(Olivera, 2014: 396).

Un aspecto importante para las mujeres indígenas es mantener la cohesión de su comunidad a través de su familia y de la familia extendida que incluye a los abuelos, a los tíos, a los primos, así como a otras personas consideradas parte de la familia. Desde las abuelas, las madres, las hijas se cuida el Vivir Bien, cuidar la salud, la alimentación, la parcela, el territorio, el lugar en el que habita la familia. Consideran que, “las mujeres que se separan de su comunidad se hallan expuestas a todo tipo de violencia, ingresando al ámbito de la individualidad sin ningún tipo de seguridad familiar que las apoye” (Choque Huarin, 2014: 448). Esto modifica la perspectiva desde la que se orienta la lucha, puesto que:

“estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico” (Hernández, 2000: 207).

La lucha de las mujeres indígenas conlleva la impugnación no sólo a las prácticas políticas y discursivas en torno al género y la sexualidad (patriarcado y régimen heterosexual), sino a la modernidad-colonialidad (racismo), que ha deslegitimado otras formas de organización de la vida en sociedad y de producción de conocimiento. Esto se manifiesta en el zapatismo que:

“también ha dejado claro que tampoco bastan las luchas por los derechos colectivos, por la autodeterminación y por la cultura de sus pueblos, reivindicaciones que las indígenas comparten con sus compañeros, sino que es necesario construir “otro mundo”, lo que

implica una transformación total del sistema social que permita a todos y todas tener una vida digna” (Olivera, 2014: 401).

En las experiencias de subjetivación política de la mujer indígena como sujeta política, intervienen diversos procesos según su contexto, por ejemplo, cuando a causa de la migración masculina en las zonas rurales, asumen el papel como principales responsables de su familia, como proveedoras de ingresos, parte de las autoridades comunitarias y comuneras (Pérez, 2014: 418), en circunstancias en las que “despliegan su fuerza y su creatividad” para resolver problemas, alimentar y cuidar a la familia. Asimismo, se hacen cargo de las parcelas, se preocupan por recuperar la productividad de la tierra, impulsan la siembra orgánica de comida para el consumo familiar, lo que se constituye también “como una forma de resistencia a los agroquímicos, a los cultivos comerciales y a los monocultivos, pero también como ejercicio de su derecho a una buena y sana alimentación” (Olivera, 2014: 402).

Asimismo, las mujeres indígenas forman parte de la resistencia contra el despojo de sus tierras, integrándose activamente a las guardias comunitarias y participando en las consultas, para enfrentar a los proyectos extractivistas, agroindustriales y el cultivo de productos para uso ilícito, que a través de imponer el terror en las comunidades desarticulan las luchas, las intimidan, las dividen y las desplazan. La integración de las mujeres a la lucha es en defensa del territorio, de los bosques del agua, de la Madre Tierra, que conlleva defender la vida, “en busca de una *vida en armonía, en equilibrio y en complementariedad entre la humanidad y la madre naturaleza*” (García, 2014: 413, énfasis en el original). Al respecto señalan su deseo de vivir bien, que se refiere a “vivir contentas con nosotras y nosotros mismo, tener lo necesario, estar contentas con la Madre Tierra: cuidándola, respetándola y defendiéndola, porque ella es nuestra madre, la que nos amamanta” (García, 2014: 415), entendiendo que no les pertenece, sino que son parte de ella, por ello sugieren propiciar el respeto que procure una vida plena y genere las condiciones para su participación en la definición de la vida de sus pueblos, en tanto que, el bienestar de las mujeres significa el bienestar de la familia y de su comunidad, su lucha anónima contribuye al fortalecimiento de los pueblos, son quienes contribuyen a transmitir a las nueva generaciones los valores comunitarios (Pérez, 2014: 418). Puesto que, en América Latina “hay mujeres de distintas nacionalidades y pueblos con diferentes lenguas y vestimentas y formas de comer y trabajar, así como de disfrutar del tiempo; tienen otra concepción vivida en sus cuerpos, en su realidad, con su familia y con su comunidad” (Choque Huarin, 2014: 430).

Entre los aportes de las mujeres indígenas a la lucha por restituir su identidad se reconoce:

“el rescate y la valorización de la vestimenta, el idioma, la herbolaria, la medicina natural a través de las comadronas y curanderas, la conservación de la semilla nativa, la comida tradicional, la de dar vida a un nuevo ser, la transmisión de la cultura a los hijos y las hijas, además de la relación con la Madre Tierra” (García, 2014: 415).

Algunas de sus propuestas se orientan a recuperar los valores comunitarios, la lengua originaria, señalar las prácticas negativas que afectan la dignidad de las mujeres, recuperar la historia y en ella el reconocimiento del valor de la mujer dentro de sus cosmovisiones, como generadoras de vida, curadoras y creadoras, generar espacios de intercambio y reflexión sobre los pensamientos, sentimientos y acciones de las mujeres, sistematizar su sabiduría y propiciar su participación política y en la toma de decisiones (Pérez, 2014: 423-424)

Estas luchas se fortalecen mediante la organización y discusión en encuentros nacionales e internacionales, se crean redes de articulación que conectan cientos de procesos locales de proyectos de cambio, integrando la equidad de género en espacios amplios y organizaciones mixtas o de mujeres, no sin generar tensiones. A pesar de esto, las mujeres van ganando reconocimiento en estos espacios de debate, ocupando puestos de dirección en sus organizaciones, locales, estatales o regionales. “Un logro de las mujeres indígenas en las instancias mixtas nacionales, es el cuestionamiento de las políticas integracionistas y explotadoras del Estado liberal, pero también de las tradiciones y costumbres que subordinan a las mujeres” (Olivera, 2014: 404-405).

El 5 de septiembre se conmemora el Día Internacional de la Mujer Indígena que, “aunque poco conocido, ha sido retomado por diversas organizaciones sociales e indígenas para homenajear a la guerrera Bartolina Sisa y a todas las mujeres que anónimamente luchan día a día para sacar adelante a sus familias y con ello a su comunidad y a su región” (Pérez, 2014: 417), contribuyendo a la preservación de la dignidad y la vida de los pueblos indígenas.

Algunos de los retos expresados por las mujeres en las luchas feministas son: 1) avanzar en la democratización de los ámbitos público y privado; 2) alcanzar el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, incorporando la perspectiva de género y el enfoque de la interculturalidad en las políticas públicas; 3) exigir al gobierno el reconocimiento de los derechos colectivos de los

pueblos y en especial de las mujeres; 4) establecer estrategias para incidir en las reformas del Estado y en la construcción de otro mundo posible sin violencia y sin desigualdades, mediante el establecimiento de otras formas de relacionalidad que rompan con las diversas desigualdades y violencias; 5) contar con recursos suficientes provenientes de su trabajo y de la solidaridad entre comunidades y organizaciones internacionales, para fortalecer sus procesos sin afectar la autonomía de cada organización o comunidad; 6) difundir y transmitir la experiencia organizativa y estimular la participación de los jóvenes en las luchas y, 7) exigir al Estado detener la violencia contra las mujeres (Olivera, 2014: 407-408). Además, 8) erradicar el dolor, la frustración y la pérdida de humanidad que genera la violencia en sus territorios, en donde las mujeres indígenas identifican como estrategia eliminar “[l]os vicios, el alcoholismo, el machismo y la violencia sexual cada vez más interiorizada en el ser de los hombres, de los hombres con los cuales compartimos nuestras vidas, que los está limitando en su capacidad de dar afecto, ternura y pasión” (García, 2014: 412).

Esto conlleva una intensa lucha contra la dominación y la explotación y el despojo, pero al mismo tiempo la configuración de formas alternativas de organización de la vida, a partir de la construcción de otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la Madre Tierra que rompan con las diversas desigualdades y promuevan el respeto a las diferencias y sus formas propias de vida.

La solidaridad “económica” como una categoría descolonial de transición histórica¹⁶

La reciprocidad, a decir de Quijano (1998), está emergiendo en América Latina como resultado de las contradicciones internas del capital y del capitalismo, principalmente a consecuencia de la crisis estructural del empleo y de la hegemonía del capitalismo financiero, a lo que habría que añadir el rechazo de sectores crecientes de la población al sentido de la vida instrumental, egoísta, racista, destructivo de la vida y la Madre tierra, característicos del patrón de poder moderno-colonial. En este contexto, desde varias décadas atrás se ha realizado un cuestionamiento al enfoque dominante de “economía” y se ha criticado también la delimitación de “lo económico”

¹⁶ Tomado de: Marañón, Boris, 2017, *Una crítica descolonial del trabajo*, IIEc-UNAM, Ciudad de México.

exclusivamente a la producción de mercancías para su venta en el mercado y la acumulación de capital. Hasta ahora, sin embargo, no existe consenso entre los críticos de cómo nombrarla para que “lo económico” tenga un contenido pluriverso y asociado a prácticas basadas en racionalidades liberadoras y solidarias. Un concepto que ha emergido desde el discurso crítico es el de “economía solidaria” para plantear prácticas que buscan la satisfacción de las necesidades básicas a partir de la solidaridad, reciprocidad, el trabajo colectivo, la horizontalidad, entre otros aspectos. ¿Por qué, entonces plantear la solidaridad “económica” y no la “economía” solidaria? Porque desde la totalidad social se plantea que no puede haber “economía” solidaria sin que la solidaridad-reciprocidad sea un valor que irradie la sociedad en su conjunto y sin que las relaciones de poder sean favorables a tal principio. En este sentido se plantea la solidaridad “económica” como un ámbito de una sociedad que también está regida por relaciones de solidaridad y reciprocidad y por racionalidades liberadoras y solidarias. Tanto la solidaridad “económica” como el trabajo descoloniales tendrían que estar asociados a otro sistema histórico que no se apoye en la racionalidad instrumental (medios-fines), sino en racionalidades solidarias y liberadoras y que tenga como horizonte histórico los Buenos Vivires. Y, por supuesto, la solidaridad “económica” y el trabajo descolonial tendrían que ser parte de otras relaciones de poder, mejor dicho, de relaciones de autoridad que tiendan hacia la horizontalidad.

En el mundo y en América Latina existen importantes experiencias orientadas en ese sentido, que deberían ser sentipensadas desde la desobediencia epistémica, es decir, desde una visión de la “economía” que responda a esta etapa de transición histórica, como parte de la totalidad social, como parte de las relaciones de poder y como un campo específico de disputa contra el poder capitalista, colonial y moderno, a través de un nuevo sentido en las relaciones sociales (desmercantilización, reciprocidad, autogobierno). Se debe pugnar porque la solidaridad “económica” para ser considerada como “economías” otras, pueda lograr cerrar el circuito de producción, distribución, consumo y producción y gestión del excedente (reparto y acumulación) de modo que consiga su reproducción ampliada y suprima la dominación y explotación entre los humanos y de la Madre Tierra (Marañón, 2016b).

Así, en relación a la concepción dominante y eurocéntrica de “economía”, se trata de introducir el concepto de solidaridad “económica”, conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales y la reproducción integral de la vida, desde

acciones liberadoras y solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra; esto es, erradicando las relaciones de dominación y explotación propias de la modernidad-colonialidad. En este sentido descolonial, la solidaridad “económica” es una forma de control del trabajo no heterónoma que articula tanto a la reciprocidad como a la producción mercantil simple, así como al trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida. Una propuesta de definición del trabajo descolonial sería una actividad que conjugue el trabajo y la vida, reinstale la alegría del trabajo basado en la reciprocidad entre los seres humanos y con la Madre tierra, vincule a todos los seres vivos sin jerarquías de sexo-género, de “raza” y “clase”, y sin relaciones de dominación y explotación, en un horizonte histórico de sentido orientado a los Buenos Vivires. El trabajo no puede ser entendido solo como una acción encaminada solamente a satisfacer las necesidades básicas sino a reproducir la vida (humana y no humana) en su conjunto, razón por la cual debe reconocer la contribución de las mujeres a la producción y reproducción de la vida (Marañón, 2017).

Comunalidad ¿Propuesta civilizatoria? ¹⁷

La experiencia de Comunidades Campesinas en Camino, en Oaxaca se ubica como parte de un proyecto civilizatorio alternativo, a partir de la identificación de los pilares que sostienen el mundo indígena-campesino, considerando que, no tendrían que ser privativos del mundo rural (entrevista con Padre Leónides Oliva, 5 y 7 de julio de 2012). Dichos pilares son: 1. Territorio-respeto a la naturaleza: “mi bosque, mi agua, mi casa”. 2. Tequio-reciprocidad: trabajo colectivo, servicio. 3. Fiesta-reflejo del sentido del territorio y del tequio, del trabajo colectivo. Son organizadas por el pueblo, no por el cura u otro agente de intervención. 4. Asamblea-comunidad: espacio de deliberación y toma colectiva de decisiones.

Dos antropólogos serrano-oaxaqueños, Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, y Floriberto Díaz Gómez, mixe o ayuuk de Tlahuitoltepec, además de impulsar desde los ochenta un conjunto de organizaciones orientadas a la defensa del territorio y los derechos de los pueblos de la región contra el caciquismo y contra la explotación, son quienes desarrollaron inicialmente la perspectiva

¹⁷ Tomado de: López, Dania (2014) “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”, en Boris Marañón [coord.] *Descolonialidad y cambio societal Experiencias de solidaridad económica en América Latina*, CLACSO-IIEc-UNAM, Ciudad de México.

de la Comunalidad, a partir de ese trabajo comprometido y de “los debates y desafíos de la lucha naciente de los pueblos indios” (Maldonado, 2002:72).

A las reflexiones primeras de estos dos autores, se suman las de otros destacados intelectuales “indios”, Joel Aquino y Adelfo Regino, así como los trabajos más sistemáticos de Juan José Rendón, Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, los cuales se autodenominan comunales. Maldonado señala que existen diferentes enfoques oaxaqueños de la Comunalidad, y para ejemplificarlos presenta las propuestas de Rendón y Martínez Luna. Menciona que el primer intelectual pone el acento en el papel de la Comunalidad, en la conformación de una identidad básica para sostener la resistencia en aras de la liberación, mientras que para el segundo la donación de trabajo, la reciprocidad en el trabajo, es lo fundamental: ... creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto.

“La Comunalidad –como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual– descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta) [...] La Comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia, es nuestra manera de pensar; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir” (Martínez-Luna, 1995: 34 y 36).

Maldonado, citando a Rendón, plantea que en síntesis la idea de Comunalidad refiere a cuatro elementos centrales: territorio, trabajo, poder y fiestas comunales, en un proceso cíclico permanente; de tal manera que la Comunalidad no es exclusiva de los pueblos originarios, pues está presente en comunidades rurales campesinas que se rigen por la reciprocidad y la participación en cargos, asamblea, trabajo colectivo, fi esta, e incluso cuentan con un territorio comunal. Lo que distingue a la Comunalidad “india” son los elementos auxiliares o complementarios, lengua, vestimenta, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, entre otros, los cuales cruzan los elementos centrales antes señalados. Menciona también que, por medio de la Comunalidad, la gente expresa su voluntad de ser parte de la comunidad, lo que

implica una obligación o un compromiso, pero al mismo tiempo proporciona una sensación de pertenencia “de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la Comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo” (Maldonado, 2002:73). De tal suerte que quienes se niegan al trabajo comunal, rechazan los cargos o dejan de asistir a las fiestas, están expresando que no desean ser o sentirse parte de la comunidad, y por ello llegan a perder sus derechos e incluso a ser expulsados, pues la igualdad entre los miembros se vincula con el cumplimiento de las obligaciones, de manera que los derechos individuales no pueden ejercerse independientemente de las obligaciones colectivas; se puede no hablar la lengua, no usar la vestimenta, pero no se puede dejar de servir a la comunidad; aun los migrantes pueden expresar su voluntad de ser parte de la comunidad mediante el envío de dinero para las fiestas, la búsqueda de personas que cubran sus servicios o que regresan cuando son electos en cargos; a ellos, la comunidad los sigue identificando como sus integrantes (Maldonado, 2002:73).

Para Adelfo Regino (2004), abogado y dirigente de la organización Servicios del Pueblo Mixe, el trabajo recíproco es fundamento de la propuesta de la Comunalidad, y se da en dos ámbitos: primero, en el familiar e intrafamiliar, donde se reconocen las prácticas de la mano vuelta o la gozona (ayuda y convenio), orientadas principalmente para el sustento económico de la familia; segundo, en la comunidad, está el tequio, el cual tiene un carácter obligatorio. Regino señala que a partir del tequio es que se ha conseguido construir la infraestructura (agua, luz, caminos, etc.) de las comunidades. El concepto de Comunalidad surge pues como un llamado de atención de intelectuales de pueblos oaxaqueños acerca de lo que es para ellos el aspecto central, definitorio, de “lo indio”. Es la forma como quieren que se les mire y una visión para la concientización étnica, una etnografía política como algunos le llaman; asimismo, en una perspectiva histórica, la Comunalidad refiere a: “la historia política ‘india’ de los últimos siglos [...] donde se encuentran implicados procesos de dominación, resistencia y liberación, tres elementos ligados e inseparables [...] la resistencia o su fracaso solo pueden entenderse en función de las características regionales de la dominación; y además, la resistencia no puede entenderse sin la liberación, porque el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La Comunalidad es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación” (Maldonado, 2002:76).

En ese sentido, desde su formación, la idea de la Comunalidad ha estado ligada a la idea de autodeterminación, pues constituye y es capaz de crear (y recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos y la defensa de un territorio propio son elementos suficientes para la autonomía en condiciones propicias. Pero como menciona Maldonado (2002: 77). “esas condiciones son las que confisca el Estado: dependencia administrativa, economía de mercado, no decisión sobre el territorio comunitario y un sistema de vinculación con los municipios basado en el despojo de poder a través de caciques, delegados de gobierno y diputados”. La propuesta de la Comunalidad es pues de gran riqueza, con la reciprocidad como elemento principal; sin embargo, se han planteado algunas observaciones en torno a los alcances de la misma. Por un lado, se señala que se limita a los pueblos originarios y en menor medida a las comunidades campesinas, de manera que se concibe como endogámica o cerrada.¹³ Por otro lado, como se plantea desde CCC, se dice que puede hacerse extensiva, no solo en el ámbito rural sino también en el urbano, como propuesta civilizatoria. Queda el reto de reflexionar e indagar sobre sus posibilidades en el segundo caso. En síntesis, la posición de CCC al respecto señala que se trata “de una apuesta indígena campesina para desarrollar una economía solidaria y fraterna entre las personas y con la tierra” (CCC, 2011), en la que las relaciones de reciprocidad ocupan un lugar central en su trabajo y su propuesta.

Los Buenos Vivires como alternativas al Desarrollo¹⁸

En términos generales, el Buen Vivir es una propuesta epistemológica, filosófico-política y de vida. En un sentido sustantivo (Gudynas, 2014) se identifica un campo político conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en el cuestionamiento al Desarrollo y la postulación de alternativas a éste, más allá de la modernidad/colonialidad; pero, también es un campo plural de diferentes “buenos vivires” con sus especificidades, no todas ellas caracterizables o verbalizables desde el saber occidental. Se trata de un nuevo horizonte histórico, un proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la Naturaleza a fin de proteger la Vida

18 Tomado de Marañón y López (2016): Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder, *Revista Intersticios* Vol. 5, Núm. 10 (2016), Buenos Aires. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15767>

en general (López, 2012 y 2014). Asimismo, alude a respuestas y estrategias diversas de viejo cuño, principalmente de los pueblos originarios¹⁹, pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad, no son resabios de un pasado perfecto e inmutable ni esencializaciones e idealizaciones (Quintero, 2014).

De acuerdo con Quijano (2012: 46) “Bien Vivir” y “Buen Vivir”, son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la colonialidad del poder. “Bien Vivir” es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia indígena contra la colonialidad del poder. Fue acuñada en el virreynato del Perú, por Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su *Nueva crónica y Buen gobierno*. Carolina Ortiz Fernández (2009) es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho. Las diferencias pueden no ser lingüísticas solamente, sino, más bien, conceptuales. En el quechua del norte del Perú y en Ecuador, se dice Allin Kghaway (Bien Vivir) o Allin Kghawana (Buena Manera de Vivir) y en el quechua del sur y en Bolivia se suele decir Sumac Kawsay y se traduce en español como “Buen Vivir”. Pero Sumac significa bonito, lindo, hermoso, en el norte del Perú y en Ecuador.

Para el caso específico de Bolivia -uno de los países que junto con Ecuador han colocado en sus textos constitucionales estos asuntos- Uzeda (2009), señala que el Buen Vivir tiene tres acepciones: a) como precepto moral: vivir respetando valores tales como la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad; b) como conquista social: al incluirlo en la Constitución, considerando la idea de vida digna como superación de la pobreza y exclusión y el derecho a modos de vida propios, lo que según el autor implica “materializar” los discursos sobre el Buen Vivir, “desmaterializar” la porción de vida cotidiana que ha sido invadida por el mercado y el desenfreno consumista y convencer a las clases urbanas que siguen mirando hacia los referentes culturales del Norte; y c) como fórmula o consigna política: breve, significativa y movilizadora, o por lo menos aglutinadora, la cual, para bien o para mal, puede ser instrumentalizada por gobiernos, partidos políticos y movimientos sociales. Esto último da cuenta

¹⁹ El reconocimiento de la diversidad permite desindianizar los aportes no-occidentales, la categoría indio o indígena pierde centralidad pues se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuar, etc., con sus especificidades y reconociendo que ellas mismas no son puras y están relacionadas o “hibridadas” con lo moderno occidental; así, no todos los indígenas son promotores del Buen Vivir, lo que no es un demerito pues ni todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución (Gudynas, 2014: 136-144).

de las disputas alrededor de las palabras y los conceptos, y de las que el Buen Vivir no está exento, de ahí la insistencia de abordar el Buen Vivir desde la Des/Colonialidad.

En el plano de la propuesta epistemológica, el Buen Vivir hace referencia a planteamientos que “invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles, empezando por el concepto tradicional de Progreso y Desarrollo” (Acosta, 2014: 121), se abre una posibilidad a la Des/Colonialidad del Saber. El Buen Vivir incluye la novedad absoluta de originarse en la periferia de la periferia²⁰: en los pueblos originarios de países andinos (Tortosa, 2010), lo que implica reconocer a actores indígenas como interlocutores capaces de argumentar; sin embargo, se imponen cualidades y criterios de verdad desde el eurocentrismo para considerarlo como alternativa válida (Gudynas, 2014), una expresión más de la Colonialidad del Poder, al rechazar de principio propuestas que provienen de sectores populares, entre ellos los “indios”.

El Buen Vivir supone una ruptura con el dualismo radical propio del eurocentrismo. La dicotomía sujeto-objeto supuso la separación hombre/Naturaleza y la legitimación del dominio y explotación de la segunda por el primero; en tanto que desde las propuestas andinas del Buen los seres humanos y no humanos existen siempre en relación, nunca como objetos o individuos²¹.

“El vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como ‘un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado’ [...] Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre de todo lo que existe [pues está la] conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...] Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el ‘Derecho de Relación’ con la Madre Tierra.” (Huanacuni, 2010: s/p).

²⁰ No sólo en la periferia como fue el caso de la teoría de la dependencia.

²¹ Escobar señala que la *relacionalidad* se extiende a una vasta variedad de terrenos teóricos –desde la geografía, la antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología- asociados a categorías como ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, etc. (Escobar, 2014a: 86)

Así, la relacionalidad, la interconexión, la interdependencia y la interrelación son principios de “cosmocimiento y *cosmoconciencia* andina” (Oviedo, 2012)²² que contrastan de manera total con el dualismo radical del eurocentrismo. Mientras que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la Naturaleza”, y comprende a la Naturaleza desde un ámbito externo a la historia humana; en cambio, el Buen Vivir incorpora a la Naturaleza en la historia.

Estas formulaciones son útiles para pensar en ese horizonte de sentido histórico alternativo. Ya que las concepciones que se plantean desde el Buen Vivir, inciden en diversos procesos: a) se abandona la pretensión del Desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; b) se defiende una relación con la Naturaleza no objetivada o cosificada; c) las relaciones sociales no se limitan al plano económico mercantil donde todo se reduce a cosas o mercancías; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bien-estar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; f) se lucha por la descolonialidad de los saberes; y g) por una toma de decisiones democrática (Marañón, 2014: 41-42).

Uno de los elementos más importantes que diferencia la postura del Buen Vivir de la visión eurocéntrica es identificar valores intrínsecos en lo no-humano. Así, partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no humano, y se generan concepciones alternas de la Naturaleza (Gudynas y Acosta, 2011). Este es uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir, es decir, recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y Naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos latinoamericanos y como una vía para la subsistencia humana, con base en los conocimientos ancestrales de respeto a la Naturaleza. El Buen Vivir plantea una nueva forma de relación entre los seres humanos y no humanos, una relación de

²² El autor utiliza los términos *cosmocimiento* y *cosmoconciencia* andina para desligarse de la palabra “cosmovisión”, pues considera que la “visión” entraña una posición básicamente intelectual, racional, lógica, interpretativa (al pensamiento) que se asocia a un conocimiento objetivo que se superpone y anula al conocimiento subjetivo -lo sensitivo, perceptivo, emocional, ritual, artístico, mágico, vivencial (sentimiento), considerado por el autor el otro componente básico complementario de la vida. Busca dar cuenta de una conciencia, asimilada como forma de sabiduría, de *cosmocimiento* -Conocimiento del pensamiento/sentimiento-, de entendimiento, de comprensión y de asimilación desde lo intelectual-perceptivo-espiritual-vivencial, en el cual no hay separación ni preeminencia de una sobre otra (Oviedo, 2012: 51).

reciprocidad y complementariedad que se expresa en la necesidad de reconocer los límites físicos del desarrollo convencional y subordinar los objetivos económicos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad y la mejoría de la calidad de vida de las personas (Acosta, 2011: 196; 2010). Esta lucha es un esfuerzo político que empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

En el plano concreto de las expresiones del Buen Vivir, su inclusión como principio rector en las constituciones de Bolivia y Ecuador es un hito de gran relevancia, que ha sido traducido a los planes nacionales de “desarrollo” de dichos países, valga decir, con diversas tensiones y contradicciones (Escobar, 2014a, Gudynas, 2011a). Asimismo, ha sido incluido en las discusiones de diversos movimientos sociales. Es común el reclamo de aplicabilidad que se le hace al Buen Vivir, lo que en los casos de Bolivia y Ecuador se asocia con la dificultad práctica de los planes y programas, esto es, las acciones concretas no responden con los preceptos, lo que ha sido reconocido por los propios promotores del Buen Vivir, en tanto que, se enfrentan incapacidades, manipulaciones o inercias gubernamentales, o responden a una perspectiva más propagandística del Buen Vivir. También es posible señalar que el Buen Vivir no se presenta a sí mismo como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, de hecho Gudynas considera que se trata de una “filosofía política”, usando el termino occidental más cercano, y añade:

Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etc. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas [...] El Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guía como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar debates entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monolítica y un manual de aplicación asociado. (Gudynas, 2014: 138-140).

Una de las dificultades para operativizar la propuesta del Buen Vivir, como propuesta societal alternativa a la modernidad/colonialidad, es la persistencia del discurso del Desarrollo a pesar de

la evidencia de sus limitaciones e impactos, existe pues un fuerte apego a viejas ideas y dificultades para imaginar alternativas (Gudynas, 2011b). En tanto que:

“el Buen Vivir es un proyecto de vida que implica cambios de postura con relación a la irracional cultura consumista y su concepción inherente: la no consideración de los límites y el agotamiento de la naturaleza y de las personas. El Buen Vivir exige la sensibilidad femenina para concretarse como una alternativa, en la que necesariamente deben implicarse las pequeñas experiencias que cuestionen desde una postura consciente, el apego al crecimiento económico, al modelo de desarrollo actual con «si énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión con el consumo, o el mito de un progreso continuado» (Choque Huarin, 2014: 434).

En consecuencia, pensar en alternativas implica una ruptura epistemológica con el eurocentrismo y apertura para desaprender, sus principales preceptos: los dualismos y jerarquizaciones, que han sido legitimados por la intersubjetividad eurocéntrica y que han naturalizado y ocultado, relaciones de dominación y explotación entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza. Por ello, se plantea la necesidad de reflexionar en torno a la pertinencia y posibilidad de descolonizar el saber, de abrirnos a las epistemologías del sur, de reconocer procesos en curso y “evaluarlos”, pues como señala De Sousa (2010: 14) *“Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo nuevo”*.

En la tarea de operativizar las ideas y conceptos de los Buenos Vivires en indicadores y políticas, es necesario abrir espacio a la diversidad de saberes y prácticas comunitarias que responden a realidades concretas, ya que en términos históricos se ha podido constatar que las “acciones de intervención para el Desarrollo” de carácter vertical perpetúan las relaciones sujeto-objeto que muchas veces se contraponen con las racionalidades o cosmovisiones propias de esos pueblos o comunidades.

En ese sentido, Quijano-Valencia (2012), recupera el aporte del líder indígena ecuatoriano Miguel Guaira Calapy (2005), quien sugiere transitar de la ecoNOmía -en tanto negación de lo mío/nuestro, así como de la diversidad y de la Vida- a las ecoSmías, lo que no se limita a una variación semántica, sino que alude a propuestas y prácticas de diferencia económico/cultural orientadas a la (re)apropiación de lo nuestro y de numerosos intercambios relacionales, vitales y

solidarios realizados a través de cooperaciones múltiples, en lugares (re)organizados para la vida comunal y en contextos de diferencia, singularidad y heterogeneidad. En este contexto, las experiencias de solidaridad económica se rigen por racionalidades solidarias y tienden a la reciprocidad, la desmaterialización, la descentralización y la desmercantilización (Unceta, 2014).

La reciprocidad en el ámbito económico se entiende como el intercambio de fuerza de trabajo y trabajo sin la intermediación del capital (Quijano, 2007: 153); pero en un sentido más amplio remite a un lazo social en el que se producen y reproducen valores (amistad, confianza), implica la integralidad entre lo humano y la Naturaleza como un todo, y exige un dar y recibir entre todos los seres existentes (López, 2012 y 2014); se entabla una relación distinta con la Naturaleza al considerarla origen sagrado de la vida, es el reconocimiento de una comunidad ampliada y el retorno de una visión relacional.

La desmaterialización implica un menor flujo de energía-materia en la producción, así como el reúso y el reciclaje; más allá de cambios tecnológicos, supone una readecuación del consumo.

La descentralización alude a la territorialización pues los mercados por su complejidad (grandes redes de intermediación comercial, vinculación con intereses financieros y especulativos) dominan y explotan a productores y consumidores. La desmercantilización tiene una estrecha relación con la reciprocidad, ya que redefine las ideas de recursos, producción, consumo, trabajo y necesidades más allá de su relación con el mercado (Unceta, 2014; Marañón, 2012). Así, aparecen propuestas que:

“recogen de sus propias experiencias una economía para la vida; esto es, avanzar en visiones integrales que recuperan círculos de producción, reproducción y de creación de riqueza que para nada se hallan circunscritos al mercado, ni a aquello que se transa o se mide por el dinero. Por eso es una perspectiva de diversidad económica y es una base para hacer viable una transformación actuando con un sentido de reconocimiento de esa diversidad” »” (Choque Huarin, 2014: 435)

En suma, las prácticas de solidaridad económica y comunalidad pueden ser parte de un proyecto societal alternativo a la modernidad/colonialidad capitalista, el Buen Vivir, a condición de romper con el eurocentrismo, y en general con la Colonialidad del Poder; esto es, a partir de una praxis de la solidaridad económica y de Buenos Vivires descoloniales reconociendo la diversidad de

experiencias de los pueblos originarios de América Latina que se constituyen como proyectos políticos de liberación de la dominación y la explotación.

2.2 Movimiento indígena en Colombia. Resistencia histórica a la colonialidad del poder.

En el contexto colombiano es importante reflexionar sobre los aportes de la lucha que los pueblos indígenas han sostenido históricamente, no sólo para resistir, sino para revertir la colonialidad del poder desde la época colonial, en las diversas fases de organización política del país. Colombia es uno de los países, como tantos en América Latina en donde la faceta actual del capitalismo global se evidencia en la intensificación del patrón de acumulación por despojo, articulado a su carácter depredador, mediante proyectos extractivistas²³ y de agronegocios (alimentos, biocombustibles y productos de uso ilícito), de producción intensiva y extensiva, altamente destructivos, de la naturaleza y de las comunidades, en donde se intensifican los conflictos, que se han instaurado y escalado como sistema de guerra, para garantizar la acumulación de capital.

En el análisis del movimiento indígena colombiano, cobra especial importancia la región del Cauca, donde se concentra la mayor parte de la población originaria (90%), en tanto que expresa la compleja diversidad cultural y la articulación de espacios-tiempos de la historia colombiana, concentrando elementos de la tradición europea que llegaron con la Colonia española, la multiplicidad cultural de las poblaciones africanas traída como mano de obra esclava y la pluralidad de componentes indígenas, configurando como señala Osorio, “culturas emergentes que formaron propuestas de proyectos de vida, que probablemente la sociedad occidental nunca entienda a cabalidad, ni comparta sus modelos y lógicas de apropiación” (Osorio, 2018:27). Esto explica la constante amenaza histórica de intentos de integración forzada a los modelos de la economía de mercado.

Es de destacar la lucha indígena, ya que en el contexto colombiano son una población minoritaria, de acuerdo con el Censo representan menos del 5% de la población total del país (DANE, 2005;

²³ El extractivismo, de acuerdo con Svampa y Antonelli (2009:15), es un “modelo de desarrollo” extractivo-exportador ligado a la explotación de los recursos naturales, que ha tenido una expansión exponencial en los últimos años, en diversos países de América Latina, asimismo, esta actividad ha estado marcada históricamente “por la constitución de enclaves coloniales, altamente destructivos de las economías locales y directamente relacionados con la esclavización y empobrecimiento de las poblaciones”.

DANE, 2019), pero han logrado tener impacto a escala local y regional en América Latina, por la determinación que muestran para recuperar su territorio y sus formas propias de vida. Esto se traduce en negociaciones y disputas tanto con el Estado y gobiernos locales, como con élites económicas nacionales y extranjeras (grandes corporaciones), y grupos armados: delincuenciales, paramilitares y guerrillas, todo esto a costa de su propia vida.

La lucha indígena se inscribe en una larga y profunda disputa histórica por defender, recuperar y ampliar los territorios que por siglos han ocupado, y por restituir sus formas propias de vida, como estrategias de resistencia contra la exclusión, la estigmatización, las estructuras sociales y jurídicas que legitimaron el trabajo esclavo para la población “negra”, y el trabajo servil para las comunidades indígenas (Osorio, 2018).

La demanda por recuperar los territorios indígenas, en Colombia, tiene sustento en los títulos coloniales que, desde la conquista de América, definieron resguardos, territorios confinados para que los indígenas habitaran y cultivaran sus alimentos. Estos títulos son testimonio de los territorios que les pertenecían, aún después del despojo llevado a cabo por los invasores europeos y han servido al movimiento indígena para luchar por lo que oficial e históricamente se reconoció como parte de lo que les pertenecía.

Colombia. Datos generales y población indígena

En este apartado se presentan algunos datos estadísticos sobre la población indígena actual y su distribución en el territorio colombiano, elementos centrales para entender las dimensiones y la intensidad de la lucha que enfrentan actualmente.

Colombia es un país dividido en seis regiones: amazónica, caribe, insular, Orinoquía, Pacífico y la zona andina. El departamento del Cauca, que concentra una parte importante de población indígena, donde se realiza esta investigación, se ubica entre el Pacífico y la zona andina.

Desde su creación en 1951, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE) ha realizado todos los censos de población. En 1972 se llevó a cabo el censo de los resguardos indígenas del Cauca. En este censo se definió como indígena: a la persona perteneciente a un grupo caracterizado por rasgos culturales de origen prehispánico y con una economía de autoconsumo, en áreas previamente establecidas.

El censo de 1993, formuló por primera vez para toda la población, una pregunta sobre la pertenencia étnica. La metodología de captación de la pertenencia étnica fue la del *autoreconocimiento o autodeterminación* de su identidad.

En el censo de 2005 se emplearon los criterios cultural y fenotípico para captar la pertenencia étnica de la población. El DANE reconoce cuatro grupos étnicos: 1) población indígena aborigen, 2) población rom o gitana, 3) población raizal del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y, 4) población negra o afrocolombiana. El Censo General 2005 registró 93 pueblos indígenas nativos y 1,392, 623 personas.

El último Censo Nacional de Población y Vivienda levantado en 2018 identificó 115 pueblos indígenas nativos (22 pueblos más que en 2005) y, un total de 1,905,617 personas que se autorreconocen como indígenas. Esto implicó un aumento de 36.8% de población indígena y un punto porcentual respecto al total de población en Colombia, pasando del 3.4% al 4.4% de 2005 a 2018 (DANE, 2019). Esto se debe a que hay una mejor cobertura en territorios con predominio de población indígena y al aumento del autorreconocimiento étnico indígena.

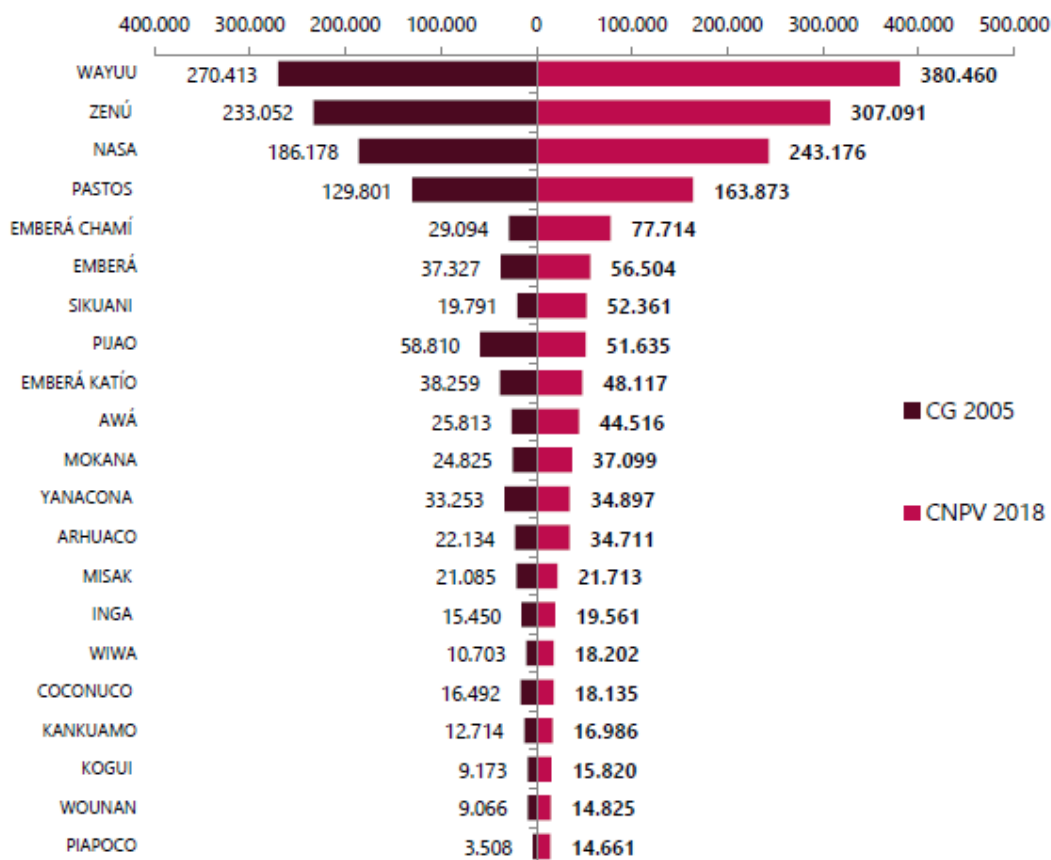
La población indígena se distribuye en todo el país, los departamentos con mayor porcentaje según el DANE (2019) son: La Guajira con 394,683 personas (41.9% de la población del departamento), Cauca con 308, 455 (24.1%), Nariño con 206,455 (33.0%), Córdoba con 202,621 (34.1%) y Sucre con 104,890 (26.5%).

La mayoría de la población indígena (73% del total) se ubica en resguardos constituidos legalmente, o en territorios no delimitados legalmente. Actualmente hay 737 resguardos legalmente constituidos. Estos resguardos corresponden aproximadamente al 30% del territorio nacional. Los departamentos con mayor número de resguardos son: Chocó con 120, Cauca con 93, Tolima con 73, Putumayo con 69 y Nariño con 68 (DANE, 2012).

Los cuatro pueblos indígenas más numerosos son: wayuú en La Guajira (380,460 personas), zenú en las planicies del Caribe (307,091), los nasa o páez en los valles interandinos del Cauca (243,176), los pastos (163,873). Estos cuatro pueblos concentran el 58.1% de la población indígena del país. El Cauca es el segundo departamento con más población indígena, ya que además de los nasa habitan los pueblos guambiano o misak (27,713), yanakona (34,897), coconuco (18,135), eperara o emberá (56,504), totoró (8,916), inga (19,561) y guanaca (14) (DANE, 2019). Para efectos de esta investigación aunque se hace énfasis en la experiencia del pueblo nasa, por la importancia que tienen en términos demográficos al ser mayoría, se retoman algunas experiencias de los pueblos misak y yanakona, que también habitan en el Departamento del Cauca.

Gráfica 2. Principales pueblos indígenas en Colombia, según el número de personas. Censo General 2005 y el Censo General de Población y Vivienda 2018. (Total de población)

□



Fuente: DANE, CNPV (2018)

En lo que se refiere a los patrones de asentamiento, Osorio señala que los pueblos indígenas:

“habitan los cinturones de alta montaña, especialmente de la cordillera central en sus dos flancos, el pueblo nasa, conocido anteriormente como páez, tiene su espacio territorial en la vertiente oriental de la cordillera central, en la región conocida como Tierradentro, de la cual hacen parte los municipios de Inzá y Páez: esta zona es el centro de dispersión de este grupo étnico que se ha desplazado en las dos vertientes de la cordillera y asentado en sitios más bajos en la parte plana del departamento o valle geográfico del río Cauca. En la actualidad su sistema organizativo principal es el cabildo como institución política y el resguardo como su unidad espacial. Muchos de los resguardos de esta zona son de origen colonial, reconocidos por la Corona española como

El reconocimiento de los resguardos ha sido importante para la población indígena ya que se considera a los resguardos como “entidades territoriales” en igualdad de condiciones que los departamentos, los distritos y los municipios que forman parte del Estado colombiano; sin embargo, esto los ha confinado a territorios delimitados y registrados legalmente, lo que dificulta su expansión, obligándolos a recuperar tierra para ampliar los resguardos mediante diversas estrategias, como la compra, la negociación con el Estado o “la vía de hechos”, lo que intensifica la lucha por el territorio.

En los resguardos indígenas la forma de organización político-administrativa es por medio del cabildo como institución que se encarga de orientar la comunidad en su interior y de enfrentar diferentes necesidades y problemáticas, además de representar a la comunidad en las diferentes instancias a nivel local, zonal, regional y nacional. La estructura del cabildo está organizada mediante una figura de autoridad ancestral-tradicional: el gobernador, quien es elegido en la asamblea general (donde se reúne la mayoría de la comunidad), mediante votación o a través de consenso (Osorio, 2018:29). Según la normatividad vigente:

“el cabildo es una entidad pública de carácter especial cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos, se constituyen en “una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que les atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (Artículo 2, Decreto 2164 de 1995). Estos elementos le otorgan legalidad y autonomía que no pueden ser desconocidas por ningún actor institucional, social o insurgente que haga presencia en su jurisdicción. En este sentido muchas comunidades mediante las diferentes resoluciones internas, establecen “que ni el presidente del país, ni los grupos guerrilleros y autodefensas, así como la fuerza pública, tienen poder sobre los cabildos, por pequeño e insignificante que parezca”. (Osorio, 2018:30).

Los cabildos como institución política y los resguardos como unidad territorial parecieran garantizar autonomía política y territorial a la población indígena; no obstante, como señala Osorio:

“...la comunidad ha sufrido diferentes tipos de violencia por las fuerzas gubernamentales, por el conflicto vivido en la época de la violencia partidista, por la actitud de la Iglesia católica, por

la intervención de las fuerzas insurgentes y otros factores establecidos como generadores de violencia y marginalidad política, económica y epistémica” (Osorio, 2018:15).

Este embate contra las comunidades por el control de sus territorios adquiere características específicas en las diferentes fases históricas de la lucha contra el despojo y en defensa de la vida. Específicamente la región de Tierradentro, ha sido históricamente escenario de conflictos armados intensos y prolongados, desde los enfrentamientos con los ejércitos de los invasores españoles, donde surgieron héroes nasa, como la Cacica Gaitana, Don Juan Tama, pasando por las guerras de independencia y las civiles del siglo XIX, la lucha liderada por Quintín Lame, los periodos de violencia política de las dos terceras partes del siglo XX y, la confrontación con las guerrillas y diversos grupos armados que aún se vive en esta región (Osorio, 2018:30).

Vilma Almendra sintetiza las fases de lucha de la siguiente manera:

“Cuando hacemos referencia a las etapas de lucha, casi siempre nombramos la resistencia, la recuperación, la autonomía y la alternativa, y aunque en cada una reivindicamos un lapso de tiempo, mártires concretos y reciprocidad entre éstas, no significa que sean cronológicas y que una reemplace a la otra, justamente porque pese a la agresión, despojo, muerte que se ha venido agudizando con la llamada conquista, estas luchas siguen caminando y tienen el desafío de consolidarse para defender la vida frente al capital.” (Almendra, 2017: 85)

La etapa de la *resistencia*, inicia en el Siglo XVI, liderada en 1535 por la Cacica Gaitana con la lucha armada, durante la conquista española, continúa con Manuel de Quilos en el Siglo XVII y Juan Tama, entre 1700 y 1701, y a través de la negociación durante la época de la colonia y, tiene continuidad en los Siglos XIX y XX con la lucha liderada por Manuel Quintín Lame, en el año de 1930, que busca despertar la conciencia, mediante el conocimiento y difusión de los derechos indígenas y las acciones de hecho, en el periodo republicano. Posteriormente hay una etapa de *recuperación* reconocida por las tomas de tierras por parte de indígenas y campesinos con el lema “Tierra para la gente”, periodo en el que nace el Consejo Regional indígena del Cauca (CRIC) en 1971, con el lema “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, que articula una visión integral de la lucha, “logrando una de las reformas agrarias más reconocidas en América Latina y la más grande en la historia de Colombia”. Más tarde, la etapa de la *autonomía*, impulsada por el Padre Álvaro Ulcué Chocué, desde Toribío, Cauca en la década de 1980, con la creación de los proyectos comunitarios en el norte del Cauca y finalmente la etapa de la *alternativa*, que se plantea con del

Congreso indígena y Popular en 2004 cuando cerca de 60 mil personas principalmente indígenas del Cauca marcharon hacia Cali, “llamando a la unidad de los pueblos para rechazar la agresión sistemática a través del TLC con EEUU, la reforma constitucional y para reclamar el respeto a la vida” (Tejido Comunicación ACIN, 2009, citado por Almendra, 2017: 85-86).

La disputa por el territorio en la época colonial

Desde la llegada de los invasores españoles, en el siglo XVI, surge la resistencia en el año 1535 con la Cacica Gaitana, en donde hubo derrotas, pero desde entonces se dejó claro que el pueblo nasa no estaba dispuesto a someterse (Vitonás, 2019: 106). Las comunidades indígenas han enfrentado diversos procesos de desestructuración de sus espacios territoriales y comunitarios, de enfrentamientos directos y violentos con otros actores que han generado procesos de desplazamiento masivo de manera permanente o transitoria. La disputa por el control territorial ha sido una de las constantes en la historia y la construcción de la realidad del Cauca indígena, a las que se suman la capacidad de respuesta ejercida de manera organizada por las comunidades, con un éxito significativo que les ha permitido constituirse en actores políticos, económicos y territoriales de gran importancia (Osorio, 2018:14) y como referente de lucha en la sociedad colombiana.

La corona española impulsó diversas estrategias de dominación y mecanismos de relacionamiento con las comunidades indígenas para garantizar el control de territorios y comunidades, integró procesos de dominación, mediante el reparto de territorios a los españoles, por servicios prestados a la Corona con la figura de la encomienda, asimismo, se agruparon pueblos de indios para facilitar el adoctrinamiento de la Iglesia católica. Posteriormente, con la configuración del régimen de la hacienda colonial y republicana, se instrumentó el pago de terraje (renta de la tierra) y otros mecanismos de trabajo de servidumbre para la explotación de la mano de obra indígena (Osorio, 2018: 14).

En la época colonial, los resguardos fueron creados, “mediante la Cédula Real de 1551 del Rey III”, para facilitar el gobierno y la administración de los recursos. El resguardo “comprendía tierras asignadas a las comunidades indígenas bajo la forma de propiedad colectiva, aunque su usufructo se realizaba mediante asignaciones a cada una de las familias que lo habitaban” (González, 2016: 105-106), para controlar y garantizar el suministro de recursos y mano de obra nativa,

confinándolos en territorios fijos, y limitando el espacio en el que la población indígena podía habitar y trabajar, evitando su dispersión.

Además del control de la mano de obra y de los recursos para su explotación, los resguardos permitieron a la Corona la recaudación de impuestos. “En el Cauca se comenzaron a efectuar las adjudicaciones de resguardos mediante decisión administrativa en 1637, el origen de las tierras era diverso, procedía de donaciones, repartos o compras” (Friede, 2010, citado por González, 2016: 106).

La lucha por la recuperación de la tierra ha sido una constante en el movimiento indígena, en este proceso es importante la entrega de títulos de propiedad por parte de la Corona en el siglo XVIII (Castillo, 2007: 121), como resultado de las acciones de Juan Tama quien negoció con los encomenderos, enfrentó a los españoles y negoció ante la Real Audiencia de Quito en 1700, como dirigente indígena y cacique de cuatro pueblos indígenas (Pitayó, Jambaló, Pueblo Nuevo y San Lorenzo de Caldon), creando además el resguardo de Vitoncó en 1708 (Castillo, 2007: 123). Con su lucha Juan Tama logró unificar la región con el cacicazgo principal de Pitayó, hasta lograr la unidad casi total de los paeces” (Castillo, 2007: 125)

Con la independencia y el desconocimiento de lo colectivo por parte de los gobiernos criollos, se perdió el reconocimiento de esos títulos coloniales, ganados con la lucha de Juan Tama por obtener la propiedad colectiva de los resguardos (Vitonás, 2019: 106). Después de la independencia se emite la primera ley para los indígenas, “la Ley 89 de 1890 que reconoce los territorios indígenas y dicta algunas disposiciones para la organización de los resguardos y cabildos” (Aguilar y Acosta, 2019: 188). Cabe señalar que aunque esta ley establece que será para incorporar a los indígenas a la vida civil, de acuerdo a las normas de los nuevos gobiernos, está se ha usado para defender sus territorios y sus formas de organización.

La quintinada: 1910-1917

Durante el siglo XX, después de la guerra de independencia, la conformación del Estado-nación colombiano, convulsionado por guerras internas, demandaba, a l menos en términos discursivos, la incorporación de los indígenas al proceso de modernización. Ya que desde la visión lineal de la historia y el discurso del progreso-desarrollo, se les ha considerado como sectores atrasados y como un obstáculo para la modernización del país. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX, como parte de la expansión del capitalismo agrario, las haciendas se expandieron mediante el

despojo de tierras, incluidos los resguardos indígenas, mediante diversos mecanismos: violencia, corrupción y disposiciones jurídicas, como “la Ley 55 de 1905, que permitió la venta de tierras de los resguardos”. Así, los resguardos que subsistieron lo hicieron en condiciones muy adversas, y “los indígenas sin tierra se vieron obligados a trabajar para las haciendas bajo el sistema de terraje, en el cual, a cambio de una parcela de tierra en donde vivir y cultivar sus alimentos, estaban obligados a suministrar trabajo no remunerado al dueño de la hacienda” (González, 2016: 109), según los días que el hacendado determinara.

A inicios del siglo XX con la expansión de las haciendas, la disponibilidad de tierra disminuyó, y la demanda de trabajo bajo el sistema de terraje se incrementó. En el departamento del Cauca se conformaron grandes haciendas, cuyos dueños eran de la aristocracia Vallecaucana y de Popayán, entre las más importantes estaban: la de San Isidro, Las Mercedes, Puerta de Hierro, Gran Chimán, Ambaló en Silvia, Loma Gorda en Jambaló, Hacienda Coconuco, La Josefa en el norte del Cauca (CNMH y ATICGM, 2015: 6)

Esto provocó “la rebelión indígena más importante del siglo XX en Colombia, como una reacción desesperada contra el sistema de dominación y explotación que se había configurado. Esta rebelión fue dirigida por el indio caucano Manuel Quintín Lame”, quien, además de conocer los derechos de los indígenas establecidos en las leyes, recorrió el Cauca planteando la importancia de luchar por la recuperación de las tierras de los resguardos que habían desaparecido y de los que se encontraban en peligro de ser disueltos (Vega Cantor, 2002, citado por González, 2016: 109). Quintín Lame nació en 1880 en la Hacienda San Isidro, su familia tuvo que afrontar constantes desplazamientos, durante su juventud fue soldado conservador, luchó en la guerra de los Mil días, que duró de 1899 a 1903, que más adelante llevó a la separación de Panamá. Quintín Lame se dio cuenta de la realidad y sometimiento en que se encontraba la población indígena y optó por concientizar y organizar a los comuneros para defender los resguardos, oponerse al pago de terraje y los convocó a desobedecer a los hacendados dejando de cultivar sus tierras. “Una de las acciones dirigidas por Lame junto con 200 terragueros fue la toma de Paniquitá a mediados de 1914”, durante esta lucha Lame se dirigió a la comunidad señalando que la independencia que logró Bolívar fue un engaño, ya que peleó con los indios y les ofreció que les regresaría las tierras que les habían quitado los españoles, pero no fue así, puesto que dejó las tierras en manos de otros conquistadores blancos, a quienes los indios siguieron pagando terraje. Señalaba Quintín Lame: *“No hay que pagar terraje, porque nosotros no hemos venido como puercos sin horqueta a*

meternos en un sembrado ajeno. Esta tierra es de nosotros” (Castrillón, 1973, citado por el CNMH y ATICGM, 2015: 6-7, énfasis en el original).

La organización de los indígenas fue vista con recelo por las clases dirigentes, que emprendieron la persecución y represión contra quienes mostraban simpatía por el movimiento encabezado por Quintín Lame, quien finalmente “fue detenido en 1917, juzgado y condenado a más de cuatro años de prisión por rebelión y asonada, entre otros delitos. No obstante, este movimiento marcó los derroteros del movimiento indígena en Colombia. “Entre los principales aspectos que influyeron en las movilizaciones posteriores destacan la utilización de las leyes para la defensa del territorio indígena, así como el énfasis en la lucha por la recuperación de los resguardos” (González, 2016: 109).

Quintín Lame ocupa un lugar importante en la historia de la lucha indígena, porque a diferencia de la mayoría de sus dirigentes “dejó una obra escrita que constituye una de las fuentes más notables de la conciencia histórica de los indígenas colombianos”, en la que esta población subalternizada habla por sí misma, su obra está constituida por un conjunto de pensamientos escritos entre 1910 y 1939, considerados su testamento político, en el que:

“desarrolla su doctrina político-filosófica y su reflexión sobre la recuperación, la *Quintinada*, como la forma de resistencia a la disolución de la identidad cultural indígena [...] puede entenderse también como una reacción violenta, brutal y desesperada de una población indígena desposeída de sus tierras por la introducción de un capitalismo salvaje e incontrolado que produce deforestación masiva, introducción del café y de la ganadería y creación de trabajo forzado a través de la conversión del indígena en terrajero” (Castillo, 2007: 130)

El legado que Quintín Lame deja al movimiento indígena es ha sido medular en la organización de la lucha, ya que consiste en un Programa que se basa en los derechos irrenunciables de los indios sobre sus territorios y su autonomía de gobierno, proclamados dos siglos antes por los caciques Quilo y Tama y que se sintetiza en cinco puntos: 1) Liberación de todo pago de terraje o cualquier otro tributo personal; 2) defensa de las parcialidades y oposición a las leyes que dividen los resguardos; 3) consolidación del cabildo indígena como centro de autoridad y base de organización; 4) Recuperación de tierras perdidas a manos de terratenientes y desconocimiento de todos los títulos que no se basaran en cédulas reales y, 5) Afirmación de la cultura indígena y

rechazo a la humillación racial de que son víctimas los indios. Este ideario es usado en los años treinta por los nasa organizados en Zumbico (Jambaló), en los años cuarenta también lo utilizan los misak en la Cooperativa de las Delicias, de donde se lleva a Toribio y posteriormente se incorpora al programa de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971 (Bonilla, 2015: 40-41).

En su obra se hace énfasis en la resistencia frente a la disolución de su identidad cultural, estrechamente vinculada a la “naturaleza” y fuente de su sabiduría, su pensamiento se considera contra-hegemónico, frente a la colonialidad del poder, se enorgullece de su identidad indígena “se opone a Colombia, al derecho, a los partidos tradicionales y a su política” porque considera que en ello radica el sometimiento del indio (Castillo, 2007: 132).

“La Violencia” histórica: el 48 como parteaguas contemporáneo

La etapa conocida como “La Violencia” refiere al periodo de enfrentamientos políticos bipartidistas, entre liberales y conservadores, que se tornó en una abierta confrontación armada, prolongándose por diez años, de 1948 a 1958 (GMH, 2013, González, 2016). La Violencia se expresó, principalmente en:

“la ola represiva contra los movimientos agrarios, obreros y populares urbanos aglutinados en torno a los ideales del gaitanismo, y alcanzó su máximo nivel de radicalización política tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948, suceso que desató protestas populares y fue conocido como El Bogotazo. Como sello distintivo de la década de 1950, la violencia se libró entre los ciudadanos adscritos a ambas colectividades políticas mediante el ataque a los militantes del partido contrario o a sus territorios de influencia. Dentro de los partidos políticos se constituyeron agrupaciones armadas con diferentes niveles de organización: de un lado, la policía chulavita y Los pájaros (asesinos a sueldo), al servicio del Gobierno Conservador; del otro, las guerrillas liberales y las autodefensas comunistas” (GMH, 2013:112)

Este periodo creó el clima político propicio para que el general Gustavo Rojas Pinilla efectuara un golpe de Estado en 1953 y se erigiera en el poder hasta 1957. En el Cauca, durante esta época los grupos armados tanto liberales como conservadores, ejercieron agresiones y una constante

intimidación contra las comunidades indígenas, buscando despojarlas de sus tierras. “Los resguardos que habían logrado subsistir fueron prácticamente desmantelados y los cabildos perseguidos, obligándolos a disolverse o a ocultarse” (González, 2016:110).

En 1958 se creó el Frente Nacional, mediante un pacto entre las élites políticas liberales y conservadoras, para compartir el poder, lo que excluyó a múltiples sectores de la sociedad, de participar en la vida política del país. Esto, además de las condiciones de miseria para amplios sectores de la población principalmente en las zonas rurales, provocó que, en la década de 1960, surgieron en Colombia diversas formas de oposición y lucha, desde autodefensas campesinas y guerrillas, hasta organizaciones sociales tanto independientes como de carácter corporativo (González, 2016). Este contexto enmarca el surgimiento de las formas más radicales de oposición al Frente Nacional los grupos guerrilleros vinculados a ideologías de izquierda y con objetivos revolucionarios. Entre los más importantes por su tamaño y presencia en el territorio colombiano se encuentran:

“las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) fundadas en 1964, cuyo origen se debe a la confluencia de grupos guerrilleros liberales y comunistas; asimismo el Ejército de Liberación Nacional (ELN), se dio a conocer en 1965, inspirado en la experiencia de la Revolución Cubana y vinculado a la Teología de la Liberación; el Ejército Popular de Liberación (EPL), fundado en 1967 y de orientación maoísta, tuvo fuerte presencia en varias zonas del país hasta que se desmovilizó en 1991; finalmente, hacia el final del periodo del Frente Nacional, surge el Movimiento 19 de Abril (M-19), grupo armado fundado a raíz de las denuncias de fraude en las elecciones presidenciales de 1970 y que depuso las armas en 1990 tras un proceso de negociación con el gobierno” (González, 2016: 111)

El periodo que cubre el conflicto armado en Colombia data de 1958, según un informe del Grupo de Memoria Histórica (GMH, 2013), último año del periodo de enfrentamientos entre liberales y conservadores. Hay otros estudios que ubican el inicio del conflicto en 1964, con el nacimiento de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), para establecer la continuidad entre la violencia bipartidista y la violencia contemporánea, señalando que no se puede entender el surgimiento de las FARC sin la historia de las autodefensas campesinas comunistas de las décadas de 1940 y 1950. El informe del GMH permite tener una idea de las dimensiones del conflicto, establece que, en cinco décadas, entre 1958 y 2012, el conflicto provocó la muerte de al menos

220,000 personas, 25,000 desaparecidos y casi 30,000 secuestrados. Asimismo, de 1985 a 2012 generó 5.7 millones de víctimas de desplazamientos forzados (GMH, 2013:31-34).

Cambio estatal de la política indigenista (1960)

Históricamente, la política estatal reafirma los procesos de estigmatización, exclusión y fragmentación que, como ejemplo en el Cauca establece marcadas diferencias territoriales, en tanto que, la ciudad de Popayán, contiene “los aspectos más representativos de la modernidad, la institucionalidad, la racionalidad y...su calidad de vida está por encima de los promedios nacionales, en contraste con los que presentan el resto de los sectores regionales, especialmente los rurales del Cauca” (Osorio, 2018: 25) en donde, desde la colonia, los indicadores de desarrollo social, económico y de infraestructura se deterioran a mayor distancia con la ciudad. Esto, a pesar de la importancia poblacional y territorial de la población indígena y negra, que representa el 43.7% del total en el Departamento, siendo el 21.5% población indígena que habita en 32 de los 42 municipios del Cauca (Osorio, 2018: 25).

Frente al contexto de violencia y la emergencia de grupos organizados que se pronunciaban contra la creciente desigualdad social, a inicios de la década de 1960 el primer gobierno del Frente Nacional, encabezado por Alberto Lleras Camargo (1958-1962) “impulsó una tímida reforma agraria mediante la ley 135 de 1961, conocida como la Ley de Reforma Social Agraria, con el objetivo de llevar a cabo modificaciones en la estructura de la propiedad de la tierra y evitar el fortalecimiento de los grupos guerrilleros” (González, 2016: 112). Mediante esta ley se creó el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) para ejecutar la reforma mediante la compra y redistribución de tierras a los campesinos. No obstante, hubo un lento avance de esta reforma durante el periodo presidencial del conservador Guillermo León Valencia (1962-1966), por ello, “su sucesor, el liberal Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) promovió la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC), en 1967, con la intención de agilizar la reforma agraria mediante la afiliación y organización de los solicitantes de tierra”, esto con la finalidad de contener la presión que ejercían las propuestas de los grupos guerrilleros.

Desde 1964 las FARC habían dado a conocer su Programa Agrario en el que señalaban que: “A la política agraria de mentiras de la oligarquía, oponemos una efectiva Política Agraria Revolucionaria

que cambie de raíz la estructura social del campo colombiano”, se propuso entregar tierra de manera gratuita “a los campesinos que la trabajan o quieran trabajarla” mediante la “confiscación de la propiedad latifundista”. Se estableció que, “Los colonos, ocupantes, arrendatarios, aparceros, terrazgueros, agregados, etc., de tierras de los latifundistas o de la nación recibirán los títulos” de propiedad de los terrenos que trabajen. También señalaba que se protegería a las comunidades indígenas “otorgándoles tierras suficientes para su desarrollo, devolviéndoles las que les han usurpado los latifundistas”. Al mismo tiempo que, se estabilizaría “la organización autónoma de las comunidades, respetando sus Cabildos, su vida, su cultura, su lengua propia y sus formas de organización interna” (FARC, 1993).

En el punto 12 de la plataforma ideológica publicada por la ANUC en 1971 se establece:

“ASEGURAR A NUESTROS HERMANOS INDIGENAS SU PROGRESO Y REALIZACION INTEGRAL, mediante el otorgamiento de tierras y devolución de las que le han sido violentamente arrebatadas por los latifundistas y el estado. Contribuir eficazmente a la modernización de los sistemas de cultivo, educación, sanidad, técnica, respeto y estabilización de la organización de sus cabildos, costumbres, lenguaje y arte popular” (ANUC, 1971, énfasis en el original).

Asimismo, se creó la Secretaría indígena de la ANUC en 1972 (CRIC, 1990: 29), “presidida por un indígena caucano, el misak Trino Morales, quien desde ese espacio también impulsó la formación de una organización exclusivamente indígena” (González, 2016: 113). Esta organización permitió que muchos indígenas comenzaran a conocer y establecer relaciones con otros pueblos que enfrentaban problemas similares. Esto propició la emergencia de diversas experiencias de organizaciones comunitarias independientes, de carácter local, orientadas principalmente a la obtención de tierra. No obstante que el INCORA y la ANUC fueron impulsados desde el Estado, “en ellos participaron numerosas personas que se identificaron y vincularon fuertemente a los procesos organizativos comunitarios. De allí surgieron varios colaboradores que acompañaron la iniciativa del CRIC en calidad de asesores” (González, 2016: 113).

2.3 El CRIC como actor político en Colombia. Emergencia del movimiento indígena en 1971: tensiones y contradicciones

En este apartado, se hace énfasis en los orígenes y aportes del Consejo Regional indígena del Cauca, como actor político en Colombia, reconocido a nivel regional por su lucha contra la dominación y la explotación y, por recuperar y ampliar los resguardos indígenas, restituyendo sus formas propias de vida.

Actualmente el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), es la organización que agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. En la actualidad el CRIC representa 115 Cabildos, de 123 que hay en el Cauca, y 11 Asociaciones de Cabildos que están divididos en 9 zonas estratégicas. Existen 84 Resguardos Legalmente constituidos, de 8 pueblos indígenas del Cauca: nasa o páez, guambiano o misak, yanacona, coconuco, eperara o embera, totoroé, ingano y guanaco (CRIC, 2019).

Los nasa o páez, constituyen la comunidad étnica más representativa del Cauca indígena, en tanto que integran 72 resguardos y tienen una población de más de 138.000 habitantes. El pueblo nasa “se caracteriza políticamente por su radicalidad, militancia étnica, capacidad organizativa y de interlocución con el Estado y los distintos actores que intervienen en el conflicto social y armado del Cauca, lo que para muchos analistas se constituye, sin duda, en una especie de ‘vanguardia indígena’ en la región” (Quijano Valencia, 2012: 201). Dado el peso demográfico del pueblo nasa dentro de la población indígena del Cauca, las acciones del CRIC tienen un sello nasa, pues el 85% de la población pertenece a esta etnia, el 10% son afrodescendientes y el 5% restante a los demás pueblos indígenas

La lucha por el territorio y la autonomía²⁴ del “Consejo Regional indígena” del Cauca (CRIC), en Colombia, en el período 1971-2017, se inscriben en la emergencia de lo que algunos autores denominan el “despertar indígena” en América Latina (Archila, 2009, Pajuelo, 2014), que conlleva una difícil negociación con el Estado y diversos grupos armados, en la que confluyen factores

²⁴ La autonomía entendida como un proceso político complejo que no implica necesariamente un rompimiento con el Estado, ya que reciben fondos públicos para el impulso y sostenimiento de proyectos, en donde lo importante es crear formas de organización y gestión de estos recursos en favor del bien común (Thwaites, 2004:28; Zibechi, 2019b: 63). Así la idea de la autonomía como propuesta política, marca un horizonte de sentido que busca alejar al movimiento indígena de la tutela del Estado y del mercado, generando tensiones y contradicciones, puesto que en términos económicos en muchas ocasiones no tienen la capacidad real de ser autónomos.

estructurales y coyunturales externos e internos que se articulan a la larga lucha y resistencia indígena, permitiendo su emergencia socio-política.

La experiencia de lucha del CRIC, en defensa de su soberanía brinda elementos para entender la complejidad del proceso, ya que a pesar de que la población indígena en Colombia, según los datos oficiales del Censo de 2005, es de 3.43% (1, 392,623 personas), la región del Cauca concentra el 90% de dicha población (1, 268,937 personas), donde el movimiento indígena ha enfrentado históricamente una lucha intensa en defensa de su territorio y de sus formas propias de vida. Esto conlleva una disputa por restituir la materialidad y la subjetividad. En consecuencia, la lucha articula la dimensión política y simbólica que incide en los diversos espacios de vida. Esta lucha se visibiliza con mayor intensidad a partir de 1971, en que se conforman como Consejo (Archila, 2009), mediante una organización gremial a la que se incorporan por cabildos, para enfrentar no sólo al Estado, sino para resistir los diversos embates, por parte de otros actores sociales, como las élites políticas y económicas nacionales y extranjeras y diversos grupos armados: guerrilla, militares, paramilitares y grupos delincuenciales.

El origen del CRIC. Convergencia de la lucha por el territorio en el Cauca

Una de las primeras experiencias de organización en la que participaron comunidades indígenas fue la conformación del Sindicato de Oriente Caucaño en 1962, un sindicato agrario compuesto por indígenas terrajeros (que pagaban renta por la tierra), que buscaban solucionar problemas de comercialización de productos agrícolas y de seguridad, conforme se afianzó la organización, en su seno comenzaron a prepararse para luchar contra los terratenientes. En el norte del Cauca, las primeras luchas por la tierra se dieron mediante “la recuperación de la hacienda el Credo, en el municipio de Caloto, efectuada por terrajeros indígenas paeces, quienes lograron que esas tierras, arrebatadas ilegalmente, fueran reintegradas al resguardo de Tacueyó” (González, 2016: 114).

También en el norte del Cauca, en el municipio de Corinto, se fundaron dos organizaciones para demandar tierra: el Frente Social Agrario (FRESAGRO) impulsado por el dirigente campesino Gustavo Mejía, y el Movimiento de Unidad Popular, bajo la iniciativa del padre Pedro León Rodríguez (CRIC, 1990: 1). En ambas organizaciones estuvieron quienes promovieron la realización de la primera asamblea en la que se gestó la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca,

en febrero de 1971, en Toribío. (González, 2016: 114-115). Los pueblos misak y nasa que habían formado parte de la ANUC deciden crear una organización propiamente indígena puesto que consideraban que el movimiento campesino tenía otra concepción sobre la tierra, el territorio y la minga. Convocan a una gran asamblea “asistieron más de 2000 indígenas de los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Guambía, Totoró, Pitayó, además de otras comunidades de Corinto, Miranda, Caloto, Silvia y diversas delegaciones campesinas y obreras” (CRIC, 1990: 2.)

La asamblea constitutiva del CRIC en febrero de 1971 votó y aprobó siete puntos:

- 1) Exigir al INCORA la expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos y [que] se entreguen tituladas en forma gratuita a las comunidades indígenas.
- 2) Ampliación de los resguardos en los casos en donde existen minifundios a través de la Ley de Reforma Agraria en su parte de concentración parcelaria.
- 3) Modificación de la Ley 89 de 1890 en la parte que trata sobre la minoría de edad ya que somos colombianos y ciudadanos de la República.
- 4) Participación del sector indígena en la modificación de estas leyes pues somos nosotros los que conocemos nuestros problemas y sus soluciones.
- 5) Eliminación de la División de Asuntos Indígenas ya que la consideramos inoperante.
- 6) No continuar pagando el impuesto de terraje.
- 7) Creación del CRIC. (González, 2016: 116)

El CRIC desde entonces reuniría las aspiraciones de gran parte de los indígenas del Cauca, articulándolas y dándoles una expresión organizada a través de sus acciones. La construcción de este proyecto no ha transcurrido de una manera lineal ni homogénea, sino que se ha caracterizado por debates constantes en torno a sus definiciones políticas básicas. (González, 2016: 115). Las principales demandas eran “no pago de terraje y la recuperación de los resguardos” (CRIC, 1990: 2).

De inmediato inició un proceso de persecución y encarcelamiento contra los líderes, lo que provocó que la primera directiva nombrada nunca se pudiera reunir. Esto llevó a convocar a una segunda asamblea en la sintetizaron el programa de lucha:

- 1) Recuperar la tierra de los resguardos
- 2) Ampliar los resguardos
- 3) Fortalecer los cabildos

- 4) No pagar terraje
- 5) Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación
- 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
- 7) Formar profesores para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua. (CRIC, 1990: 4)

Con estos puntos se hace énfasis en que la lucha por la tierra se llevaría a cabo bajo la figura del resguardo y la autonomía política se constituiría a través de los cabildos. “Hubo un viraje fundamental en la perspectiva del movimiento al asumir su carácter indígena, que se reflejó en la modificación de la primera plataforma de lucha en el siguiente congreso Regional. Por eso se dice que el CRIC, como organización indígena, nació en dos asambleas (González, 2016: 117).

Una de las actividades más importantes para fortalecer la organización y la lucha por la recuperación de los resguardos, fue la reconstitución de cabildos que antes existieron y que habían sido desintegrados, mediante diversos procesos de despojo (CRIC, 1990: 8).

En 1972 el CRIC se encarga de hacer un censo indígena, por encargo del DANE y del INCORA, lo que les ayudó a tener una idea más clara de la situación indígena en el Cauca y a impulsar el trabajo de organización. Así, a finales de ese año la lucha por la tierra se generalizó (CRIC, 1990: 4). Las comunidades decidieron llevarla adelante recurriendo a dos estrategias distintas pero complementarias: el legalismo y las vías de hecho:

“Por un lado, se recurrió a la ley 89 de 1890, aún vigente pero poco conocida por los indígenas, la cual establece que los territorios de los resguardos son inembargables, inalienables e imprescriptibles, por lo que era posible revertir el progresivo despojo del cual habían sido víctimas los resguardos durante décadas. Con base en esa ley, cualquier título de compraventa que poseyeran los dueños de las haciendas sobre territorios de resguardos sería declarado nulo y por lo tanto carente de validez legal” (González, 2016: 118-119).

Las luchas por recuperar los resguardos en el Cauca continuaron durante las siguientes dos décadas. “Los indígenas organizados entraban en las haciendas reclamadas durante la noche e inmediatamente comenzaban a reapropiarse del territorio cultivándolo y construyendo casas”. Esto con el objetivo de tener una presencia constante mientras negociaban con la intermediación del INCORA. Mientras las comunidades ocupaban las fincas, el CRIC negociaba con el gobierno,

exigiendo la formalización de la propiedad del predio reclamado, basándose en la ley 89 de 1890 y los títulos legales que demostraban la existencia previa de un resguardo. Esto implicó una intensa labor de investigación histórica y búsqueda de los títulos de los resguardos que, “suscitó un gran interés por la recuperación de la memoria y la reconstrucción de las historias de las comunidades indígenas, hecho que influyó decisivamente en el proceso organizativo” (González, 2016: 120).

El INCORA legalizaba la tierra recuperada, daba créditos para ponerla a trabajar y prestaba asistencia técnica, para impulsar la ganadería. Al principio les pareció muy buena la ayuda, después se dieron cuenta que la orientación del INCORA no les favorecía ya que promovía el individualismo, dividía a las comunidades, desconocía la autoridad del cabildo y trataba de alejarlos de la lucha (CRIC,1990:9). Posteriormente se retiró el apoyo y en las tierras recuperadas se formaron grupos comunitarios con esfuerzo propio, más tarde los acuerdos con el INCORA eran que se entregaban las tierras a los cabildos en propiedad comunal. Con esta estrategia en la que articulaban la ocupación productiva de las tierras y la defensa jurídica, las comunidades indígenas agrupadas en el CRIC “recuperaron 13 036 hectáreas de tierra en la década de 1970 y 43,701 hectáreas en la década de 1980, ampliando significativamente su presencia en el departamento (Hernández, 2004, citado por González 2016: 120).

Los terratenientes estuvieron en contra de estas acciones, con lo que iniciaron un proceso de represión y muerte de los dirigentes indígenas que para 1979 ya acumulaba más de 50 asesinados y para 1990 llegó a 280 (CRIC, 1990: 12). Fue así que las comunidades empezaron a organizar sus grupos de defensa para enfrentar a los pájaros (asesinos a sueldo) y a los terratenientes que los contrataban. No sólo la represión del gobierno y de los terratenientes amenazaba a las luchas indígenas, sino también algunos grupos revolucionarios empezaron a combatirlos y/o a dividir su organización, ya que “querían que el movimiento indígena fuera dirigido por ellos” (CRIC, 1990: 13).

Con el avance del movimiento indígena se vio la necesidad de organizar mejor la economía de las comunidades, ya que en varias de ellas había, desde antes, cooperativas o tiendas comunales, desde 1975 la organización comenzó a dar orientación sobre el manejo de las tiendas comunales y a impulsar su formación. Para 1977 ya eran 38 tiendas y cooperativas orientadas por el CRIC y en 1990 llegaron a sumar 50 (CRIC, 1990: 16). Iniciaron con el mercadeo de productos de la misma zona como la compra de café, frijol, aguacate y otros productos locales, en épocas de cosechas. En

1979 se formó la Cooperativa Central, con sede en Popayán, para tratar de surtir a las tiendas existentes, pero años más tarde tuvo problemas económicos y dejó de funcionar.

Entre 1979 y 1980 se libra un fuerte enfrentamiento entre el gobierno y grupos guerrilleros, con lo que inicia una nueva ola de violencia contra el movimiento indígena. Durante este proceso se impulsan los programas más importantes de la Organización. Uno de los programas es Jurídica que prestaba servicios de abogados para defender a las comunidades y a sus dirigentes, además de impulsar cursos sobre legislación y la publicación de cartillas para que las comunidades conocieran las leyes para defenderse, como la Ley 89 de 1890 (CRIC, 1990: 23). En 1979 se impulsa el Programa de Educación Bilingüe, para atender uno de los puntos de la plataforma de lucha, aunque al principio las comunidades no entendían la importancia de este programa poco a poco fueron dándose cuenta de que era necesario para recuperar su cultura.

En 1980 surge el Programa de Producción Tractores, con la adquisición de dos tractores, para mejorar la producción agrícola de maíz, papa y alverja. En 1982 se inicia el programa de ganadería integrado al programa de Producción, con el impulso de siete empresas. También en 1982 inicia el Programa de Salud, en Tierradentro, con la organización de dos centros comunitarios, apelando a la resolución 10013 de 1981 que plantea la obligación del Estado de prestar servicios de salud en zonas indígenas, además con la finalidad de recuperar la medicina tradicional para solucionar los graves problemas de salud de la población indígena. Inician el Programa de Educación Cooperativa para asesorar a las tiendas comunales y se funda la Unión de Empresas Comunitarias En 1984 se emprende el Programa de Recursos Naturales con la Granja de Puracé y se extiende a las comunidades del Centro, Oriente y Norte del Cauca. También se planteó la necesidad de impulsar un programa de capacitación y uno de comunicaciones. Este último se encargó de publicar el periódico Unidad Indígena, cuyo primer número se publicó en enero de 1975 (CRIC, 1990: 29) posteriormente el periódico Unidad Álvaro Ulcué y un programa de radio (CRIC, 1990: 24-25).

En la década de 1980 destaca la labor del sacerdote indígena Álvaro Ulcué Chocué, quien además del trabajo eclesiástico participó en la conformación del CRIC e impulsó la organización comunitaria de los pueblos indígenas en el norte del Cauca, coordinando el trabajo de los resguardos de Toribío, donde fue nombrado párroco en 1977, Tacueyó y San Francisco, “en 1980 convocó a una serie de asambleas en donde surgió una exitosa experiencia de organización que recibió el nombre de Proyecto nasa” (González, 2016: 175), que más tarde se convertirían en el Plan de Vida nasa. Este proyecto se convirtió en un referente como diagnóstico de las

problemáticas y posibles soluciones colectivas, en las que se hacía énfasis en la identidad cultural indígena, en los siguientes años surgieron otros seis proyectos en el resto del territorio. El trabajo del *nasa Pal*, sacerdote indígena, como se refieren a él los *nasa*, fue más allá, puesto que, apoyaba abiertamente la “vía de hechos” para la recuperación de tierras, específicamente en López Adentro, en la parte plana del departamento, afectando intereses de terratenientes, a quienes se les atribuye su asesinato” (González, 2016: 175)

El trabajo del padre Álvaro Ulcué se dirige hacia las personas, a la concientización a través de diversas formas de educación, además de buscar la unidad para acabar con las divisiones que habían generado los partidos tradicionales, “trabajó en la participación comunitaria para fortalecer todas las formas de organización desde la familia, hasta los diferentes espacios que hay en la unidad y crear un plan de desarrollo integral” (Vitonás, 2019: 106). Se genera un proceso participativo de reflexión comunitaria y trabajo en comisiones para generar consensos.

En 1980 comenzó a funcionar la Cooperativa Central, en 1982 se inicia el Programa de Educación Cooperativa y se funda la Unión de Empresas Comunitarias (UDEC) que dura pocos años (CRIC, 1990: 25). En 1983 se realiza en 7° Congreso del CRIC, en el que se conforman varias comisiones que fortalecen la organización del movimiento indígena en el Cauca: la Comisión de Recursos Naturales cuyas propuestas se integraran posteriormente a los programas del CRIC; la del Fique que busca la unidad entre organizaciones fiqueras, la de Salud para promover la relación entre la medicina tradicional y la que rige el sistema de salud; la Comisión Política y Autonomía que reafirma la importancia de fortalecer los cabildos y la colaboración con otros sectores populares; la Comisión de Historia, para la recuperación de la memoria sobre la lucha y sus héroes como la Gaitana y Juan Tama; la Comisión de Tiendas Comunitarias y Cooperativas; la de Educación y Cultura; la de Legislación Indígena, la de Luchas indígenas en Colombia; la de Luchas Populares y la de los Niños (CRIC, 1990: 32)

Se identifican tres etapas en la lucha: la primera que se orienta a la recuperación y conservación de su cultura; un segundo momento de preparación para participar en la asamblea constituyente, mediante la cual lograron el reconocimiento oficial de los resguardos que conforman su territorio y el respeto a sus formas de organización y su cultura, plasmados en la constitución de 1991, y una tercera etapa que se podría considerar de expansión al campo popular desde lo indígena, estableciendo alianzas con algunos sectores y tomando distancia con otros (Archila, 2009), en este proceso se constituyeron en un actor socio-político clave en la sociedad colombiana, tratando de

superar fricciones y diferencias internas, principalmente entre los pueblos nasa y misak, logrando así, reconocimiento a escala regional.

La emergencia del movimiento indígena, sustentada en la disputa por el territorio, se intensifica a partir de la década de 1970, ya que se inscribe en procesos de reordenamiento territorial a escala mundial, regional y local, para el impulso y consolidación del mercado global. Esto conllevó la aplicación de programas de ajuste estructural que favorecieran la apropiación privada de territorios y recursos, principalmente por parte de las grandes corporaciones, mediante proyectos extractivistas y de agronegocios, que legitiman políticas de despojo, en nombre del “interés nacional” y del desarrollo. En este contexto se explica que:

“Este complejo proceso de ajuste realizado de manera incipiente desde los años 70 en Colombia, se implementa a partir del marco Constitucional de 1991 y del Plan Colombia, con énfasis en el terror y la guerra (venga de donde venga) y finalmente, con la firma de Tratados de Libre Comercio como constituciones supranacionales al servicio de la nueva persona jurídica, sujeto único de derechos, la corporación transnacional. Así se intensifica y se estandariza el mercado como eje central de las políticas internacionales colombianas, pero también se empieza a institucionalizar el capitalismo depredador de bienes comunes a través del Estado” (Almendra, 2017: 76).

En este punto es importante señalar que el Estado actúa como instrumento de clase, al servicio de los élites económicas y políticas, como parte de un nuevo bloque de poder que reorganiza la dinámica de acumulación capitalista, para permitir al capital recuperar sus niveles de rentabilidad, ya que, en la década de 1970, experimentó una caída importante de la tasa de ganancia. Esto demanda una reconfiguración y disciplinamiento del Estado en favor de dichas élites.

Lo anterior permite entender lo que señala Mondragón (citado por Almendra, 2017: 65), “en Colombia no hay desplazamiento porque hay guerra. En Colombia hay guerra para que haya desplazamiento”. Esto se expresa en la “intensificación de la “exploración, explotación, exclusión y exterminio” en todos sus niveles y en todos los ámbitos de la vida, a través de proyectos transnacionales minero-energéticos que buscan sin saciedad “agua, petróleo, oxígeno, minería, biodiversidad” (Almendra, 2017: 59). Lo anterior es fundamental para ubicar el proceso de lucha indígena, que se sustenta en la recuperación de tierra para la ampliación de los territorios indígenas, la restitución de sus formas propias de vida y la búsqueda de autonomía. Se entiende al

territorio como el espacio político, social y cultural que vincula a la comunidad con la tierra. Así, “los territorios sometidos incluyen los físicos (la tierra toda transformada en recursos), los cuerpos (fundamentalmente pero no sólo los humanos) y los de los imaginarios.” (Rozenal, 2017: 29).

Plataforma de lucha del CRIC

Desde su fundación en 1971 el Consejo Regional indígena del Cauca, organización pionera del movimiento indígena en América Latina, proclamó “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, y desde entonces ha promovido una plataforma de lucha que hoy abarca 10 puntos:

“1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas. 2. Ampliar los resguardos. 3. Fortalecer los cabildos indígenas 4. No pagar terraje. 5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación. 6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas. 7. Formar profesores indígenas. 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. 9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. 10. Defensa de la Familia”. (CRIC, 2019).

La lucha por la tierra a partir del recuerdo del despojo ha articulado la organización y la acción del movimiento indígena, al denominar las ocupaciones de tierra como acciones de “recuperación”, invocan un derecho previo, por haberlas habitado con anterioridad, considerándolas “territorios ancestrales”. “La incorporación al CRIC se recuerda sobre todo como un proceso pedagógico, de aprendizaje colectivo donde mediante la lucha se construyó la organización” (González, 2016: 135-136) y el contexto histórico represivo los obligó a romper el aislamiento de las comunidades, a entrar en contacto con sectores indígenas más politizados, recorriendo y reconociendo la geografía indígena, reuniéndose y discutiendo con otros indígenas sobre sus condiciones comunes de su existencia (González, 2016: 137- 138). Tras largos procesos de recuperación de tierras y de represión, el movimiento indígena fue reconstruyendo sus instituciones (resguardos, cabildos) que en muchos casos ayudaron a consolidar su organización.

El proceso de constitución y consolidación del CRIC conforma de manera simultánea “un nuevo sujeto político”, en tanto que, “[las] comunidades indígenas del Cauca construyeron una manera efectiva de organizarse, movilizarse y hacer escuchar sus demandas basados primordialmente en

la reivindicación de su identidad étnica, un hito en la historia política colombiana” (González, 2016: 128).

Durante el proceso el movimiento campesino y el movimiento indígena fueron diferenciándose, “[h]oy en día, los términos “campesino” e indígena hacen referencia a segmentos diferenciados de la población caucana”. Aunque la mayoría de los indígenas son también campesinos, este término comúnmente se utiliza para referirse a la población mestiza. “Esta progresiva diferenciación fue también producto del propio accionar de las comunidades indígenas, quienes han ido fortaleciendo la identidad étnica por encima de la identidad de clase, sin dejar por ello de asumirse como parte de lo que llaman el “campo popular” (González, 2016: 129).

Para poner en marcha los puntos que conformaban la plataforma de lucha se crearon tres grandes proyectos: el político, el socio-cultural y el económico-ambiental (CRIC, 2007: 19). El proyecto político se conforma de dos vertientes: una de capacitación y comunicación y otra jurídica; la primera tiene las responsabilidades de formación (líderes, guardia indígena y jóvenes) e información, mientras que la segunda se encarga de las asesorías a los cabildos, la defensa de casos penales y civiles, la defensa de títulos colectivos, acciones de tutela y acciones de cumplimiento, capacitación en temas jurídicos, y derecho propio, acompañamiento de gestión ante el gobierno, elaboración de proyectos de ley y decretos nacionales e investigaciones sobre los títulos coloniales, entre otras. (CRIC, 2007; 19). El proyecto socio-cultural está integrado por los ejes: Educación, con el propósito de consolidar el sistema educativo propio e intercultural; Salud con rescate de la medicina propia; Mujer, para la protección y defensa de la mujer indígena, de sus derechos colectivos y de la familia y, el eje de los Jóvenes, que busca estimular a los jóvenes para que se incorporen a los procesos operativos del CRIC y a la defensa del territorio y la cultura. Finalmente, el proyecto económico-ambiental, que se divide en Producción y Medio ambiente (CRIC, 2007: 19-20), este proyecto se desarrollará con amplitud en el capítulo III.

La recuperación de la llamada “cultura propia” ha sido una de las principales estrategias de fortalecimiento del sentido de identidad y pertenencia, que permitió cohesionar la lucha indígena en el Cauca. Asimismo, la reivindicación de la identidad indígena frente al gobierno colombiano ha sido un mecanismo eficaz para defender sus derechos colectivos. Esto “es probablemente uno de los mayores méritos del CRIC” (González, 2016: 130), puesto que la experiencia de organización y de lucha ha configurado un proceso de subjetivación política, que lleva a las personas y a las comunidades a tomar conciencia de la situación en la que se encuentran y a buscar la manera de

transformar la realidad, a partir de la construcción de formas propias de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, los que los ha llevado a diversificar las organizaciones a escala regional.

2.3.3 Diversificación de organizaciones regionales indígenas

El CRIC siempre se identificó como un movimiento indígena, no obstante, mantuvo relaciones con otros sectores de la sociedad y sus organizaciones bajo la consigna “alianza y unidad de los oprimidos contra los opresores” aparecida numerosas veces en *Unidad Indígena*, principal medio de comunicación del CRIC. En la medida en que se fue consolidando como actor político, también se fueron generando escisiones entre las organizaciones. En 1977 se desvincula de la ANUC “debido a la imposición de una mesa directiva vinculada a la izquierda maoísta la cual intentó convertirla en partido político” (González, 2016: 122). Posteriormente se da una “división del CRIC en dos vertientes, lo que dio lugar al nacimiento de ICO-AISO”²⁵. Asimismo, “las alianzas logradas por el CRIC con otras organizaciones indígenas regionales confluyeron en el nacimiento de la ONIC”. Se crearon grupos de autodefensa indígena que conformaron “el Comando Armado Quintín Lame, que participó en la Coordinadora Nacional Guerrillera antes de reinsertarse y dar lugar al nacimiento de la Alianza Social Indígena”. Otra alianza ocurrió con el surgimiento del CIMA [Comité de Integración del Macizo Colombiano] y sus contradicciones y afinidades con el modelo de organización indígena, que busca separar lo electoral de lo político, buscando conformar un amplio movimiento social, separado de las alianzas electorales que puedan hacer los movimientos (Espinosa, 2004: 139, 147).

La década de 1980 fue un periodo de consolidación para el movimiento indígena del Cauca y simultáneamente de coordinación con otras organizaciones de carácter regional, que habían surgido en otros departamentos. En este año los misak decidieron crear su propia organización, pues consideraban que la Consejería del CRIC, organizada en un Comité Ejecutivo, le quitaba poder de decisión a los gobernadores de los cabildos, además para los nasa era prioridad la creación de cabildos, pero sin fortalecer la autonomía e independencia de la iglesia y las alcaldías. Además los misak consideraban que la creación de cooperativas impulsadas con el apoyo del CRIC era importante, pero que estaba desplazando el trabajo comunitario como la minga. Este y otros

²⁵ “La sigla AISO (Autoridades Indígenas del Suroccidente) se transformó en AICO (Autoridades Indígenas de Colombia) durante la Asamblea Nacional Constituyente” (Espinosa, 2004: 147).

desencuentros llevaron a que los misak se retiraran del CRIC y construyeran el denominado Movimiento de Autoridades del Sur Occidente Colombiano MAISO, que actualmente se constituye como un movimiento nacional con el nombre de Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia Gobierno Mayor. (CNMH y ATICGM, 2015: 5-6)

En 1980 el CRIC convoca al Primer Encuentro Indígena Nacional que organizará un Congreso Nacional Indígena en 1982, al que asistieron “nueve organizaciones regionales ya establecidas: las del Cauca, Tolima, Chocó, Antioquia, Córdoba, Sierra Nevada, Vaupés, Planas y Amazonas, además de muchas otras delegaciones locales y zonales”, en este congreso se constituyó la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (CRIC,1990: 29), que con el tiempo extendió su influencia a todo el territorio nacional agrupando a la mayoría de los grupos indígenas colombianos (González, 2016: 121-122). Posteriormente se creó “una coordinación de la zona Andina en la que confluyen el CRIC del Cauca, el CRIT del Tolima, la OIA de Antioquia, la OREWA del Chocó y Cabildo Mayor de San Andrés de Sotavento en Córdoba” (CRIC, 1990: 30). El CRIC siempre apoyo a la ONIC en la organización del movimiento indígena, buscando su unidad. En 1983 para enfrentar la catástrofe generada por un terremoto ocurrido en Popayán, que afectó comunidades urbanas, campesinas e indígenas, el CRIC participó en la conformación del Comité de Reconstrucción Rural para apoyar a los damnificados. “También a través del CRIC se canalizaron varias ayudas de entidades internacionales que desconfiaban del manejo oficial de estos auxilios” (CRIC, 1990: 31), lo que le permitió al CRIC entrar en contacto con algunas comunidades en asentamientos urbanos de Popayán. Este hecho reorganizó al movimiento campesino y la labor de la ANUC en la lucha por la tierra.

Un hecho fundamental que contribuyó a fortalecer la organización y la unidad del movimiento indígena se presentó en 1989, como resultado del octavo congreso del CRIC, en el que la Comisión CRIC-MAISO (Consejo Regional Indígena del Cauca y Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente) trabajó sobre el problema de tierras que enfrentaban las comunidades de Guambia y Ambaló, estableciendo un acuerdo de respeto mutuo a la autonomía de cada organización y, de colaboración para definir políticas y proyectos de desarrollo socio-económicos en busca del bienestar de las comunidades que representan, se conformó un nuevo Comité Ejecutivo del CRIC , con 24 miembros, al que se agregaron representantes del sur del Cauca (CRIC,1990: 40-42), con este hecho se buscó superar años de fricciones entre las comunidades nasa y misak.

Los resguardos indígenas del departamento del Cauca, están representados en la Asociación de Cabildos nasa Cxha Cxha, la Asociación de Cabildos Juan Tama, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, y una serie de otras pequeñas organizaciones supracabildales que fortalecen el accionar de las comunidades. A nivel regional se articulan en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y a nivel nacional en la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Osorio, 2018: 30).

En la costa Pacífica y la llamada Bota Caucana se encuentran los pueblos indígenas sia o eperara siapidara, en la selva húmeda tropical, caracterizados por ser culturas cazadoras, pescadoras y horticultoras, habitan los municipios de Guapi, López de Micay y Timbiquí, asentados en las cabeceras de ríos importantes de la región, como el Micay, El Saija, Timbiquí y el Bubuey. Estos pueblos se agrupan en organizaciones como la Asociación de Cabildos Indígenas Eperara Siapidara del Cauca (ACIESCA) y la Organización Zona Baja Epera Cauca (OZBECAC) (Osorio, 2018:34).

En los límites con los departamentos del Caquetá y Putumayo, en el extremo sur oriental del departamento del Cauca, en los municipios de Santa Rosa y Piamonte, se encuentran pequeños asentamientos y resguardos del pueblo inga adscritos a la Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP), que se constituye en la asociación indígena más importante en esa parte del departamento (Osorio, 2018:37).

El CRIC y los grupos armados

La región del Cauca en Colombia ha sido espacio territorial de influencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), desde mediados de la década de los años sesenta, del siglo XX, cuyos antecedentes se ubican en la creación de la denominada república independiente de río Chiquito, ubicada al oriente del municipio de Belalcázar, en los límites con el departamento del Huila. Las repúblicas independientes son experiencias de los incipientes grupos guerrilleros provenientes del Tolima, ente los que se encontraban figuras centrales como ‘Tiro Fijo’ y ‘Ciro Trujillo’, que iniciaron el movimiento guerrillero en la década de 1950 y se prolongó hasta mediados de la década siguiente. (Osorio, 2018:31, GMH, 2013:121). La denominación de repúblicas independientes, proviene:

“del apelativo dado a regiones como Marquetalia, El Duda, El Pato y El Guayabero, entre otras, por el entonces senador Álvaro Gómez, que en sus intervenciones ante el Congreso afirmaba “no se ha caído en cuenta que hay en éste país una serie de repúblicas

independientes que no reconocen la soberanía del Estado [...] la soberanía nacional se está encogiendo como un pañuelo, ese es uno de los fenómenos más dolorosos del Frente Nacional” (González 1992, citado por Osorio, 2018: 31)

A partir de estas declaraciones ante el Congreso, el gobierno inició, en 1965, una serie de bombardeos a estas regiones, provocando “un proceso de repliegue hacia la cordillera occidental dirigido por Ciro Castaño, «donde se reunieron con los destacamentos armados provenientes de Marquetalia y del Guayabero. Allí realizaron la conferencia guerrillera, que dio origen a las FARC» ” (González 1992, citado por Osorio, 2018: 31).

El Cauca es el departamento más afectado por ataques de las guerrillas de las FARC y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) contra la población civil. “Los municipios usualmente afectados son, en su orden: Toribío, Corinto, Caldono, Caloto, Jambaló, Argelia, Santander de Quilichao, Páez, Miranda, Cajibío y El Tambo” (Osorio, 2018: 32). La relación de las comunidades indígenas con los grupos guerrilleros ha sido muy compleja ya que en ocasiones estos grupos buscan controlar los territorios contra la voluntad de las comunidades, generando terror y asesinatos, en otras son las propias comunidades las que les piden ayuda para defenderse de los llamados pájaros (asesinos a sueldo) o de la represión de la fuerza pública (CRIC, 1990: 26).

En la década de 1980 dos fenómenos sociales marcaron a la sociedad colombiana y tuvieron un impacto profundo en la organización indígena: la emergencia del narcotráfico y la expansión del conflicto armado (González, 2016: 122). En las décadas de los años ochenta y noventa, algunas de las zonas indígenas, se configuraron como centros de mayor producción de cultivos de uso ilícito como mariguana, hoja de coca y sobre todo la amapola, para la fabricación de cocaína, sembrada en los pliegues de la alta montaña en la cordillera central (Osorio, 2018). “Las grandes fluctuaciones en los precios de otros productos agrícolas, como el café o el fique, frente a los precios altos que alcanzaban los destinados al negocio del narcotráfico, convirtieron a estos cultivos en opciones atractivas para campesinos e indígenas” (González, 2016: 122).

En este contexto, caracterizado por la violencia exacerbada tanto de la guerrillera, el narcotráfico, el renacimiento del paramilitarismo y la implementación de la guerra sucia por parte del Estado, surgió el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), un comando de autodefensa instituido para apoyar las luchas de las comunidades indígenas y protegerlas de las agresiones de otros actores armados. El MAQL se dio a conocer en 1984 después de una violenta expulsión de indígenas del

resguardo de Corinto, que luchaban por recuperar la hacienda López Adentro, en dicho desalojo el ejército asesinó a varios indígenas y se desató una fuerte represión contra el CRIC, que derivó en el asesinato del líder indígena y sacerdote Álvaro Ulcué Chocué. “En su primera aparición pública el MAQL incendió maquinaria del Ingenio Castilla y días después tomó la ciudad de Santander de Quilichao” (González, 2016: 123), además bloqueó la carretera central.

A fines de 1985 y principios de 1986 se intensificó la acción de grupos guerrilleros en el Cauca, lo que provocó que en los medios de comunicación se le identificara como “una de las zonas de guerra” más difíciles del país. Esto justificó la contraofensiva militar y la ocupación militar creciente en las comunidades indígenas como: Tierradentro, Toribío, Silvia, Jambaló, Totoró, Caldono y últimamente hasta Coconuco y Puracé, lo que derivó en diversos ataques a su población. En 1986 tras la visita del Papa Juan Pablo II al Cauca, el CRIC le envió una carta pidiendo su intercesión para lograr la paz, exponiendo su disposición para llegar a un acuerdo con todas las fuerzas sociales de la región. A inicios de 1987 los principales grupos guerrilleros de la región ofrecieron retirarse de las comunidades indígenas, si el ejército hacía lo mismo, se dio una tregua unilateral, ya que el ejército no estuvo dispuesto a desmilitarizar la zona y continuó la ofensiva (CRIC, 1990: 36-37)

Durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) su política denominada “seguridad democrática” se enfocó en derrotar militarmente a los grupos guerrilleros. Con esta estrategia se incrementó la represión hacia los grupos opositores, incluido el movimiento indígena, tanto por la acción de las instituciones del Estado como por grupos paramilitares que desde la década de 1990 se formaron y expandieron en todo el territorio colombiano. En el caso del Cauca, se expandieron las Autodefensas Unidas de Colombia, a través de los Bloques Calima, Farallones y Libertad, perpetrando numerosas agresiones y asesinatos a comuneros indígenas. En 2005 el gobierno de Uribe pacta la desmovilización de los grupos paramilitares mediante la Ley 975 de Justicia y Paz. Sin embargo, tal desmovilización no erradica la violencia. “Las llamadas bandas criminales (Bacrim) como los Rastrojos, Águilas Negras y Nueva Generación representan la continuidad del paramilitarismo en el departamento a partir del 2005” (González, 2016: 126-127).

Asimismo, durante el mandato de Álvaro Uribe se incrementó el fenómeno de los falsos positivos, una de las prácticas más degradantes a las que ha recurrido el Estado colombiano en el combate a la insurgencia, “se trata de ejecuciones extrajudiciales cuya responsabilidad jurídica es eludida mediante un montaje, pues estos asesinatos son presentados como producidos en legítima

defensa durante un combate”. Esto impulsó la práctica sistemática de asesinar a civiles con la finalidad de presentar las bajas en combate como indicadores del éxito del accionar estatal, lo que dejó un gran número de asesinatos impunes a lo largo del país, principalmente en zonas norte del Cauca. (González, 2016: 180-181)

Este proceso trajo desestructuración de las comunidades, pérdida de control por parte de los cabildos ya que se destinaron las parcelas, anteriormente sembradas con cultivos tradicionales de comida y/o destinadas para la cría de ganado, al cultivo de la amapola, incrementando los procesos de violencia.

En la zona del Pacífico, entre los años 2007 y 2008, inician los cultivos de uso ilícitos, y a pesar de que muchos de los resguardos indígenas pertenecientes al pueblo sia no se involucraron directamente en su producción, la circulación de dinero generó prostitución y alcoholismo (Osorio, 2018:36). En esta zona la vida comunitaria también se ha visto trastocada y las amenazas al territorio por la presencia de minería ilegal en los resguardos, práctica mediante la cual explotan las minas tanto subterráneas, como de la orilla del río, ocasionado daños ecológico-ambiental, deterioro de las relaciones interétnicas, y procesos de inseguridad. Muchas de las explotaciones mineras de la zona tienen su propio esquema de seguridad con grupos armados, o pagan para la explotación del oro al frente 29 de las FARC que opera en la zona. (Osorio, 2018: 37)

A esto se suman en la actualidad, en la región de Tierradentro “más de veinte conflictos por límites entre resguardos y el parque Nacional Natural Nevado de Huila, se traslapa en más de 50% con el área del resguardo indígena del mismo nombre y en menor proporción con el resguardo de Tóez” (Osorio, 2018: 31).

Cabe mencionar también, los conflictos entre indígenas y campesinos, en tanto que hay un proceso de constitución y reconocimiento de zonas de reservas campesinas, por parte del gobierno nacional en algunos municipios del nororiente del departamento del Cauca; generando enfrentamientos por la oposición campesina a la creación y ampliación de nuevos resguardos indígenas, como el caso del municipio de Piendamó (Osorio, 2018: 32).

La relación CRIC- Estado. Avances, límites y contradicciones

En este apartado se analiza la relación del CRIC como Autoridad Tradicional Indígena del Cauca con el Estado, para identificar los avances, límites y contradicciones al interior del propio movimiento, en tanto que, si bien desde el Estado “no se negaba la existencia de los grupos indígenas (al utilizar el término de una manera universal), rechazaba la especificidad indígena con lo cual el orden político y jurídico dominante siempre se ha inclinado por desarrollar formas de sumisión, de asimilación o de exterminio” (Marañón, 2014c: 234). No obstante, con la emergencia del CRIC, la relación con el Estado se modifica.

La relación histórica de las comunidades indígenas con el Estado ha estado signada por múltiples desencuentros que evidencian lo irresoluble de sus formas de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, las identidades indígenas y las especificidades de las culturas de los distintos pueblos que habitan el departamento del Cauca, durante mucho tiempo han sido ignoradas y discriminadas por el orden jurídico en que se fundaba el Estado colombiano, sustentado en principios de unidad e igualdad ante la Ley y una sola administración de justicia (Marañón, 2014c: 234) esto se manifiesta en:

“Los intentos sistemáticos para desintegrar las bases culturales de los indígenas, disolver la vida comunitaria y del régimen de los resguardos, desde las leyes emitidas por Simón Bolívar en el siglo XIX, los intentos del líder liberal Rafael Uribe Uribe – a principios del siglo anterior, unidos a los del presidente caucano Guillermo León Valencia y su padre el maestro Guillermo Valencia, quien sostuvo una larga disputa y desarrolló acciones contra los líderes emblemáticos de la resistencia indígena como Manuel Quintín Lame Chantre, son elementos importantes para establecer la continuidad de las relaciones conflictivas entre la sociedad y el gobierno regional y las comunidades indígenas, que básicamente nunca se han interrumpido” (Osorio, 2018: 42)

La década de 1980 se caracteriza por la persecución a los líderes indígenas, esto demanda la necesidad de crear una organización a nivel nacional, impulsada principalmente por las comunidades indígenas del Cauca. En 1982 se organiza el primer Congreso Nacional Indígena de Colombia, al que asisten nueve organizaciones regionales, en este encuentro surge el movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) (Aguilar y Acosta, 2019: 191).

La relación del movimiento indígena y específicamente del CRIC con el Estado se entiende como un campo de disputa, en tanto que ambos son parte de un proceso histórico, una construcción social de gobernantes y gobernados que organizan las formas en que se ejerce el poder: 1) como dominación, legitimada mediante mecanismos de clasificación social jerárquica (por raza, sexo, edad, clase), que instituyen a las personas como ciudadanos, minorías étnicas, menores de edad, mujeres, campesinos, etc. y, 2) como acción, como resistencia, que induce a las personas a utilizar el propio lenguaje del Estado, como las leyes para interpelar desde su lugar de enunciación, para reivindicar ciertos derechos. Esto tensionan las relaciones de mando-obediencia.

Con la emergencia del CRIC y el trabajo organizativo en las comunidades se generan nuevos liderazgos que entra en contradicción con el viejo liderazgo impuesto por los partidos políticos, se sustituyen los 'dirigentes' políticos por los 'líderes' que surgen de las comunidades (Vitonás, 2019: 107), lo que conlleva una competencia que genera tensiones y contradicciones que han derivado en asesinatos de los líderes más queridos y apoyados por las comunidades, ya que los viejos dirigentes no están dispuestos a ceder los puestos de gobierno.

En 1991 el Estado colombiano incorporó al movimiento indígena a un pacto político, el segundo desde la Colonia, mediante su participación en la Asamblea Constituyente que promulgaría la nueva Constitución Política de ese año, al mismo tiempo que llevó a cabo una masacre, en contra de 20 de sus miembros. Pacto que marca el inicio del llamado "neoliberalismo", caracterizado en esta región por el despojo de sus territorios, confinándolos a espacios cada vez más reducidos, bajo la tutela de un Estado al servicio de élites políticas y económicas, que presionan para disponer de cada vez más territorio para el impulso de proyectos extractivistas y agronegocios, orientados a garantizar la reproducción de capital.

A decir de Zibechi (2015), cuando se eligió la Asamblea Constituyente, el movimiento indígena del Cauca "era un poder autónomo, o mejor, un conjunto de poderes comunitarios y de cabildos que controlaban territorios (resguardos), los cuales estaban en pleno proceso de expansión y fortalecimiento". Se estaban construyendo formas otras de organización de la vida en sociedad y de ejercicio del poder "un mundo diferente, no capitalista y no occidental" (Zibechi, 2015: 353), en el que irrumpe la convergencia de la acción del Estado, de la izquierda armada y de grupos delincuenciales, que entorpecen y desvirtúan el proceso. Esta irrupción de actores sociales ajenos al movimiento indígena y su lucha, genera divergencias, entre las organizaciones y entre las

comunidades, principalmente entre el CRIC y AICO-AISO [Autoridades Indígenas de Colombia- Autoridades indígenas del Suroccidente de Colombia], presionados para que abandonaran la lucha armada.

Entre 1989 y 1991 se genera una coyuntura de gran trascendencia por la crisis del sistema político colombiano, que se explica porque:

“El desgaste del sistema político y de los partidos tradicionales (liberales y conservadores) había alcanzado grados importantes. El asesinato del candidato liberar, Luis Carlos Galán, a manos del narcotráfico en 1989 agravó la crisis política. Amplios sectores de la sociedad reclamaban una reforma del Estado que se plasmó en la demanda de una Asamblea Nacional Constituyente [...] en esos momentos se estaba negociando con cuatro grupos armados: EPL, MAQL, PRT y M-19.” (Zibechi, 2015: 354)

Así, el proceso constituyente que deriva de esta crisis, responde a una demanda que nace principalmente desde los sectores populares, ya que las clases dominantes estaban divididas. Esto permite la participación en la Asamblea Constituyente del Movimiento indígena, a través de la ONIC y la AICO-AISO. “En la Asamblea Nacional Constituyente participaron los líderes indígenas Lorenzo Muelas, guambiano; Francisco Rojas, embera; y Alfonso Peña Chepe, nasa” (CRIC, 2007: 26). Después de amplios debates las propuestas presentadas por los constituyentes indígenas fueron apoyadas por otros sectores. La Constitución de 1991 reconoce “la naturaleza pluriétnica del país, dando así la oportunidad a los pueblos originarios de gobernarse semiautónomamente en sus territorios y de participar como actores políticos en el Congreso” (Rappaport, 2004: 11). Se incorporan algunos artículos que reconocen derechos fundamentales para los indígenas, entre ellos, el artículo 286 que establece: “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. Con esto, los territorios indígenas estarán “en igualdad de condiciones con las instituciones que forman parte del Estado colombiano.” (Zibechi, 2015: 355).

Asimismo, el artículo 287 establece: “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses”. Esto implica que tienen derecho a: “1) gobernarse por autoridades propias, 2) ejercer las competencias que les correspondan, 3) administrar los recursos y establecer tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones” y 4) participar en las rentas nacionales”, es decir, a recibir recursos del Estado. A su vez, el artículo 329 señala que: “los

resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable”, y el artículo 330 establece que: “los territorios indígenas estarán “gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades” (CPC, 2016).

De igual manera, el movimiento indígena organizado en el CRIC se apoya en ciertas normas internacionales que disponen la protección y asistencia a los indígenas por parte de los Estados. Entre estas normas destacan: 1) la Carta de Garantías Sociales aprobada en 1948 por la Novena Conferencia Internacional Americana, “en la que se pedía que los Estados adopten las medidas necesarias, para prestar al indio protección y asistencia, resguardándolo de la opresión y la explotación, protegiéndolo de la miseria”; 2) el convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo, adoptado en 1957 por la Conferencia Internacional del trabajo con el apoyo de Naciones Unidas, en donde se establece la protección e integración de las poblaciones indígenas, señalando que para ello “los Estados integraran progresivamente a los pueblos indígenas a la vida económica y social de los países”, no obstante, esto marca “un claro desconocimiento de las diferencias culturales y de los derechos ancestrales de los pueblos indígenas y, 3) el Convenio 169 La OIT que en el año de 1989 revisó el Convenio 107 y adoptó una nueva norma sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que genera obligaciones de los gobiernos que lo ratifican como el de Colombia. Establece “el respeto de la identidad propia de los pueblos indígenas, la participación efectiva de los pueblos en los procesos de toma de decisiones que los afecten y el establecimiento de instituciones o mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los interesados”, con esto se reconoce el derecho a la Autonomía. Este Convenio, no sólo abarca aspectos laborales, por lo que se constituye como un instrumento internacional sobre Derechos Humanos, que tiene como uno de sus objetivos “disminuir las diferencias y el acceso a recursos materiales y de desarrollo o bienestar.” (CRIC, 2007: 26–27). No obstante, la participación de los indígenas en la autodeterminación de sus pueblos y comunidades es un proceso mucho más complejo, en tanto que:

“La crisis del Estado colombiano ha creado un contexto propicio para la introducción de reformas que han dado poder al sector indígena; simultáneamente, esas reformas representan un reto para el ejercicio del poder por parte de los dirigentes indígenas: con el auge del narcotráfico a finales del siglo XX y la aparición de los narcoterratenientes, el aumento del conflicto guerrilla-paramilitares-ejército y la entrada al Cauca de los paramilitares la violencia suscitada por las luchas por la tierra se ha agudizado, obligando a

los líderes indígenas a buscar otros medios para mejorar la vida de su pueblo como, por ejemplo, mediante proyectos del desarrollo” (Rappaport, 2004: 12).

El reconocimiento del Estado colombiano de los territorios indígenas conllevó la participación de los indígenas en las elecciones, como un hecho inédito. No obstante, la relación de fuerzas en los parlamentos y gobiernos elegidos, fue favorable a la derecha, que impulsó el modelo capitalista neoliberal. Esto pone de manifiesto que, “las constituciones tienen poco valor en sí mismas, y su aplicación depende de la relación de fuerzas en la sociedad” (Zibechi, 2015: 355). Asimismo, a pesar de que la Constitución colombiana enuncia el reconocimiento de un Estado pluralista, en la práctica se dificulta la aplicación del pluralismo político, pues cabe cuestionar como plantea Espinosa (2004) ¿hasta qué punto se puede ser pluralista en un territorio con una política cultural jerarquizada?; ¿será que lo multiétnico y pluricultural ha sido entendido, más que todo, en el marco de la diversidad ecológica y étnica y no en la dirección en un pluralismo político?. Las concepciones sobre el pluralismo enfrentan la visión del Estado a la de los movimientos sociales, ya que éstos entendieron el pluralismo como “la capacidad de organizar alianzas conjugando propuestas políticas que, a pesar de tener orígenes diversos, se fueron acercando al identificar los problemas comunes... fueron unificando agendas son conscientes de la existencia de una diversidad en la acción política unificada”. (Espinosa, 2004: 132). Así la disputa se orienta al reconocimiento y materialización de esta concepción del pluralismo político.

Esta disputa se hace mucho más complejo, pues otro elemento a considerar es que dentro del movimiento indígena hay quienes siguen “la vieja forma de hacer política”, reproduciendo los vicios de la clase política, y también quienes ejercen nuevas formas de participación, lo que genera tensiones y divisiones, al interior y hacia afuera del movimiento, además de que provoca, en muchos casos, el distanciamiento entre representantes y representados, ya que los elegidos deben participar también en espacios ajenos a los de los electores. Esto debilita la construcción de la autoridad colectiva al interior de los resguardos, en donde la Asamblea General es la máxima autoridad, ya que, aunque cuenta con la participación de toda la comunidad en ejercicios de democracia directa, van permeando discursos y prácticas que responden a otras realidades y, sobre todo a compromisos con los órganos estatales.

En este sentido cabe destacar que la nueva Constitución les exige elaborar el Plan de Desarrollo, obligándolos a establecer una relación más estrecha con el Estado, a ceñirse a su agenda, a

establecer el diálogo en los términos del Estado y en la visión inscrita en la narrativa del Progreso-Desarrollo y del crecimiento económico, que permeó, en muchos casos, a sus autoridades dentro de los cabildos, produciendo un imaginario, que se distancia de sus formas propia de vida. A decir de Ezequiel Vitonás exgobernador de Toribío las dificultades que encuentran en todo este proceso están en: “la pérdida estructural de la forma de autogobernarnos, se destruyó y se impuso otra forma de gobierno, se irrespetó, no se ayudó a construir la institucionalidad propia para la autodeterminación” (Vitonás, 2019: 107).

A partir de 1994 se asignaron recursos de participación en los ingresos corrientes de la Nación (Ley 60 de 1993) a 364 resguardos indígenas. En 1995 se emite un Programa de Apoyo al Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas de Colombia, con el objetivo de consolidar y aplicar los derechos reconocidos en la Constitución. Se asignaron recursos económicos para educación, salud, reforma agraria, entre otros (CONPES, 1995: 4-5). En 1996 se crea la Mesa Permanente de Concertación (MPC) para acordar sobre políticas, proyectos y leyes para los pueblos indígenas. Las organizaciones nacionales que forman parte de la MPC son: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia-Gobierno Mayor, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Confederación Indígena Tayrona (CIT), que representa al pueblo arhuaco, la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y la organización de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Dentro de la MPC existen comisiones, una de ellas es la Comisión de Mujeres otra es la Comisión de Comunicación (COCO), la de Derechos Humanos, la de Seguridad Alimentaria (SISAN), con sus respectivos delegados. (CNMH y ATICGM, 2015: 32-33). La Comisión de Mujeres busca que se conozcan sus derechos establecidos en el auto 092 expedido por la Corte Constitucional, en 2008, para realizar audiencias públicas y emitir autos de seguimiento que protejan los derechos de las mujeres víctimas del conflicto armado (CNMH y ATICGM, 2015: 31). Ya que tanto hombres como mujeres han sido reclutados por el ejército y llevados a otros lugares en calidad de informantes, otras han sido desplazadas del territorio.

Un aspecto fundamental, que ha influido en el debilitamiento y en algunos casos la desestructuración del movimiento indígena, ha sido la transferencia de recursos por parte del Estado. En Colombia y específicamente en el Cauca, el flujo de recursos creció de manera exponencial en la década de 1990. “El presupuesto del municipio de Toribío, donde se implementaba el Proyecto nasa, pasó de 780 millones de pesos en 1994 a ocho mil millones de pesos en 1997” (Cátedra nasa Unesco, 2001, citada por Zibechi, 2015: 358). Aunque, con los

recursos recibidos emprendieron dos proyectos importantes, en el norte del Cauca, esto ha generado resentimiento y desconfianza por parte de otras comunidades, para las que no implicó ningún beneficio. Los proyectos impulsados fueron uno productivo y otro educativo: “la factoría de truchas Juan Tama (en la que trabajaron más de mil comuneros), con capacidad para producir 30 toneladas cada tres meses” y el Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad (CECIDIC), en el marco del Proyecto nasa: Plan de vida de los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, con apoyos internacionales de la Comunidad Económica Europea, la Conferencia Episcopal italiana y del Estado Colombiano (Zibechi, 2015: *Ibíd.*)

Estas transferencias han generado en muchos casos, dependencia y subordinación ya que deben someterse a nuevas exigencias jurídicas, tributarias, administrativas y técnicas. Además, promueven las desigualdades, entre las comunidades que cuentan con los recursos y el resto de pueblos, ya que una parte importante del dinero se invierte principalmente en los cabildos nasa, puesto que, en términos demográficos son mayoría dentro del movimiento indígena. Esto provoca resentimientos, desconfianza y divisiones entre las comunidades, debilitando al movimiento y su organización, en tanto que:

“la lógica estatal penetra lenta y profundamente la organización indígena, mediante un modo de hacer completamente opuesto al de las comunidades, que basan su trabajo en la rotación (lo que impide el nacimiento de una burocracia), la descentralización permanente del hacer (opuesta al centralismo) y la sujeción de los dirigentes a las asambleas (lo que no permite su separación de la comunidad). [...] El texto de los cabildos del Proyecto nasa sugiera la aparición de una burocracia especializada en la administración de los cabildos y sus proyectos, lo que evidencia el inicio de un proceso de separación de un grupo de personas respecto de sus comunidades, las cuales, a la larga quedarán fuera del control de las asambleas” (Zibechi, 2015: 360).

En este contexto, se identifica que se ha generado “una camada de dirigentes que ocupan espacios de poder en nombre de los pueblos, pero para beneficio personal”. Esto ha permitido rearticular la narrativa del Progreso-Desarrollo y el uso del poder de “expertos”, como los únicos productores de conocimiento válido, legitimando así la dominación de un grupo sobre la comunidad. En tanto que, una nueva arremetida de proyectos de “la cooperación al desarrollo”

tiene presencia en la región del Cauca, interviniendo de manera directa en la organización y la dinámica de las comunidades, buscando imponer criterios económicos y políticos ajenos, muchas veces, a los intereses de las comunidades, ya que:

“supone la colaboración del Estado, de diversas ONG e instituciones internacionales (Unesco, FMI, BM y otras) en la implementación de una gama de proyectos que van desde la producción hasta la formación, los que suelen imponer criterios propios a las comunidades y a los cabildos. Estas instituciones crean una camada de dirigentes y de organizaciones de segundo grado, que Víctor Bretón ha definido con acierto como “verdaderos cacicazgos de nuevo cuño” (Zibechi, 2015: 361)²⁶.

En consecuencia, la participación de la población indígena y otros sectores populares en las elecciones y en la política estatal, se identificó como un proceso de “apertura democrática”, que facilitó la apertura económica para el impulso de la fase del capitalismo global, permitiendo, como en el resto de América Latina, la aplicación de reformas estructurales, bajo presión del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, mediante el impulso de políticas sociales y económicas neoliberales.

También es de resaltar que, en la década de 1990, como consecuencia de la implementación del modelo neoliberal en Colombia, se profundizan dos tendencias: 1) la aplicación de programas asistenciales, vinculados a “la cooperación al desarrollo”, que caracterizan la política social en América Latina, provocando, en muchos casos, la desarticulación de la organización y la acción colectiva y, 2) la expansión de cultivos de amapola y coca, que conlleva la presencia de fuerzas armadas (paramilitares, guerrilla y grupos delincuenciales) en los territorios, configurando “un panorama de guerra que debilitó al movimiento indígena en un periodo de fuerte reestructuración capitalista que redundó en la crisis de la producción tradicional de los pueblos indígenas y campesinos” (Zibechi, 2015: 360-361). Esto conllevó el debilitamiento del movimiento indígena, en tanto que:

“en Colombia la cooperación se focalizó en el Cauca y en aquellos resguardos como Toribío y Jambaló, que eran los centros neurálgicos de la rebelión [...] que redundó en “la sustitución simultánea de una dirigencia muy militante, combativa e identificada con un

²⁶ El estudio de Bretón citado por Zibechi, aunque se refiere al caso ecuatoriano, permite entender los procesos en el Cauca.

perfil político reivindicativo (el característico de la etapa de la lucha por la tierra y la alianza con los movimientos sociales de izquierda), por otra de carácter mucho más tecnocrático” (Bretón, 2001, citado por Zibechi, 2015: 365).

Derivado de lo anterior, se generó, en muchos casos, dependencia de la población a los programas y subordinación a los mandatos del Estado para la aplicación de los recursos, que de manera inmediata servían para resolver necesidades vitales, pero en el mediano plazo, provocó la desestructuración productiva, que mediante la pequeña producción resolvía las necesidades alimenticias de las comunidades, generando hambre y desnutrición. Esto en un clima de terror que los obligó a ceder frente a los grandes proyectos extractivos o de agronegocios (monocultivos lícitos e ilícitos), mediante la compra o renta de sus tierras y la contratación como peones o la expulsión de sus territorios.

Ya que la guerra le sirve al capital venga de donde venga, es lo mismo si los disparos y las bombas vienen de la derecha o de la izquierda, “el resultado es el mismo: el despeje del territorio para las transnacionales y la destrucción de pueblos y culturas arraigados a la tierra” (Rozenal, 2014: 168). Estos procesos se intensifican con la configuración del nuevo mercado global de tierras, que inició con el nuevo siglo.

2.4 Intensificación de la lucha: diversificación de actores

En el análisis sobre la diversificación de actores que intervienen en la disputa por el territorio es importante superar los binarismos o las dicotomías que separan las acciones e intereses entre dominantes y dominados, para comprender la complejidad del proceso. Ya que como se ha señalado en los apartados anteriores los factores estructurales que intervienen en las disputas locales, se están vinculados a procesos globales y responden a un contexto histórico de larga duración, que articula una diversidad de espacios-tiempos y de actores en la disputa por el control territorial. Como señala González:

“El conflicto ha sido particularmente cruento en esa región por razones geográficas y estratégicas de los actores involucrados en la guerra, pues la cordillera, además de constituir una geografía accidentada propicia para la implementación de guerra de guerrillas, es un territorio que conecta el océano Pacífico con el piedemonte amazónico y

paso obligado de armamento y drogas que alimentan el sistema de guerra interna. Asimismo, la cercanía con un centro económico y político tan importante como la ciudad de Cali hace que sea un territorio en constante disputa” (González, 2016: 215)

Para explicar lo que acontece en los últimos 30 años en las comunidades indígenas en el Cauca, Colombia, es necesario analizar cómo se articulan las dinámicas de la economía capitalista agroindustrial (de productos lícitos e ilícitos) y los megaproyectos extractivistas, en donde interviene una diversidad de actores en la lucha por el control territorial: empresarios, terratenientes, narcotraficantes y grupos armados, en donde el papel del Estado es decisivo.

Uno de los impactos de la disputa por el espacio en Colombia se manifiesta en los desplazamientos forzados, dando lugar al “Auto 008 y a la Sentencia T025 de la Corte Constitucional, donde se expresa la persistencia de actos de inconstitucionalidad contra estas comunidades [indígenas] y los impactos sobre sus territorios” (Osorio, 2018: 13). El Auto 008 de la Corte Suprema de Justicia en 2009 estableció:

“El conflicto armado colombiano amenaza con el exterminio cultural o físico a numerosos pueblos indígenas del país. En el curso de la última década, el conflicto armado, reorientado por actividades relacionadas con el narcotráfico que se ha desarrollado en Colombia se ha convertido en el principal factor de riesgo para la existencia misma de docenas de comunidades y pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional [...] esta amenaza ha sido la causa principal del desplazamiento de indígenas” (Osorio, 2018: 14)

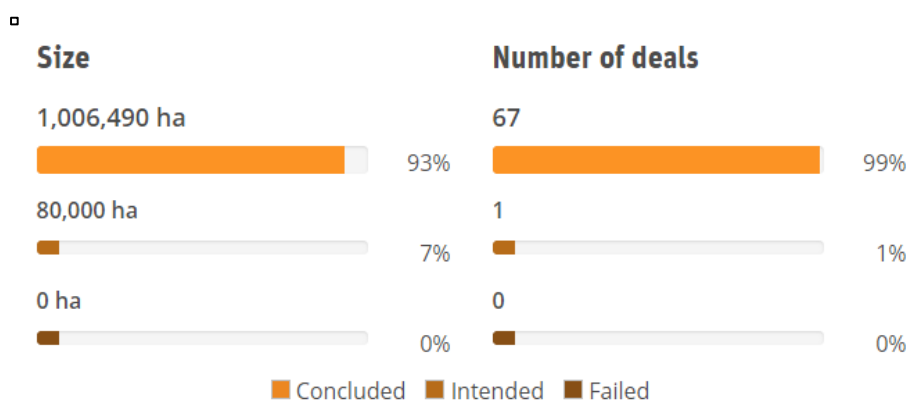
Las desmovilizaciones del Quintín Lame y el M-19 vinculadas a la Constituyente y la Constitución de 1991, en que baja los índices de violencia, pero que después entre la década de 1990 y los primeros años del siglo XXI se intensifican con la participación del paramilitarismo, lo que deriva en que al final de la primera década se caracterice por la desmovilización paramilitar y la acción militar y política del Estado que conlleva “un nuevo tipo de confrontación entre guerrillas y Fuerza Pública” (Guzmán y Rodríguez, 2015). Esta disputa por el territorio se explica por la riqueza que representa su biodiversidad y los “recursos naturales” para los intereses del gran capital nacional y global.

Adquisición de tierras y agronegocios en Colombia y en la región del Cauca

En este apartado se abordan algunos aspectos sobre el proceso de configuración del nuevo mercado global de tierras en Colombia, para ejemplificar las consecuencias de la globalización del patrón de acumulación por despojo, desestructuración de comunidades y devastación de territorios, lo que conlleva la intensificación de la lucha por la tierra. Esto se expresa de manera dramática en los desplazamientos forzados, siendo Colombia el país que ocupaba el primer lugar de desplazados internos en 2017, no sólo en América Latina sino a nivel mundial.

En la región latinoamericana, Colombia se encuentra entre las naciones donde se han identificado Grandes Transacciones de Tierras (GTT), adquisiciones que superan las 200 hectáreas, donde se ubican, al menos 67 grandes proyectos, que comprenden 1,006,490 hectáreas (Land Matrix, 2019a).

Gráfica 3. Colombia. Grandes Transacciones de Tierra (total de hectáreas adquiridas y número de proyectos). 2019

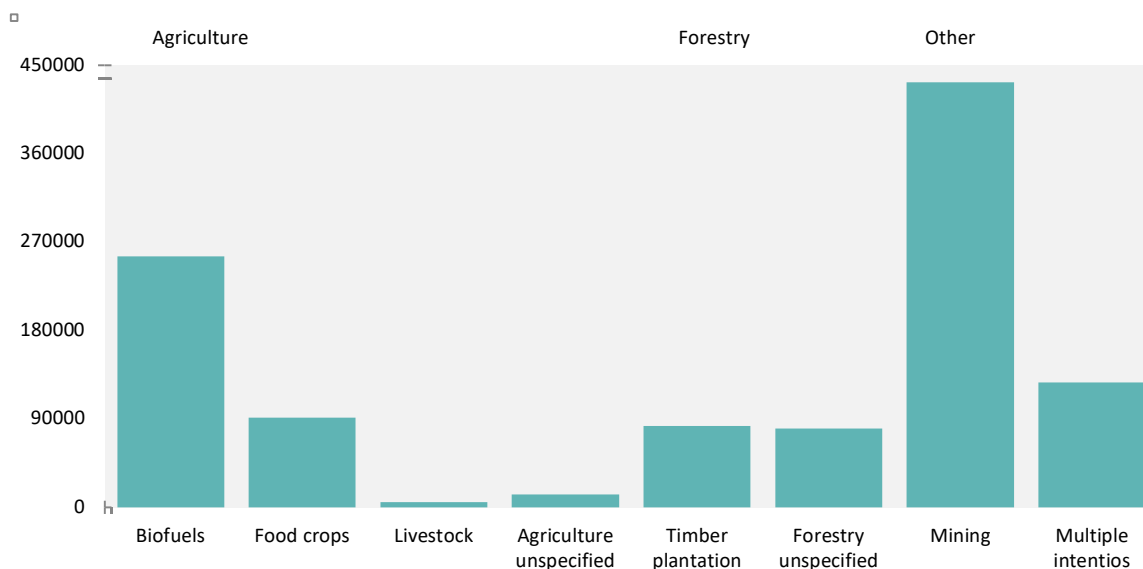


Fuente: <https://landmatrix.org/country/colombia/>

El destino de estas tierras se orienta principalmente a la producción de biocombustibles (255,182 ha), plantación de árboles maderables (82,588 ha), cultivo de alimentos (91,334 ha), minería (432,411 ha), ganadería (5,078 ha), silvicultura no especificada (80,000 ha), forraje, tala/manejo forestal y agricultura no especificada (12,874 ha), secuestro de carbono para la reducción de las emisiones de la deforestación y la degradación de bosques (REDD por sus siglas en inglés:

Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation in Developing Countries, programa impulsado por la Organización de las Naciones Unidas, en 2008) y para múltiples propósitos no especificados (127,023 ha) (Land Matrix, 2019b).

Gráfica 4. Colombia. Tamaño de las adquisiciones de Tierra y destino (miles de hectáreas)



Fuente: <https://landmatrix.org/charts/intention/?country=170> [Consultado 15 de mayo de 2019]

En el mercado global de tierras, los principales inversores en Colombia son países de Norteamérica (Estados Unidos y Canadá), América Latina y el Caribe (Panamá, Chile y Argentina), África (Sudáfrica y Congo) y del Este de Europa (Alemania). Asimismo, Colombia invierte principalmente en países de América Latina y el Caribe.

Cuadro 2. Regiones que invierten en Colombia y regiones en las que invierte Colombia. (número de hectáreas y proyectos), 2019

Colombia	
Regions investing in Colombia	
Northern America	307,906 ha (9 deals)
Latin America and the Caribbean	128,841 ha (19 deals)
Africa	39,837 ha (3 deals)
Eastern Europe	10,350 ha (3 deals)
Asia	8,000 ha (1 deal)
Total	494,934 ha(35 deals)
Regions Colombian invests in	
Latin America and the Caribbean	1,191,355 ha (6 deals)
Total	1,191,355 ha (6 deals)

Fuente: <https://landmatrix.org/charts/web-of-transnational-deals/>

Como se puede observar en la gráfica 4, en Colombia en general y en la región del Cauca en particular la minería constituye uno de los ejes fundamentales de la vulnerabilidad del territorio, por su potencialidad de exploración y explotación a mediano plazo. Esto ha influido en que las luchas indígenas actuales se sume la defensa del medio ambiente y “la negativa para que en sus territorios se establezca la mega minería con el argumento de desarrollo y crecimiento económico” (Osorio, 2018: 27).

Además, se debe considerar que dentro de Colombia, el territorio en la zona del Cauca es estratégico para la economía regional y como escenario de la confrontación armada, “tanto por el control territorial como por la potencialidad biodiversa, minera y los nuevos nichos de mercado.” (Quijano Valencia, 2012: 201-202). Diversas denuncias de las comunidades permiten identificar los procesos de despojo (territorial, material, cultural y simbólico) que padecen con el impulso de proyectos extractivistas en sus territorios.

Estos proyectos de inversión conllevan la deforestación en diversas áreas puesto que, como señala el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales de Colombia (IDEAM), algunas de las causas de la deforestación son:

“la praderización orientada a la usurpación y acaparamiento de tierras, siembra de cultivos de coca, malas prácticas de ganadería extensiva, extracción ilícita de minerales y madera, construcción de vías no autorizadas por el Estado, ampliación de la frontera agrícola en áreas no permitidas, quemas e incendios provocados” (IDEAM, 2019).

En 2016 la deforestación en Colombia registró un aumento alarmante de 44%, pasando de 124.035 ha en 2015 a 178.597 ha en 2016. La deforestación afecta principalmente a la región amazónica con 70.074 ha (39% de la superficie deforestada), en segundo lugar la región andina con 45.606 ha (26%) y, en tercer lugar a la región del Pacífico con 29,009 ha (16%) (IDEAM, 2016: 35-46). Cabe señalar que el territorio del Cauca se encuentra en la región andina y la del Pacífico. En la región del Cauca, Colombia las comunidades denuncian diversos procesos de despojo que explican el interés por adquirir grandes extensiones de tierra. En el sector montañoso del Macizo Colombiano, en los municipios de Puracé, Sotaró, La Sierra, La Vega, San Sebastián, y Santa Rosa, se encuentran los resguardos de los pueblos Yanacona, en donde el gobierno nacional ha otorgado títulos mineros a empresas transnacionales que han iniciado su etapa de exploración (Osorio, 2018: 34)

En la región del Pacífico la comunidad de Belén de Iguana señala que existe la pretensión de construir una fábrica de madera de triplex en la parte baja del río, lo que incentivaría el corte de madera de toda la región, denuncian que la autoridad ambiental del departamento representa por la Corporación Regional del Cauca (CRC) no dialoga con las comunidades indígenas, ni desarrolla la consulta previa que la legislación colombiana establece (Osorio, 2018: 37)

En la llamada baja Bota Caucana la carretera Mocoa-Pitalito corta transversalmente la zona, y se constituye en una vía de neocolonización y extracción de recursos naturales, afectando principalmente a las comunidades indígenas del pueblo inga. Con la llegada de empresas multinacionales, de acuerdo a las informaciones de la comunidad, hay veintiocho empresas transportadoras de crudo y transitan por la carretera “cerca de 380 tractomulas diarias con crudo”, puesto que, el Ministerio del Interior emitió un certificado a Ecopetrol en el que se afirma que en esta zona no existían asentamientos indígenas (Osorio, 2018: 38).

Para analizar el proceso de adquisición de tierras para el impulso de los agronegocios y su impacto en la soberanía alimentaria en Colombia, tomamos dos ejemplos de empresas que operan en la región del Cauca, uno que corresponde a una trasnacional extranjera y otro de una trasnacional de

origen colombiano. En Colombia uno de los agronegocios trasnacionales más importante por su tamaño, extensión, producción e impacto en la región del Cauca, es la empresa Smurfit Kappa Carton de Colombia (SKCC), que cuenta con cuatro plantas para la producción de cartón corrugado, dos para la producción de papel y una de productos de madera (Erazo y Liscano, 2017: 35).

Las plantaciones forestales en Cajibío, Cauca, son mayoritariamente propiedad de la empresa transnacional Smurfit Kappa Carton de Colombia, cuya sede principal está ubicada en el municipio de Yumbo, Valle del Cauca. Esta empresa trasnacional llegó al país en 1986, “tras la adquisición de la firma Cartón de Colombia S.A., filial de la compañía Mobil Oil, que la adquirió en el año de 1974, tras la compra al socio fundador, Container Corporation of America” (Gamero 1996, citado por Erazo y Liscano, 2017: 94)

En materia agrícola, la empresa forestal opera mediante tres modalidades de ocupación espacial: 1) compra de terrenos, 2) alquiler de tierras y, 3) contratos de cuentas en participación. Destinados a impulsar las plantaciones de coníferas y de eucaliptos, utilizados como materia prima, de bajo costo, para abastecer de papel y cartón al mercado global. Esta empresa “busca expandirse en países del trópico como Colombia, México y Venezuela, encontrando dividendos que exceden en mucho las ganancias obtenidas de plantaciones similares en Canadá, Estados Unidos y países europeos (Erazo y Liscano, 2017: 95-97), de ahí que:

“En Colombia las plantaciones forestales comerciales comprenden una extensión de 350,000 hectáreas (Proexport Colombia 2012). De estas, 68,534 son propiedad de la SKCC, que dedica 43,168 a la siembra de pino y eucalipto. En el departamento del Cauca, la extensión de las plantaciones es de aproximadamente 21,000 hectáreas, ubicadas principalmente en los municipios de Popayán, Timbío, El Tambo, Sotará y Cajibío (Smurfit Kappa Cartón Colombia 2015)” (Erazo y Liscano, 2017: 99)

Por las condiciones ambientales de los países del trópico, los agronegocios cuentan con territorios con disponibilidad de recursos hídricos y de diversidad genética y ecosistémica. Esto permite a las empresas lograr rendimientos por hectárea superiores a los obtenidos en países norteamericanos o europeos. Además, por la competencia global encuentran legislaciones ambientales permisivas y que favorecen y protegen la inversión extranjera directa, que se legitima con la promesa de

generar empleos, pasando a segundo plano la realidad sobre los impactos ambientales y los procesos productivos

Es el caso de Colombia, donde “se diseñan e instrumentan políticas gubernamentales que favorecen la inversión extranjera directa y aseguran la estabilidad en las inversiones de capital... es el caso de Acofore (Asociación Colombiana de Reforestadores)” en manos de SKCC, (Brodercik 1998 citado por Erazo y Liscano, 2017:98). Esto le ha permitido a la multinacional participar en el Consejo Nacional Ambiental e incidir en la legislación ambiental, de acuerdo a sus intereses. Asimismo, con el argumento de proteger a la inversión extranjera, el Estado justifica la política armamentista, buscando “aislar el desarrollo del capital externo de las problemáticas sociales”. Lo que ha permitido a esta empresa “el uso de más de 27,000 hectáreas” de monocultivo de pino y eucalipto y la absorción de mano de obra por más de 30 años (Erazo y Liscano, 2017: 117). Esta situación se traduce en importantes ganancias para la empresa:

“Las ventas de la Compañía crecieron un 10% en 2017 con respecto al año anterior, como resultado tanto de las mejoras de precios en algunas de las líneas como también del crecimiento en volumen. Los ingresos operacionales superaron por primera vez la cifra del billón de pesos, alcanzando la suma de \$1,013,343 millones” (Smurfit Kappa, 2017: 09).

Los análisis realizados en la región del Cauca, donde opera la empresa SKCC (Erazo y Liscano, 2017), señalan que, una de las mayores incidencias es la pérdida de autonomía alimentaria, ya que se han visto reducidas las prácticas de cultivo para el autoconsumo, lo que conlleva incrementar la compra de productos que antes se cultivaban, asimismo, la cultura de mantener los huertos caseros con alimentos y plantas medicinales, ya que la producción tradicional ha sido desplazada por cultivos comerciales (café, maíz, caña, algodón), mediante extensos monocultivos. Además de los cambios en las dinámicas productivas, se encuentran los cambios culturales, transformando a los campesinos en asalariados y/o rentistas de la empresa, modificando sus formas propias de vida y su identidad.

También es de destacar el desequilibrio que se genera con los monocultivos, ya que los bosques nativos son equilibrados, conforman ecosistemas integrados, mientras que “los cultivos industriales desaparecen las especies locales en el área de plantación; las especies que vuelven a instalarse son eliminadas por la limpieza mecánica, o por el uso de herbicidas y fungicidas”. Asimismo, hay sobreexplotación del agua y los nutrientes de los suelos, se afecta la vegetación que

crece cerca al suelo, como helechos y musgos por la escasa luz que monopolizan los pinos y eucaliptos, impidiendo la regeneración de los ecosistemas. Otra de las consecuencias negativas es la migración o eliminación de fauna nativa (Erazo y Liscano, 2017: 118).

Otro de los grupos más importantes y poderosos conglomerados empresariales nacionales de Colombia lo conforma la Organización Ardila Lülle (OAL), dedicada a la producción y transformación de bienes y servicios en los sectores de bebidas, ingenios azucareros, comunicaciones, empaques, agroindustria, seguros, deportes y automotores, entre otros (OAL, 2019). En los agronegocios tiene 6 grandes empresas:

- Grupo Núcleos de Madera, grupo forestal y empresarial conformado por Cipreses de Colombia S.A., Núcleos e Inversores Forestales de Colombia S.A. y TM Codemaco S.A.S.
- Incauca S.A.S. empresa agroindustrial dedicada a desarrollar productos y servicios derivados de la industria de la caña de azúcar.
- Ingenio Providencia S.A. y, produce azúcar (blanca y morena) y productos industriales (azúcares industriales, alcoholes, compostaje y miel y otros productos procesados)
- Sucroal S. A., antes Sucromiles una empresa biotecnológica, que cuenta con dos plantas de producción en el Valle del Cauca, para el procesamiento de ácidos, aceites, edulcorantes, alcoholes y solventes activos, entre otros productos.
- Agroindustria/ HISPALA-Sotará, productora de lácteos (dulces, quesos, yogur y kumis)
- IPBJ S.A. de C.V. Es el Ingenio Presidente Benito Juárez, S.A. de C.V., ubicado en la ciudad Cárdenas, Tabasco, en México, produce azúcar para exportación y consumo nacional

La Incauca es una de las empresas que tiene gran incidencia en la región del Cauca con el impulso de agronegocios para la producción de agrocombustibles y bebidas azucaradas, mediante el monocultivo de caña de azúcar. Cuentan con cuatro plantas: azúcar, alcohol, cogeneración de energía y compost. Aporta el 25% de la producción de azúcar en Colombia y el 50% a la producción de Etanol. En 2009 tuvo una producción récord de azúcar de 9, 759,136 quintales. Para 2015 “tenía 44,900 hectáreas brutas sembradas en caña, siendo el 76% tierras de terceros, los cuales pertenecen a 878 proveedores” (Incauca, 2019), con una producción récord de alcohol

anhidro de 115, 191,625 litros y generación de energía de 258,733 Mw-h en 2017 la molienda de caña con azúcar desviado a alcohol fue de 4, 276,185 toneladas. Incauca exporta sus productos a Chile, Estados Unidos, Haití, Perú, Canadá y Ecuador.

La operación de esta empresa en la región del Cauca tiene efectos similares a los señalados líneas arriba sobre la empresa Smurfit kappa Carton Colombia, provocando el acaparamiento de tierras, la pérdida de recursos naturales y la diversidad biológica, a cambio de grandes compensaciones económicas para la empresa, afectaciones a las comunidades, a sus sistemas productivos para la generación de alimentos, por la erosión del suelo, ya que con los monocultivos, los suelos son cada día más pobres en nutrientes, por la falta de procesos de descomposición de microorganismos, que a corto y mediano plazo dejan tierras infértiles. Además de que desestructuran la organización y las formas de vida de las comunidades, con la imposición de dinámicas de producción intensiva y extensiva, destinada a satisfacer el mercado mundial, respondiendo a una lógica de reproducción de capital, a costa de la reproducción de la vida.

Los desplazamientos forzados, asesinatos de líderes y población indígena, en el Cauca, además de los procesos de reestructuración productiva en favor del capital, evidencian la debilidad y/o desinterés del Estado para aplicar mecanismos de protección a sus derechos constitucionalmente reconocidos. En la práctica la disputa por la tierra en Colombia y específicamente en el Cauca, muestra que “tanto los intereses como los imaginarios en torno al territorio nacional están constantemente en pugna con los imaginarios del territorio regional”, situación que se viene agudizando desde la década de 1970 y que obliga a introducir cambios en los diversos ámbitos (Espinosa, 2004: 147).

En los últimos años, entre los procesos que permiten entender la disputa por el control de la tierra y los territorios, están las propuestas de legislación al servicio de las transnacionales, es el caso de la Ley ZIDRES, de 2016 “por la cual se crean y se desarrollan las Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social” que a la letra señala: “se establecerán a partir de Planes de Desarrollo Rural Integral en un marco de economía formal y de ordenamiento territorial, soportados bajo parámetros de plena competitividad e inserción del recurso humano”. Además, establece que “[l]os proyectos de las Zidres deben estar adecuados y corresponder a la internacionalización de la economía, sobre bases de alta competitividad, equidad, reciprocidad y conveniencia nacional.” (Congreso de Colombia, 2016). El trasfondo de esta ley implica que la economía campesina e

indígena no tiene cabida en el modelo de desarrollo del país. Otro aspecto que genera mayor tensión en la disputa por el territorio es que el artículo 29 de esta misma ley, establece las restricciones a la constitución de las Zidres que a la letra establece: “No podrán constituirse Zidres en territorios declarados como resguardos indígenas, zonas de reserva campesina debidamente establecidas por el Incoder, o quien haga sus veces, territorios colectivos titulados o en proceso de titulación de las comunidades negras.” Esto más que garantizar seguridad y respeto a los resguardos indígenas conlleva mayor confinamiento y restricciones a la ampliación de los mismos, lo que intensifica la lucha.

Intensificación y complejidad de la lucha indígena contra diversas formas de despojo

La intensificación y diversificación de la lucha de los pueblos indígenas del Cauca responde tanto a procesos políticos y económicos como a factores demográficos, ya que el incremento natural de la población presiona por una mayor disposición de territorio, esto explica la radicalización de un sector del movimiento indígena al interior del CRIC, encabezado por el pueblo nasa: el Proceso de Liberación de la Madre Tierra.

Los nasa, son comunidades indígenas del norte del Cauca en Colombia, miembros del Consejo Regional indígena del Cauca (CRIC), quienes han emprendido un proceso de liberación de las fincas, tras cientos de años de resistencia y de lucha (desde 1535), contra los constantes despojos de territorio, primero por caciques que los expulsaron de sus tierras, desde la época de la colonia, confinándolos en territorios llamados “resguardos”, después fueron invadidos por terratenientes que los convirtieron en esclavos y terrajeros (PLMT, 2016) y en la fase de globalización económica por empresas, grandes corporaciones y grupos armados (militares, paramilitares, guerrilla, narcotráfico), que buscan impulsar proyectos extractivistas y agronegocios, mediante la extracción de bienes naturales y el cultivo de productos para uso lícito e ilícito.

Un hecho histórico que marca un cambio en la lucha indígena por la recuperación del territorio se presenta en 1984, cuando “un grupo de indígenas del resguardo de Corinto decidió entrar a trabajar en la hacienda López-Adentro, situada en la parte plana del Norte del Cauca” en tanto que, la parte montañosa de la misma hacienda, llamada Guavito, había sido anteriormente recuperada por la comunidad. Esto generó un desalojo violento por parte del gobierno dejando como saldo tres muertos y varios heridos. Durante las denuncias y protestas por parte de los

indígenas son asesinados dos de sus dirigentes más. Esto genera preocupación en los terratenientes e inversionistas del Valle, que consideran amenazadas las tierras planas del Norte del Cauca, que encabezados por los cañeros exigen al gobierno el desalojo, lo que desemboca en que:

“El 9 de Noviembre se produce el desalojo a sangre y fuego por parte de la fuerza pública, con quema de ranchos y destrucción de cultivos. Al día siguiente, el 10, es asesinado en Santander el sacerdote páez Alvaro Ulcué Chocué. El padre Alvaro era uno de los más valientes abanderados de la causa indígena y repetidas veces demostró su apoyo a la recuperación de Lopez-Adentro.” (CRIC, 1990: 34, énfasis en el original)

Tras el intento fallido por recuperar la hacienda, los desalojados se vieron obligados a establecerse en carpas de plástico al borde de la carretera, en 1985 decidieron volver a la hacienda, con la ayuda de otras comunidades de todo el Cauca, que participaron en mingas de trabajo, lo que obliga al gobierno a negociar a través del INCORA y a legalizar la recuperación, 150 familias ocuparon López-adentro, cuya extensión es de 2,000 hectáreas, a cada familia se le asignó “su lote de pancoger, el resto de terreno se utiliza en cultivos comunitarios. Se ha sembrado, entre otros, maíz, frijol, yuca, plátano, soya, arroz”, además “cuentan con el apoyo del Programa de Producción del CRIC, tanto en agricultura como en ganadería” (CRIC, 1990: 34-35)

La recuperación de López Adentro significó un gran reto para el movimiento indígena, dándoles confianza para avanzar en su programa económico, social, político y cultural, además de que marcó un franco enfrentamiento con poderosos adversarios: los capitalistas del Valle (CRIC, 1990: 35).

Desde entonces, la lucha contra el despojo se ha intensificado, esto se evidencia en los análisis que: “desde el año 1985 establecido por la Ley 1448 como punto de partida para el reconocimiento de las víctimas del conflicto” (Osorio, 2018: 16), registran “actos violentos, desplazamientos forzados y otros fenómenos asociados a la violencia política, económica, y territorial que han sufrido las comunidades”, como resultado del conflicto armado, los cultivos de uso ilícito, el traslape de áreas indígenas con zonas de Parques Nacionales Naturales (PNN), megaproyectos y conflictos interétnicos.

En 1991, el año en que se promulgó la nueva Constitución, el movimiento indígena se propuso recupera los territorios que les pertenecen por la “vía de hechos”, así ocupan de manera pacífica la finca El Nilo, lo que conlleva una masacre perpetrada por paramilitares, en la que pierden la vida 20 comuneros nasa, el movimiento presenta la denuncia “ante la Comisión Interamericana

de Derechos Humanos, instancia en la que el Estado Colombiano tuvo que reconocer su responsabilidad y a modo de reparación, se comprometió a entregar 15,663 hectáreas de tierra plana en tres años (1992 a 1994)”. En 2015 “apenas se había adjudicado el 50% pero en zona de ladera y con una erosión severa que requiere para la recuperación del suelo” (Almendra, 2017: 109).

La Lucha de la Liberación se sustenta en su cosmovisión²⁷ vinculada a la concepción que tienen de la vida de su forma concreta de ser/estar y relacionarse con la Madre Tierra. Sus denuncias y prácticas se orientan por su memoria milenaria y su compromiso por liberar a la Madre Tierra (*Uma Kiwe*), que se encuentra esclavizada, buscando ampliar el territorio y no pagar terraje (renta de la tierra). Conciben su lucha como un proceso en medio de cantos, risas, abrazos, sollozos, voces y rabia contenida, que se expresa en la rebeldía de diversos miembros de la comunidad dispuestos a dar su vida para contener el ultraje y el despojo de sus territorios, principalmente por parte de la empresa Incauca, la mayor refinería de azúcar de Latinoamérica, cuyos dueños son lugartenientes de la agroindustria, destinada al encadenamiento productivo global e integrantes del sistema financiero mundial. Además de ser dueños de medios de comunicación (PLMT, 2016)

En 2004 emprenden una movilización que permea en todo el país, demandando el respeto a la dignidad de los pueblos, reclamando otro mundo “posible y necesario”, y cuestionando el tratado comercial con los Estados Unidos. Estableciendo desde entonces el avance de “dos agendas, la institucional y la comunitaria” (PMLT, 2016).

En 2005 entran en la finca La Emperatriz, “compuesta por más de trescientas hectáreas de tierras fértiles y planas”, que el Estado se había comprometido a entregar como parte de la reparación a

²⁷ Una definición de cosmovisión la encontramos en Rist (2002) donde “*Cosmovisión o concepto de vida es la forma como una persona o un grupo percibe los principios básicos en la manera en que los mundos natural (medio ambiente ecológico), sobrenatural (seres espirituales) y humanos están unidos. Incluye suposiciones filosóficas y científicas, así como las posiciones éticas en base a las cuales la gente se relaciona y moldea sus relaciones con la naturaleza y el mundo espiritual*” (COMPAS-AGRUCO, 1998, citado por Rist, 2002: 49, énfasis en el original)

víctimas del conflicto armado²⁸, por la masacre del Nilo en 1991 (González, 2016: 182). Esto provoca un operativo militar, en el que desalojan y reprimen a los indígenas, además de que se fortalecen “[l]as llamadas bandas criminales (Bacrim) como los Rastrojos, Águilas Negras y Nueva Generación [que] representan la continuidad del paramilitarismo en el departamento”, a pesar de que el gobierno de Álvaro Uribe había pactado la desmovilización de los grupos paramilitares mediante la Ley de Justicia y Paz o Ley 975 de 2005 (González, 2016: 126-127).

En 2014 un grupo de comuneros y comuneras, entran en cuatro fincas, dos de ellas propiedad de Incauca, empresa dedicada a la refinería de azúcar, con altos márgenes de producción, que figura en Forbes, la revista que presentan a los hombres más acaudalados del mundo. Toman una acción ofensiva articulando “[l]a lucha armada, los acuerdos y la maniobra, el aprovechamiento de la ley del Estado, el levantamiento, la organización a partir de la conciencia crítica, juntarnos por otro mundo posible y necesario son las estrategias que nos han sustentado” (PLMT, 2016), recurren a su memoria ancestral, a la rebeldía, a su sabiduría milenaria y a la palabra para emprender diversas acciones, porque la tierra que les pertenecía y a la que pertenecen, ahora es “del sistema mundo, del encadenamiento productivo mundial, de grandes terratenientes”.

Esta historia de lucha responde al despojo, la concentración de riqueza, la colonialidad del poder y la dominación sobre los pueblos indígenas, en favor del gran capital, como muestran los datos. Durante la última década, la pobreza en Colombia se ha incrementado, la pobreza urbana alcanzó el 40%, mientras que la pobreza rural se elevó a 63%. Por su parte, el gobierno avanza en la implementación de un modelo de desarrollo rural agroindustrial, al que quiere destinar alrededor de 5 millones de hectáreas identificadas como “aptas para la siembra de materias primas encaminadas a la producción de los mal llamados “biocombustibles” (deberían llamarse “agrocombustibles” o “agrocarburos”)”, y al cultivo de productos que garanticen altos niveles de rentabilidad. Lo que significa promover “los cultivos extensivos de Caña de azúcar, Ñame, Batata, Caña panelera, Palma Africana, Soya, Higuera, Girasol, Remolacha, Aguacate y Yuca, entre otros, destinados a la producción de etanol y biodiesel para los automóviles. (Franco y

²⁸ “El DIH [Derecho Internacional Humanitario], a través del Protocolo II de 1977, que desarrolla y completa el Artículo 3º común a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949, estipula lo relativo a la protección de víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (internos). Allí establece la protección de los bienes indispensables para la supervivencia de la población civil, de los bienes culturales y lugares de culto, así como obras e instalaciones que contienen fuerzas peligrosas (presas, diques, centrales nucleares). Colombia, a través de la Sentencia C-225 de 1995 de la Corte Constitucional, declaró exequible (aplicable) el Protocolo Adicional II de los Convenios de Ginebra.

Valero, 2011: 2), y la venta de productos de alta demanda en los mercados europeo y estadounidense.

De acuerdo con lo que plantea el Proceso de Liberación, Colombia tiene cinco millones de hectáreas entregadas en concesión para minería y otros 25 millones, solicitadas para tal fin. Estas tierras pretendidas para minería abarcan el territorio de los pueblos nasa. Lo que ha generado esta historia de resistencia y lucha, ya que consideran que la Tierra ha sido esclavizada y desmembrada, para generar ganancia, que salen del territorio, mediante un proceso de reconcentración de riqueza y poder, como muestran los datos:

“Del total de la tierra en Colombia, el 0.4% de los propietarios es dueño del 41.1% de la tierra (según el último censo agrario). Los ganaderos tienen 45 millones de hectáreas. Hay 24 millones de vacas en Colombia. Una vaca tiene dos hectáreas. Cada vaca produce unos 800 litros de gas metano cada día, gas que produce fiebre a Uma Kiwe. Tierra enfermada” (PLMT, 2016: 7).

También señalan que en Colombia hay 36 páramos y en 26 de ellos el gobierno concedió licencias ambientales para permitir la minería. Lo que rompe con el equilibrio ecológico, ya que daña o altera el ciclo del agua. En los últimos 20 años, casi 7 millones de hectáreas fueron despojadas con violencia, ejercida por paramilitares, lo que provocó el desplazamiento de siete millones de personas. Esto con la finalidad de destinar la tierra a los monocultivos, además de que se reserva para la ganadería extensiva, orientada a satisfacer la demanda del mercado externo. Mientras que el 70% de la comida que se consume en Colombia viene de pequeños productores (PLMT, 2016).

El despojo y la concentración de la tierra en un reducido número de propietarios es lo que caracteriza la distribución del territorio y que explica la lucha histórica en el Cauca. El 85.4% de los propietarios del Cauca tienen el 26.03% de la tierra en pequeñas parcelas. Mientras que el 7.8% de propietarios es dueño del 60.22% de la tierra, es decir, más de la mitad del territorio. De estos grandes propietarios, el 0.52% pertenece a un número reducido de familias: los Chaux, los Valencia, los Iragorri y los Arboleda, que concentran el 15.63% de la tierra (PLMT, 2016).

En las comunidades del pueblo nasa del norte del Cauca hay 111,642 habitantes, agrupados en 24,119 familias, en 20 territorios indígenas, cuentan con 206,288 hectáreas, de las que el 82% se destinan a su regeneración: “dejar crecer el monte y los animalitos”. Solo el 18% son aptas para

actividades agropecuarias. Debido al escaso acceso a la tierra, señalan los nasa, se ven “empujados a golpear la Madre Tierra cerca de los ojos de agua, las cuencas, los páramos y los sitios sagrados” generando desequilibrio de los ecosistemas y crisis múltiples en el planeta (CRIC, 2016). Uno de los desequilibrios se evidencia con la lógica que impulsa los monocultivos:

“La mayor parte de la tierra plana del norte del Cauca está sembrada de caña, unas 250.000 hectáreas en la región, para producción de azúcar y agrocombustibles. Los ingenios azucareros consumen 25 millones de litros de agua por segundo, tomados de los ríos, quebradas y de 2000 pozos profundos.” (PMLT, 2016: 9).

Las extensas plantaciones de caña fueron acabando con la selva, la montaña y los animales. De estos, los pocos que sobreviven fueron desplazados, lo que ha generado un ecocidio. Para que el ecosistema se recupere debe volver a poblarse de plantas y animales. Este desastre se debe a la operación de la empresa azucarera Incauca y el resto de ingenios, al poder económico y político de Colombia, al aparato militar y paramilitar del que se valen, al sistema financiero colombiano y mundial, a la sociedad patriarcal, al pretendido “pensamiento único” que está arrasando con la vida en el planeta.

En síntesis, el despojo de territorio de los pueblos indígenas y la concentración de la tierra en manos de terratenientes, para el impulso y consolidación de modelos productivos agroindustriales y de explotación minera, orientados al mercado externo, han intensificado la lucha indígena contra la mercantilización de la vida, la precarización de sus condiciones de existencia y el confinamiento al que los ha obligado el Estado. Su lucha se inscribe en el largo proceso histórico-estructural contra el patrón de poder moderno-colonial capitalista, que en la fase de globalización económica se caracteriza por la reconcentración de riqueza y poder, y el incremento de la desigualdad económica y social en toda la región Latinoamericana. Esto demanda un fuerte cuestionamiento a la visión dominante que orienta la organización de la vida en sociedad confinada a la reproducción del capital, por encima de la reproducción de la vida.

La disputa de y entre pueblos. Tensiones y contradicciones al interior del CRIC

En el análisis de la lucha indígena en el Cauca, se evidencia la necesidad de partir de un panorama amplio de la diversidad y heterogeneidad en los movimientos, señalando las tensiones y

contradicciones que se presentan al interior de los mismos. Se plantea la necesidad de superar la dicotomía local/global para identificar la articulación entre las diversas escalas de acción, de los actores sociales e instituciones que intervienen en la lucha, Esto con la finalidad de entender que se trata de procesos complejos siempre en construcción, que responden a la articulación de diversos espacios-tiempos y subjetividades en un territorio, para entender los procesos no de manera lineal o cronológica, sino como una superposición y acumulación de procesos.

En los procesos de lucha es importante identificar también cómo permea el imaginario del progreso-desarrollo, que vincula el bienestar a la acumulación de bienes materiales, y las políticas neoliberales, mediante la guerra, la institucionalización del despojo y la propaganda ideológica, mermando las condiciones materiales y espirituales para la lucha emancipatoria y para la construcción de alternativas, orientadas a modificar las condiciones estructurales que provocan el despojo de sus territorios y la mercantilización de la subjetividad y de la vida, provocando que la lucha se oriente, en muchos casos, a exigir un lugar en el sistema de dominación que los subordina mediante la llamada “inclusión social”, como estrategia para doblegar las luchas, proceso y movimientos anticapitalistas (Almendra, 2017: 64), sometidos a las lógicas de la institucionalidad y del poder estatal. Partiendo de que el capital es una relación social en permanente expansión que requiere siempre de más espacio, de otros ámbitos para reproducirse y garantizar la acumulación de capital (Almendra, 2017: 29).

Lo anterior con la finalidad de superar las visiones esencialistas de los movimientos indígenas, e identificar dentro de las luchas sociales las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) presentes en los discursos y prácticas en disputa. Puesto que, en la organización del movimiento indígena se identifica que:

“los ocho grupos étnicos que se reconocen en el departamento [del Cauca] expresan diferentes formas de lucha y de articulación al modelo político, administrativo y económico vigente en el país. Los procesos organizativos del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC- que agrupa principalmente las comunidades nasa, yanaconas, eperaras e ingas, son diferentes a las propuestas de las autoridades Indígenas de Colombia -AICO- lideradas por la cultura misak con influencia en el sur del Cauca y del departamento de Nariño” (Osorio, 2018: 15).

Lo anterior se manifiesta en procesos que conllevan diversos mecanismos y estrategias de apropiación y control territorial, así como variadas formas de presión, intimidación y cooptación de comunidades indígenas, activando también diversos mecanismos de defensa por parte de los integrantes de los pueblos indígenas.

Una especificidad de la lucha indígena en el Cauca, como señala la indígena misak Vilma Almendra, es la constante tensión entre “la dominación de la forma estatal y la forma comunitaria”, la primera representada en la Alcaldía, que responde a las leyes, los criterios y la visión del Estado capitalista, articulado a la economía global, en donde el gobierno está a cargo de las clases que detentan el poder económico y político, y la segunda, que opera en el Cabildo obedece a las leyes, los criterios y las visiones de la cultura indígena, “eminente mente espiritual, colectiva y solidaria” (Almendra, 2017: 195). Esta forma comunitaria se orienta a lograr la autonomía mediante la construcción de autoridad colectiva, autogobierno, en los procesos de resistencia y restitución de las formas propias de vida. Con ello se generan tensiones que se expresa en el embate de discursos y acciones de diversos actores sociales, que plantean el dilema de negociar o no con el Estado, y la necesidad de fortalecer los procesos propios de construcción de la autoridad colectiva mediante la Asamblea comunitaria y su organización en resguardos y cabildos. Asimismo, se plantea la restitución de sus formas propias de vida, mediante procesos de significación y conceptualización de sus acciones, a partir de su cosmovisión (palabrandar, territorio del imaginario, Plan de Vida, Tejidos de Vida, Minga, Liberar a la Madre Tierra, sentipensar, etc.), para enfrentar lo que denominan “el Proyecto de Muerte” que representa el capitalismo.

Dentro del movimiento indígena en Colombia hay una preocupación constante por las tensiones, contradicciones y retos que enfrentan no sólo en este país, sino también a escala continental. Se hacen encuentros de reflexión y autocrítica, mostrando mucha claridad en el análisis de la fase en la que se encuentra el proceso político de la organización indígena, haciendo énfasis en la necesidad de fortalecer las formas de organización y lucha y la restitución de las formas propias de vida, ya que, en las reflexiones de los sectores más críticos, dentro del movimiento indígena, se plantea que se ha fracturado con la participación de sus líderes en la política electoral y estatal, ya que, como plantea la líder indígena y consejera mayor del CRIC, Aída Quilcué:

“los pueblos indígenas se encuentran en una “crisis y emergencia humanitaria”, porque hay un proceso de exterminio físico y cultural de los pueblos originarios, no sólo en el Abya

Yala, sino en el mundo. Lo que implica la eliminación de sus formas de vida, de su cultura, su sabiduría y de su lucha en defensa de la Madre Tierra. Esto conduce a un proceso de exterminio de todas las formas vida. Se hacen esfuerzos por identificar los procesos internos y externos que abonan a este exterminio, haciendo un llamado a revisar las prácticas que se constituyen como un riesgo para la pervivencia de los pueblos originarios” (Quilcué, 2018).

El proceso político por el que atraviesa el movimiento indígena y los retos que enfrenta, da cuenta de la constante disputa entre la visión occidental y la revaloración de lo propio, en esta lucha por descolonizar la vida. En la reflexión ha sido fundamental el horizonte de sentido que se orienta a lograr la autonomía, territorial y política, que articula los diversos espacios de vida. Desde la mirada del pueblo nasa, y específicamente desde la mirada de las mujeres que participan activamente en la lucha “la organización del CRIC es considerada la madre, la hermana y la abuela de todas las organizaciones indígenas en Colombia” (Quilcué, 2018), reiteran la necesidad de recuperar sus principios: Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía.

Desde la perspectiva política, identifican que la crisis, se debe a que “muchos se están yendo a la institucionalidad, a la ley ordinaria, la ley ‘bichi’, como si fuera la ley del otro la que fuera a solucionar los problemas de los indígenas (Quilcué, 2018). En los procesos de reflexión se hace énfasis en la necesidad de distinguir la participación de la comunidad indígena en los procesos electorales y espacios gubernamentales, pero “no como fin, sino como “una estrategia de pervivencia”. Este es un proceso complejo que tensiona las relaciones al interior del propio movimiento indígena y de las comunidades. Se considera que quienes participan en la política estatal se están alejando del valor que tienen los pueblos indígenas: sus raíces, el derecho propio, su proceso mismo, lo que hace que muchos de los pueblos indígenas en Colombia estén en ese riesgo de “exterminio físico y cultural”. Se concesiona el territorio para los grandes negocios, con la anuencia de líderes, las empresas los convencen, mientras que la gente es cada vez más vulnerable, porque donde las empresas tienen sus proyectos de negocios, las comunidades empiezan a tener una crisis, ya que vivían del cultivo de comida, de la pesca, la caza, y al no tener alimentación, se presentan fenómenos en donde “los niños se están muriendo de hambre”. Se hace un llamado: “tenemos que volvernos y revisar hacia adentro” (Quilcué, 2018).

Hay señalamientos claros sobre la necesidad de revisar las estrategias de lucha, como señala el Mayor León, miembro de la Comisión política del Proceso de Liberación de la Madre Tierra:

“hay que profundizar las raíces y volver a la historia para poder ver que hemos ganado, que nos está fortaleciendo, pero de igual manera, dónde tenemos que hacer un alto en el camino” [...] hemos tenido muchas contradicciones tanto dentro de nuestra organización, como en lo local, lo regional, lo zonal, no como políticas de la organización estructural, sino de personas, porque hay personas que siguen pensando que para yo poder avanzar y darle seguridad, es haciendo alianzas con el otro, pero yo aprendí en este proceso algo, y es que, el que pone la plata, pone las condiciones y entonces no somos autónomos” (Mayor León, 2018)

Tienen claro que están inmersos en el juego de la política electorera y la institucionalidad estatal, que orienta sus acciones principalmente a la búsqueda de beneficios individuales más que de la comunidad, lo que genera disputas, pérdida de identidad, valor por la tierra y fortaleza como organización de pueblos indígenas. Este es un señalamiento recurrente de indígenas de otros pueblos respecto a la participación mayoritaria de los nasa en la política. Un exgobernador del pueblo yanakona en Guachicono señala:

“se ha perdido fuerza en la organización, pues se ha generado desconfianza, vemos en los pueblos más pequeños que quienes se han beneficiado de los recursos que el gobierno destina para los indígenas son los nasa, como son mayoría, a ellos les toca más plata, tienen más representación y negocian con el gobierno, ellos han sacado ventaja de esto, en sus territorios no entra el ejército. Aunque esto ha servido para que continúen los plantíos de mariguana, y que ellos sigan sacando ganancias, pues si se fijan en las noches en las laderas parecen pequeños poblados, pero son los focos en donde está sembrada, para que no le falte calor de noche y crezca más rápido, pero de esto no se habla” (exgobernador yanakona, 2018)

Los indígenas señalan la importancia de entender los mensajes del actual gobierno, ya que ha llamado a los pueblos indígenas representativos del país y señalando estar dispuesto a respetar sus derechos, pero en los hechos, en el marco del Plan de Desarrollo Nacional, siguen marginados, les dice: “voy a poner un capítulo étnicos, donde ustedes se sientan articulados” (Quilcué, 2018). Mientras que, denuncian que se está legislando para dismantelar las consultas populares, y

después seguirán con las consultas a los pueblos originarios, para que no puedan objetar la presencia de las multinacionales en los territorios. Esto evidencia la orientación del gobierno que se confirma con la última arremetida del ejército en La finca La Emperatriz, para desalojar a los comuneros, con más de 1000 miembros del ejército.

Se hace un llamado a generar alianzas entre pueblos, “no en el marco de la norma ‘bichi’, sino en el marco de nuestra legitimidad, de pueblo, de nuestro proceso legítimo [...] de nuestras iniciativas, tenemos nuestras fortalezas, para generar y fortalecer procesos de unidad en el marco de la resistencia, la vida y la dignidad.” (Quilcué, 2018).

El proceso político es muy complejo puesto que no se trata de decidir ante la disyuntiva de participar o no en la política electoral, ya que esto les ha permitido negociar con el gobierno y otros actores sociales, sino en cómo gestionar esas relaciones y recursos a su favor. Los procesos de construcción del proyecto político electoral y la Justicia Propia, expresan parte de las contradicciones que se están generando en la lucha indígena, estos temas son fundamentales para comprender los conflictos que hay en los resguardos. Ya que mientras algunos señalan la necesidad de distanciarse de la política institucional del Estado, en 2018 cumpliendo con el mandato del XIV y XV Congreso del CRIC, de fortalecer el proyecto político electoral a nivel nacional, como herramienta para la defensa de los derechos indígenas, participaron en el proceso electoral con el Movimiento Alternativo Indígena Social (MAIS) en Minga por Colombia (lo que era antes el Partido Alianza Social), en alianza con otros sectores sociales. Como señala el exdirigente del CRIC y senador indígena Feliciano Valencia: “obtuvimos resultados favorables, pasamos de dos curules: una en el senado y una en la cámara, hace cuatro años, con 48000 votos, a 4 en el senado y 4 en la cámara, con 72,591 votos para el senado y 99,628 votos para la Cámara Especial indígena (Valencia, 2018).

Esta participación en la política electoral les ha permitido tener mayor visibilidad y fuerza a sus demandas a nivel nacional, pero los ha debilitado a nivel local. Ya que una mayor participación de la población indígena en el proceso, conlleva una mayor actividad política, que los obliga a ceñirse a la política electoral Estatal, lo que los aleja de los procesos de construcción de autoridad colectiva, en las asambleas al interior de los resguardos y en muchos casos los aleja de sus propósitos originales. Así, encontramos discursos de gobernadores y candidatos enmarcados en el discurso del progreso-desarrollo, para quienes es prioritario impulsar proyectos de inversión que

les permitan incorporarse a la economía nacional e internacional. A este proceso contradictorio, que ha generado el reconocimiento e institucionalización del movimiento se refiere Dávalos (2006), en su análisis sobre lo que, de manera similar, sucedió en Ecuador, sintetizándolo con una frase: “ganamos pero perdimos”, refiriéndose a que aparentemente se ganó la lucha por el reconocimiento que se logró a nivel nacional, plasmado en la Constitución Política, pero se perdió en el espacio político, ya que después de varias, movilizaciones, enfrentamientos, heridos, presos y muertos, con la incorporación de los líderes en la política, viene un proceso de desgaste y desmovilización, que conlleva la desconfianza, el extravío de los objetivos y la deslegitimación del movimiento.

Entre miembros de otros pueblos (misak y Yanacona), se señala que como los nasa son mayoría ellos se quedan con los puestos, los recursos y los proyectos, y que el apoyo a otros pueblos es mínimo, esto genera resentimiento ya que en pequeñas comunidades la participación política y la visibilidad del movimiento indígena y resonancia de sus demandas, no se traduce en superar el abandono y las precarias condiciones de vida que históricamente han tenido. Insisten en que, es claro que quien pone el dinero establece las condiciones para ejercerlo, así que en este caso los recursos económicos que vienen del Estado, responden a intereses ajenos a los de los pueblos indígenas y sus proyectos de vida. Esto propicia la división del movimiento indígena, que es aprovechada por quienes promueven intereses ajenos al movimiento.

En lo que se refiere a las disputas internas por los territorios, en algunos casos se identifica que, en los procesos de reordenamiento territorial los límites, entre pueblos y al interior de las propias comunidades, establecidos por el Estado se sobreponen. De igual manera, la distribución de los recursos económicos que llegan del Estado, genera tensiones y enfrentamientos entre pueblos, como es el caso de las disputas territoriales entre comunidades (nasa y misak), e incluso peleas dentro de las mismas comunidades (misak). La intervención del Estado, incide en la desestructuración y el debilitamiento de los movimientos sociales, propiciando “separar y contraponer a los diversos sectores, revirtiendo lo avanzado en la lucha” (Escárzaga, 2014: 476). Asimismo, se identifica que:

“los gobiernos se han apropiado del discurso de los movimientos indígena y lo han incorporado a la nuevas constituciones, pero lo han desvirtuado, elaborando un nuevo discurso multicultural que subraya lo identitario, pero escamotea las demandas materiales

delos sectores indígenas: la recuperación de las tierras y territorios, su control sobre los procesos productivos y su derecho a la consulta y a la decisión sobre los usos de los recursos que contienen en sus territorios” (Escárzaga, 2014: 477)

Derivado de lo anterior, justifican y promueven los proyectos extractivistas y de agronegocios, para contar con recursos que permitan mantener las políticas asistenciales, que en muchos casos han generado dependencia y subordinación por parte de la población, a la que no se le ha dejado otra alternativa, mediante mecanismos de represión, cooptación o convencimiento.

En lo que se refiere a las cuestiones jurídicas para la resolución de conflictos o conductas que atentan contra las comunidades, se apunta que:

“la Jurisdicción Especial indígena, no es nueva, es milenaria, conlleva el ejercicio consuetudinario de las justicias que se imparten en cada Cabildo. Recoge todas las costumbres, las tradiciones, principios, sitios sagrados (lagunas, bosques, ríos, montañas), las fiestas, rituales y pensamientos” (Valencia, 2018).

Se aclara que con ello se han recuperado la minga, las fiestas, la medicina tradicional, la sabiduría, los territorios y la justicia propia.

Valencia (2018) señala que en 1991 Colombia deja de ser un Estado de Derecho, donde sólo valía el derecho occidental, y pasó a ser un Estado Social de Derecho, para avanzar en el pluralismo jurídico, que recoge otros pensamientos y formas de vida. Sin embargo, se incorpora la justicia indígena con sus usos y costumbres al Estado de Derecho que reconoce la diversidad.

En este proceso hay 3 elementos fundamentales para el fortalecimiento de la lucha indígena:

“1) En Colombia el Estado pasa a ser un Estado Social de Derecho, Pluralista y Multicultural; 2) El Convenio 169 de la OIT incide para crear el Estado Social de Derecho y, 3) En la Constituyente que inicia en 1990, emitiendo la carta Magna en 1991, se incluye la Ley 21 y el Estado colombiano emite el decreto 1320 en 1994 que reconoce la justicia indígena (Valencia, 2018)

No obstante, se apunta que, en el proceso de reconocimiento del gobierno y justicia propias, la misma norma se contradice, ya que la jurisdicción está hecha por juristas no indígenas. Un

ejemplo es el convenio 169 y la ley 21 que abre el tema de la Consulta Previa en la toma de decisiones para desarrollar proyectos en los territorios. Más tarde aparece el Consentimiento Libre, Previo e Informado para contrarrestar los efectos de dicha consulta.

Haciendo un balance sobre el proceso, se reconoce que “aún pesa mucho la justicia “blanca” y poco la justicia propia, todavía es la norma “blanca” la que rige en muchos casos” (Valencia, 2018). La corte constitucional ha desarrollado sentencias y se han tenido algunos avances, ya que, por ejemplo, si un “no indígena” comete un delito en territorio indígena, antes se entregaba a la justicia “blanca”, ahora quien procede es la justicia indígena.

Otra diferencia fundamental es que la justicia indígena no habla de delito, sino de desarmonización, reconociendo que cuando se entrega algún individuo a la justicia “blanca”, como en el caso de delitos graves, “en la cárcel un indígena no se va a armonizar” (Valencia, 2018). Se apunta que aún hay mucho que trabajar, aún no hay consenso respecto al ejercicio de la justicia indígena, ya que cada Cabildo determina como aplicar la justicia y en ocasiones no asumen esa responsabilidad.

Otro problema es que desde 1991 la justicia indígena hace parte de la justicia nacional, pero no cuenta con recursos suficientes. No se ha avanzado con el Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario (INPEC) sobre el manejo de recursos. El Estado colombiano asigna 1300,000 mensual por cabeza, cada año, pero a los Cabildos no les entregan nada. Esto dificulta ejercer el gobierno y la justicia propia, generando tensiones y contradicciones entre comunidades.

En las reflexiones de los propios indígenas se evidencia que la lucha contra la Colonialidad no es sólo una disputa del movimiento indígena por restituir y revalorar lo propio, como estrategia para enfrentar lo que se impone desde fuera, sino que la disputa es entre los propios indígenas, ya que como señala Valencia (2018) “nos han colonizado el pensamiento y el corazón”, por ello entre algunos indígenas llámense autoridades o comuneros hay quienes siguen valorando más lo de fuera, que al considerarlo mejor conlleva una jerarquización, que provoca desconfianza. Es en este punto en el que se genera un intenso debate, por ejemplo, para la impartición de la justicia propia, que tal como la justicia “blanca” tiene puntos buenos y otros que generan controversia, pero que lo complejo de la problemática está en cómo fortalecer la autodeterminación de los pueblos, evitando esa Colonialidad que legitima la jerarquización de prácticas y justifica la dominación y la explotación, que promueve el conflicto y la represión.

Esto ha derivado en amplios procesos de reflexión por parte de las comunidades indígenas, que se expresan tanto en una constante crítica, sobre el curso que ha tomado el movimiento y la acción de sus dirigentes, como en la radicalización de algunas comunidades, que llaman a rescatar la memoria histórica, escuchar a los mayores para reencauzar el rumbo, y a recuperar el territorio por “la vía de los hechos”. En la reflexión de los mayores hay una clara postura ética y política, no culpan a la guerra, al ejército, a los paramilitares, ni a la guerrilla, de sus dificultades. Tampoco culpan al gobierno ni a la institucionalización del movimiento. No creen que el reconocimiento que trajo la Constitución de 1991 sea el responsable del debilitamiento de la organización. Ni siquiera la escasez de tierra, la crisis económica o los cultivos ilegales y la violencia, sino que señalan que los únicos responsables son ellos mismos (Van de Sandt, 2012, citado por Zibechi, 2015: 361-362), Por ello demandan la restitución y fortalecimiento de sus formas propias de vida.

Balance

Con las propuestas de los movimientos indígenas de América latina y su incesante lucha por resistir y revertir la colonialidad del poder, contra la dominación, la explotación y las diversas formas de despojo material y simbólico, “emerge no un discurso sino otro sentido histórico, otro horizonte de sentido histórico” (Quijano, 2014c: 4), en el que las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la vida en sociedad. Esto plantea, en el debate actual, disyuntivas históricas, en donde las propuestas y luchas del movimiento indígena se configuran como centro de la resistencia mundial y de la generación de alternativas para revertir la dominación y la explotación impuesta por el patrón de poder de la modernidad-colonialidad capitalista. Ya que la restitución de sus formas propias de vida se orienta a armonizar la relación entre lo natural y lo social, a partir del vínculo de respeto, protección y trabajo que establecen con la tierra, en donde es fundamental recuperar y preservar sus capacidades como dadora de vida y de sustento, para permitir la reproducción ampliada de la vida, no del capital.

La lucha indígena en Colombia y específicamente en el departamento del Cauca, encabezada principalmente por el CRIC se ha caracterizado por su capacidad para resistir y revertir la colonialidad del poder. Su intensidad y persistencia expresa la dominación y explotación que por siglos han buscado ejercer diversos sujetos armados (invasores extranjeros, terratenientes, militares, guerrilleros, paramilitares, narcotraficantes). Esta lucha se enmarca en una disputa por

el control de sus territorios (sus “recursos” y sus productos) y contra los múltiples mecanismos de despojo (material y simbólico), que buscan imponerse por medio de la fuerza, utilizando diversas formas de violencia y causando terror entre la población.

Históricamente se han instrumentado diversos mecanismos de poder para el impulso de grandes negocios articulados al mercado mundial (la mita, la encomienda y la gran hacienda, los agronegocios y los proyectos extractivistas), que envuelven una trama de relaciones de poder articuladas a una totalidad social, por el control de los diversos ámbitos de la existencia social. Esto incide en las realidades locales específicas, inscritas en el patrón de acumulación por despojo, que en la fase actual de globalización del patrón de poder, impulsa proyectos extractivos y de agronegocios para el cultivo de productos de usos lícitos e ilícitos, que permitan la reproducción de capital. Debido a estos procesos, muchos pueblos perdieron, en mayor o menor medida, su lengua, su cultura, su forma comunal de tenencia de la tierra, su organización política, sus formas de producción y consumo, además de enfrentar el deterioro de sus ecosistemas.

No obstante, lo que orienta la lucha del movimiento indígena es la defensa de sus formas propias de vida, como mecanismo para enfrentar la imposición de patrones culturales ajenos que reproducen relaciones de dominación, explotación y conflicto, en los diversos espacios de vida. Todo esto en medio de tensiones y contradicciones, con avances importantes y limitaciones, el movimiento indígena ha permitido la emergencia de otro horizonte de sentido histórico, otra manera de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, desde una visión relacional, en armonía con la Madre Tierra, que no se orienta a la reproducción de capital sino a permitir la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana), en donde se van reconstruyendo otras maneras de significar diversos procesos socioeconómicos, entre ellos la producción y el consumo y específicamente el consumo alimentario.

CAPÍTULO III. LA DISPUTA HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO. LOGROS Y CONTRADICCIONES DE LA LUCHA INDÍGENA EN EL CAUCA-COLOMBIA.

El objetivo de este capítulo es analizar la diversidad de procesos vinculados al consumo alimentario y la lucha que algunos pueblos indígenas de la región del Cauca, Colombia, emprenden contra la dominación y la explotación, teniendo como horizonte lograr la autonomía alimentaria, mediante el impulso de procesos que tienden a la descolonialidad del consumo alimentario, en una disputa inscrita históricamente en la lucha por la recuperación del territorio y de sus formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y de la Comunidad. Para el análisis se hace énfasis en las dos dimensiones identificadas en el proceso de colonialidad del consumo alimentario, que se abordaron en el capítulo I, la dimensión política y la dimensión simbólica. Lo que configura estrategias, imaginarios y prácticas que buscan resignificar diversos procesos socioeconómicos, entre ellos el consumo, mediante la construcción de formas alternativas de consumo del espacio, del tiempo y del saber, configurando experiencias que como parte de la realidad social son diversas, heterogéneas y contradictorias, pero que se orientan en diversos grados a alcanzar la autonomía, territorial, política y alimentaria.

3.1 Hacia la restitución de formas propias de vida. La lucha por la vida en el Cauca

A partir de la década de 1980, el Programa de Lucha del movimiento indígenas en el Cauca se tornó más complejo y amplio, cuando, a decir de Vitonás (2010: 129), “a la lucha y recuperación de la tierra, se añadió la propuesta del Padre Álvaro Ulcué Chocué de luchar por una apropiación efectiva del territorio a través de proyectos comunitarios, los que serían un mecanismo de unidad, de concientización para una liberación integral”, teniendo como propósito central, la unidad comunitaria, a fin de fortalecer los procesos organizativos mediante la educación, la formación y los proyectos productivos, de tal manera que progresivamente se fuera construyendo una sociedad nueva, sin vicios, respetuosa de sus propios valores y alejada de la politiquería. Para lograrlo, se propusieron tres estrategias fundamentales: 1) La concientización a través de la educación y capacitación formal, no formal e informal, para responder a las necesidades de la vida

y de las dinámicas del proceso comunitario; 2) la participación comunitaria, mediante la organización en cada uno de sus espacios de vida familiar y colectiva, y 3) el desarrollo integral con programas y proyectos que abarquen la totalidad de la vida de los seres humanos y de la Madre Tierra. (Vitonás, 2010: 129–130).

En la región del Cauca, con la emergencia de la lucha indígena resurge su cosmogonía, que había estado siempre presente en la memoria colectiva, aunque resquebrajada por el olvido, la persecución, el castigo y la discriminación. Se emprende un proceso de recuperación de la sabiduría milenaria, en el que los the'walas (sabios espirituales) y médicos tradicionales de los pueblos indígenas son portadores de la memoria histórica (Osorio, 2018: 40), se rescata la espiritualidad vinculada a los ciclos de vida, las formas de organización, los saberes y las prácticas comunitarias de los pueblos originarios y su relación con la Madre Tierra. Esto permite la restitución, en diversos grados e intensidades, de la vida comunitaria y sus formas propias de vida, con tensiones, contradicciones, avances y retrocesos, pero orientados por la recuperación de su cultura, costumbres, tecnologías, formas de control y organización social y territorial, articulando el discurso y las prácticas a la lucha cotidiana por la vida.

A pesar de las tensiones y contradicciones que se generan con la disputa de y entre pueblos, al interior del movimiento indígena, que aglutina la mayoría de las comunidades dentro del CRIC, siempre han tenido como horizonte la posibilidad de restituir sus formas propias de vida, como proyecto que articula la dimensión política y simbólica de la lucha, en tanto que, a decir de Zibechi:

“en el norte del Cauca, estaba naciendo una sociedad otra cuando se aprobó la Constitución de 1991. En miles de hectáreas recuperadas pusieron en marcha iniciativas de producción colectiva, de salud y de educación: crearon un centro de estudios como el CECIDIC [Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad], con criterios propios; recuperaron los cabildos como espacios de decisión supracomunitaria con base en grandes asambleas; pusieron en pie una organización como la Guardia indígena, elegida, dirigida y controlada desde las comunidades, con la capacidad de proteger y educar al mundo nasa sin violencia. El movimiento fue capaz de diseñar los planes de vida como norte de los proyectos comunitarios.” (Zibechi, 2015: 365)

Planes de Vida

Una de las estrategias para resistir y revertir la colonialidad del poder, mediante el fortalecimiento de su identidad, ha sido el impulso y elaboración de los Planes de Vida, como contrapropuesta a los planes de desarrollo del gobierno. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y las autoridades indígenas propusieron la formulación de un Plan de Vida Regional para definir políticas y conceptos de desarrollo, prioridades y necesidades de las comunidades, planteadas en los Congresos y Juntas Directivas de carácter regional y zonal. El plan de vida es parte de la plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca, definida desde el mismo momento de su creación en 1971 (CRIC, 2007: 7), entendido más que como un documento escrito, como:

“un plan para la vida y el entorno natural, por considerar que somos hijos de la tierra; debe ser un plan que se nutra en la historia, el pensamiento de los pueblos, la lucha por la defensa de los derechos, y las diferentes formas de ver la vida, de acuerdo a nuestras cosmovisiones, en síntesis debe ser un plan que defina las proyecciones necesarias para responder a las exigencias actuales de vida (CRIC, 2007: 8).

El Plan de vida tiene como referentes sus principios de vida, espiritualidad, reciprocidad, integralidad y uso respetuoso de la tierra, además de los principios organizativos que han acompañado a las comunidades en todas sus luchas: Unidad-Territorio-Cultura-Autonomía. “El objetivo del plan de vida es reconstruir el pasado, para reafirmar el presente y darle vida al futuro” (CRIC, 2007: 8).

Los Planes de Vida son proyectos elaborados entre las autoridades y las comunidades indígenas, destinados a restituir sus formas propias de vida, articulando la dimensión política y simbólica de su lucha a los diversos espacios de vida: trabajo, salud, educación, gobierno, justicia, espiritualidad y territorialidad. En el Plan de Vida se plasma una concepción histórica, que se va construyendo desde la memoria colectiva, se impulsan en la década de 1980, siguiendo el legado de:

“nuestro *nasa Pal* (sacerdote nasa), Álvaro Ulcué Chocué. El primer resultado de esta concepción es el proyecto comunitario en el resguardo de Toribío, llamado Proyecto nasa, y seguidamente en Jambaló, denominado Proyecto Global. Éstos y los otros que fueron naciendo en todo el norte del Cauca se conocieron como proyectos comunitarios y actualmente también se nombran como Planes de Vida” (Almendra, 2017:81).

El Plan de Vida Regional se concibe a partir de principios filosóficos y políticos. Entre los primeros destacan cinco: 1) la Reciprocidad: dar y recibir de forma mutua entre todos; 2) la Comunitariedad: sentirse parte orgánica de la comunidad; 3) Solidaridad: con cada hermano, familia y comunidad; 4) Armonía y Equilibrio: con la Madre naturaleza y, 5) Equidad: no tomar más de lo debido. Entre los segundos destacan cuatro: 1) Unidad: en la diversidad; 2) Tierra: en la que puedan desarrollar sus culturas en armonía con la naturaleza; 3) Cultura: para ejercer sus usos y costumbres de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo y, 4) Autonomía: porque no es posible hacer un Plan de Vida de manera autónoma con un pensamiento ajeno (CRIC, 2007: 24).

El Plan de Vida se formula como alternativa frente a los “planes desarrollo” municipales, a mediados de 1990, se elabora también en el resguardo indígena de Jambaló en el norte del Cauca, de esta manera, se van elaborando los proyectos comunitarios en la medida en que, desde cada resguardo se hacía necesario trabajar articuladamente en la reproducción material y simbólica de la vida, a través de diversas iniciativas productivas. Posteriormente “se convertirá en eje fundamental de los resguardos indígenas de la Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca (ACIN), y de las demás organizaciones, zonales, regionales y nacionales”.

La ACIN en Colombia, es una organización zonal que surge en 1994, en el norte del Cauca y forma parte del Consejo Regional indígena del Cauca, con el fin de articular los proyectos comunitarios y fortalecer un Plan de Vida, para enfrentar el contexto de agresión y amenaza que representa el proyecto de muerte, como denominan al capitalismo (Almendra, 2017: 48).

La ACIN se articula con el CRIC y la Organización Nacional indígena de Colombia (ONIC) para tener presencia en el ámbito regional y nacional. La ONIC se conforma en 1982, con el propósito de oponerse a la pretensión del Estado de transformar los Cabildos en Juntas de Acción Comunal, lo que conllevaría la transformación de los indígenas en campesinos, la ONIC fue uno de los proyectos del CRIC desde su formación. (Galvis, 2014)

La ACIN agrupa 19 cabildos, 14 resguardos y una estructura comunitaria organizada a través de cinco Tejidos de Vida: Económico Ambiental, Pueblo y Cultura, Justicia y Armonía, Defensa de la Vida, Comunicación para la Verdad y la Vida” (Almendra, 2017: 49). Estos Tejidos articulan los diversos espacios de vida, teniendo como base el territorio:

“Económico Ambiental, entendido como la tierra que arraiga nuestras raíces y nos brinda los bienes materiales para vivir con ella (soberanía alimentaria, economía solidaria). Pueblo y Cultura, es el árbol de la vida nasa espiritual y físico, sembrado en la tierra, que sostiene los frutos de nuestras luchas en educación, salud, mujeres, juventudes. Defensa de la Vida, simboliza una mano que protege la tierra y el árbol de vida nasa, a través de los *Kiwe Tegnás*, guardia indígena alzada en bastones de autoridad. Justicia y Armonía, es otra mano que armoniza las relaciones en nuestro territorio por medio de la aplicación de remedio y la armonización según usos y costumbres. Y Comunicación para la Verdad y la Vida, es el agua que fluye dentro y fuera del territorio, entre los tejidos de vida y las comunidades, con el árbol y las dos manos, para mantener comunidades informadas, conscientes y movilizadas para la transformación social que necesitamos “(ACIN, citada en Almendra, 2017: 123)

La ACIN a través del Tejido Económico Ambiental promueve entre los cabildos pertenecientes a la asociación, la creación de empresas comunitarias, proyectos productivos, planes de comercialización y abasto de alimentos, entre otras cosas. Un ejemplo, es la operación en la región de la Comercializadora paez, que compra buena parte de la producción de las comunidades como un mecanismo para “asegurar precios justos en productos agrícolas como maíz, frijol, fique, café, entre otros, pues históricamente la imposición de precios bajos por parte de los intermediarios fue una de las formas de imponer la dependencia de los terrajeros respecto a los dueños de las haciendas” (González, 2016: 173)

En lo que se refiere a la comunicación, se han planteado recuperar su lengua, el *nasayuwe*, que se perdió principalmente entre los jóvenes, con lo que se pierde gran parte de la cosmovisión del pueblo nasa y del sentido que le otorgan a la organización de la vida comunitaria. Establecen que, “[c]on cada lengua que enmudece quedan sepultadas sin memoria especies, experiencias, costumbres y relaciones. Hay algo peor que la muerte y es el fin del nacimiento. Con las palabras y las frases que no volverán a vivir se perdieron autonomías, territorios y formas de vida” (Almendra, 2017: 29).

Esto conlleva constantes impugnaciones al orden social hegemónico, apelando a la ley de origen, la memoria histórica, las tradiciones y en general a su cosmovisión, elementos que constituyen el núcleo de la disputa y confrontación.

El Plan de Vida “es la búsqueda permanente del equilibrio y la armonía con *Uma Kiwe* (Madre Tierra), es ancestral y contemporáneo en tanto horizonte de lucha territorial” (Almendra, 2017: 87) renombrado como el *Wët wët fxizenxi* (buenos vivires). Así, la Minga, la Asamblea Comunitaria y el Plan de Vida se consideran “claves para la resistencia y la autonomía” (Almendra, 2017: 85).

Restitución de la autoridad colectiva y del trabajo comunitario

Un aspecto fundamental en la lucha indígena en el Cauca, que le imprime una especificidad histórica en su persistencia, es la escasa cohesión interna de los territorios y la marcada fragmentación, características destacadas por el historiador Guido Barona (1995), retomado por Osorio (2018), quien desde el siglo XVIII, daba cuenta de las dificultades para dominar este territorio. En sus análisis sobre la minería en la antigua gobernación de Popayán utilizó el concepto de ‘archipiélago regional’ como herramienta analítica para referirse al Cauca destacando que eran:

“Espacios no controlados por parte del gobierno nacional o regional, donde se crearon economías de frontera, donde los esclavos compraron su propia libertad, y las comunidades indígenas nunca pudieron ser sometidas o integradas totalmente a las formas de vida del modelo colonial, crearon una entidad territorial, sin ningún tipo de ordenamiento y control efectivo sobre las sociedades y los espacios que ocupaban; territorios de diferencia, donde habita el otro no perteneciente al modelo occidental. Las características del archipiélago al que se refiere el autor, son espacios de disolución del mundo colonial en estas regiones, tanto desde la perspectiva de los valores españoles como del control efectivo del territorio” (Osorio, 2018: 24).

Actualmente, las luchas indígenas organizadas por medio de las asociaciones y organizaciones cabildales y supracabildales se constituyen como “reconocidos actores políticos, y ejercen su liderazgo al interior del departamento del Cauca” (Osorio, 2018: 40), cobrando visibilidad y voz en el ámbito nacional, por medio de: 1) gestiones, diálogos y negociaciones con organismos del Estado, empresas, agentes privados y grupos armados; 2) la vía de hechos: marchas, toma de carreteras y de edificios públicos, recuperación de tierras, enfrentamientos directos con grupos armados y fuerza pública gubernamental (González, 2016:119) y, 3) participando en la política electoral y los órganos del gobierno nacional. Lo que ha generado diversas tensiones y contradicciones dentro del propio movimiento indígena.

Autogobierno y autodeterminación

Los nasa y otros pueblos en el Cauca construyen una autoridad pública colectiva, la Autoridad Tradicional Indígena que se basa en la democracia directa y la asamblea, a través de las cuales producen, de manera horizontal, las reglas básicas que rigen su vida cotidiana tanto entre ellos como con el Estado (Marañón, 2014c).

Desde la larga memoria histórica, la Autoridad Tradicional Indígena es resultado del legado histórico de masivas luchas contra el despojo territorial y simbólico, las relaciones serviles, el racismo, la discriminación y la falta de una reforma agraria integral. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en tanto máxima autoridad indígena, tiene entre sus principales funciones: a) apoyar la reconstrucción y fortalecimiento de los Planes de Vida de los pueblos indígenas del Cauca; b) reivindicar y desarrollar sus derechos constitucionales económicos, sociales y culturales; c) fortalecer el proceso de autonomía territorial, ambiental, política, económica, educativa, de salud y derecho propio y, d) representar a las comunidades indígenas ante el gobierno y organizaciones no gubernamentales. (CRIC, 2007: 22).

Esta coyuntura, como señala Rappaport, ha generado “una forma pluralista de política identitaria” en América Latina”, que se caracteriza por:

“la yuxtaposición de múltiples temporalidades: formas políticas y económicas globalizadas y sus discursos acompañantes; instituciones modernas del Estado; formaciones coloniales, como el sistema indígena de tenencia de la tierra (el resguardo); y formas organizativas de las comunidades originarias” (García Canclini, 1989, citado por Rappaport, 2004a:13)

En donde se van construyendo espacios interculturales sustentados en el pluralismo, “el pluralismo, tal como se entiende dentro del movimiento indígena, significa la habilidad de hablar desde una cultura política a otras; la capacidad de organizar alianzas entre partes cuyas experiencias políticas y culturales son distintas y complementarias” (Rappaport, 2004a: 16).

En la configuración del pluralismo político ha sido central el papel de los líderes indígenas, quienes participan en negociaciones “con representantes de la sociedad dominante en torno al carácter del sistema de justicia, los gastos públicos y la creación de nuevas comunidades” (Rappaport, 2004: 11). Los nuevos liderazgos surgen de:

“distintas fuentes: miembros escolarizados de comunidades locales, cuadros de las organizaciones regionales indígenas, miembros reinsertados de los grupos guerrilleros, empleados y usuarios de las organizaciones no gubernamentales de Popayan, feligreses de las iglesias católica y evangélica y estudiantes universitarios... crean políticas dentro de las cuales están codificando formas indígenas de administración pública y de justicia y están construyendo alianzas interétnicas con organizaciones afrocolombianas, campesinas y obreras” (Rappaport, 2004: 12)

Para la restitución de sus formas propias de vida ha sido fundamental la transformación política y simbólica que el movimiento indígena le imprimió a dos instituciones que tienen origen en la época colonial: el resguardo y el cabildo que “fueron creadas para administrar la explotación de los recursos y la fuerza de trabajo de las poblaciones nativas”, constituyéndose como instrumento de dominación y explotación, pero que a partir de la Conformación del CRIC en la década de 1970, fueron retomadas “dentro de su discurso identitario y de lucha, imprimiéndoles un sentido reivindicativo” (González, 2016: 105). Ya que los títulos coloniales han sido fundamentales para las demandas y recuperaciones del territorio que les pertenecía, al menos en la época colonial, y la reconstrucción de sus formas de gobierno.

El Cabildo aunque tiene su origen en el pasado colonial, el movimiento indígena lo reinventa como una forma de gobierno propio, es la entidad político-administrativa que rige la vida de la población indígena en los resguardos. Se mantiene su estructura y funciones desde su origen, “[l]o integran el gobernador, que es la figura principal, el comisario, el alcalde, el alguacil y el fiscal, elegidos por votación directa de los miembros de la comunidad para un periodo de un año” (Castillo, 2007: 118). Históricamente, los cabildos habían quedado bajo el control de los partidos tradicionales, no obstante, el movimiento indígena buscó fortalecerlo como un símbolo de identidad, una forma “auténtica de gobierno propio (Castillo, 2007: 119)

En 1970 las comunidades indígenas nasa en el Cauca sólo tenían 200 hectáreas de tierra y contaban con seis cabildos. Dos décadas después, ya existían 122 cabildos con 570 mil hectáreas de tierra (Almendra, 2017: 86). Las tierras recuperadas son entregadas al cabildo, se consideran de propiedad colectiva, el cabildo se encarga de distribuir las entre los miembros de la comunidad, buscando atender las necesidades más apremiantes. Con este acto, el cabildo se legitima como el representante de la autoridad tradicional, esto conlleva una concepción del territorio que vincula a

la tierra con la autoridad y la comunidad, en donde se recupera la historia y la memoria (Castillo, 2007: 120)

A la recuperación de la tierra se suma la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida. Se llevó a cabo la reconstrucción de los cabildos, en los que se reorganiza la autoridad tradicional para coordinar el proyecto político a nivel regional.

El proceso de restitución de la autoridad colectiva es complejo, ya que interactúan dos maneras de hacer política, una institucional vinculada a los mecanismos de funcionamiento del Estado-Nación (división de poderes, democracia representativa, elecciones y partidos políticos y división entre los que mandan y obedecen) y otra basada en el autogobierno, esto es la democracia directa, con rotación, revocación y sin pago a quienes desempeñan cargos de autoridad, en donde la forma de hacer política es la deliberación y la toma de decisiones en asambleas, siguiendo las prácticas de las comunidades indígena (Marañón, 2014c). En este proceso encontramos elementos esenciales constitutivos del hacer indígena: “: la ética, la justicia, la política (organización), la forma de gobierno” (Perdomo, 2004: 99), resultado de la transmisión de prácticas y saberes de los mayores, en donde la conciencia ética (thaame ûus) ocupa un lugar central (Perdomo, 2004: 101).

La Asamblea comunitaria

A partir de la década de 1980 se restituye y/o fortalece la Asamblea Comunitaria, máxima instancia de decisión colectiva, en donde hay un proceso de construcción de autoridad colectiva, con la participación de toda la comunidad, mediante una forma alternativa de ejercicio del poder, en el que se aplica la democracia directa y la rotación de puestos. La Asamblea Comunitaria se entiende como:

“Un espacio propio con capacidad teórica y práctica de gestar palabra y acción desde abajo, empezando por reconocer, abordar y aprender de las permanentes tensiones, contradicciones y colonialismos que también desde adentro dinamizan la colectividad; un espacio que para acordar consensos precisaba de escuchar, deliberar y entender el sentir de muchas y muchos” (Almendra, 2017: 86).

Las y los elegidos para ocupar cargos y ejercer responsabilidades, son seleccionados por las comunidades en las asambleas o delegados por las autoridades tradicionales, siempre están a prueba y en cualquier momento pueden ser destituidos si no cumplen con el mandato comunitario; no recibe sueldos por ejercer un cargo en la comunidad y el período máximo de representatividad son dos años, supeditados al control de la asamblea como máxima autoridad (Almendra, 2017: 92). Esta forma alternativa de ejercicio del poder se constituye como acción, no como dominación, ya que el poder no se centraliza, sino que las decisiones se toman de manera colectiva. En este sentido, la Asamblea Comunitaria:

“se convierte en el órgano político-práctico fundamental de los proyectos comunitarios para gestar la vida en el territorio, y esto incluye discutir, debatir, proponer; hasta superar o por lo menos abordar colectivamente las tensiones y contradicciones que constituyen la trama comunitaria. La asamblea comunitaria es ese espacio espiritual y material” (Almendra, 2017: 96).

En la Asamblea Comunitaria se toman decisiones de corto y largo alcance frente a diversos temas que afectan a la comunidad, se realizan en ámbitos, locales y zonales, cada una tiene:

“diversas dinámicas en torno al conglomerado de decisiones que están tomando permanentemente, ya sea frente a conflictos internos y externos, pero el común denominador durante la asamblea es que: unas o unos delegados empiezan presentando de manera general la problemática que se desea abordar; las y los participantes priorizan un orden temático dando a conocer inquietudes concretas; con preguntas o propuestas orientadoras se van a comisiones a deliberar; en cada comisión eligen responsables que van a moderar y a tomar nota de lo discutido; vuelven a plenaria a presentar los resultados de cada comisión; para finalmente, decidir lo que se cree más conveniente, aprobando lo que las mayorías manifiestan en consenso” (Almendra, 2017: 98).

En este sentido, la Asamblea Comunitaria, aunque no es ajena a dificultades, tensiones, contradicciones y retrocesos, ha mostrado ser “un legado de resistencia que se niega a ejercer poder desde arriba” (Almendra, 2017: 99), constituyéndose, en la medida de lo posible, como mecanismo de control para que no se beneficien sólo algunos en nombre de la comunidad.

Posteriormente se irán restituyendo otros procesos que fortalecen la acción de los cabildos:

“En el año 2005 frente a la ocupación burocrática que imponía una organización indígena que respondía más y mejor a las formas y reglas gubernamentales que a sus propias comunidades de base, la ACIN [Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca] por mandato colectivo crea los *Tejidos de Vida*, como organismos del gobierno autónomo [...] pueblos resistiendo y autonomizando para defender el *Çxhab Wala Kiwe* (territorio del gran pueblo) desde el Cauca.” (Almendra, 2017: 82)

Los Tejidos de Vida son “órganos técnico-operativos supeditados al proceso político-organizativo que facilitan el accionar y constituyen el gobierno autónomo en el territorio”, articulan los diversos espacios de vida (Económico Ambiental, Pueblo y Cultura, Justicia y Armonía, Defensa de la Vida, Comunicación para la Verdad y la Vida) (Almendra, 2017: 49), buscando integrarse desde diversos ámbitos territoriales. Estos Tejidos de Vida tienen la finalidad de fortalecer otros ámbitos internos que permitan responder oportunamente a los mandatos colectivos, a través de formas de gobierno propio y a la vez, “tejer externamente lazos de unidad con otros pueblos y procesos sociales y populares en camino a la autonomía y manejar desde los mandatos colectivos, las relaciones con el Estado” (Almendra, 2017: 91)

La Guardia indígena

En el año 2001 frente a la agudización del conflicto armado y la violencia en la región del Cauca, “se reactivan las y los *Kiwe Thegnas* (cuidadores del territorio), que en ese momento desde Corinto se les llamó Guardia Cívica [...] hoy se conoce como Guardia indígena y se ha implementado también en otros departamentos del país” (Almendra, 2017: 81-82) sobre todo, ante la necesidad de proteger la vida comunitaria. “La guardia indígena es la respuesta organizativa de la ACIN ante la necesidad de consolidar los procesos de autonomía política y territorial” (González, 2016: 171). Aunque ya existía desde el origen del CRIC en 1971, fue hasta el año 2001 cuando los cabildos de la zona norte, decidieron recuperar e impulsar esta experiencia estructurando la guardia indígena de manera formal y permanente.

Los integrantes de la Guardia indígena se consideran “guerreros milenarios y defensores de la vida”, se organizan por medio de coordinaciones zonales, regionales y nacionales (Aguilar y Acosta, 2019: 187). La guardia tiene presencia en todo el territorio indígena:

“Existe una estructura permanente compuesta por diez comuneros voluntarios por cada una de las 324 veredas dentro del Cxhab Wala Kiwe, quienes están en constante capacitación y formación política. Son ellos quienes ayudan a realizar las acciones de los cabildos para defender el territorio, la vida y la autonomía indígena. Sin embargo, en los momentos en que se requiere la participación masiva de los indígenas, se considera que todos los comuneros son guardianes del territorio y por lo tanto participan de manera activa en la guardia” (González, 2016: 172)

En la Guardia Indígena también se articulan los saberes y prácticas comunitarias desde una concepción integral de su acción, establecen que para la resistencia se deben preparar cuatro elementos: 1) Resistencia, Táctica y Estrategia; 2) Resistencia económica y productiva; 3) Resistencia ideológica y educativa y, 4) Resistencia Espiritual-Corazón (Aguilar y Acosta, 2019: 195).

La Minga. Restitución del trabajo comunitario

Frente a la agudización de la violencia y la debilidad o falta de voluntad o interés del Estado de proteger a las comunidades indígenas, impulsan como estrategia la restitución de la minga, una práctica ancestral de “trabajo colectivo que se realiza en los territorios para alcanzar un objetivo individual o común que beneficie a las comunidades” (Almendra, 2017: 85). La minga se rearticula en cada espacio-tiempo histórico, no sólo para resistir, sino para revertir la colonialidad del poder. Esta forma de trabajo se utiliza en procesos de reflexión, de lucha y de trabajo, para la satisfacción de necesidades, fortaleciendo las relaciones de reciprocidad y de solidaridad, la reciprocidad entendida como el intercambio de fuerza de trabajo y de productos del trabajo, sin mediación del mercado capitalista y del dinero, y la solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, mediante relaciones armónicas en busca del bien común.

En la década de 2000, periodo en el que se profundizan las políticas neoliberales y se expanden los proyectos extractivistas y de agronegocios, se presenta una efervescencia del movimiento indígena en Colombia, sustentada por las convocatorias y comunicados de las mingas. Una de las mingas más importantes, que muestra la organización y el impacto del movimiento indígena se presenta en 2004, año en que se realiza el Primer Congreso Itinerante de los Pueblos, convocado por la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía. Esta minga de reflexión articula cuerpos, memoria y sabiduría (Almendra, 2017: 25). Esta minga es un llamado enérgico de

las comunidades indígenas de Colombia al mundo, en donde advierten que, no solamente están en riesgo sus culturas, sus comunidades, sus pueblos, sino que está en riesgo de ser destruida “la vida misma” “por la ceguera de quienes se han equivocado y utilizan el mayor poder de la historia para convertir en mercancía todo lo que existe a través de su Proyecto de Muerte” (Mandato indígena y Popular, 2004: 2). En este sentido, presentan su posición frente al Tratado de Libre Comercio (TLC) y la propuesta de conformar el Área Libre de Comercio de las Américas (ALCA), con la finalidad de emprender acciones para frenar las negociaciones, mediante un Referendo Popular. Asimismo, frente al conflicto armado para diseñar y proponer mecanismos populares para lograr una salida negociada (Mandato indígena y Popular, 2004: 6-7).

En 2008 convocan a la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, “una de las más grandes movilizaciones que irrumpió a Colombia, dentro y fuera del territorio fruto del Mandato indígena y Popular” de 2004.” (Almendra, 2017: 51).

Esto permite explicar la trascendencia regional del movimiento indígena en el Cauca, en tanto que:

“el movimiento indígena del norte del Cauca fue capaz de encabezar iniciativas muy importantes que modificaron la relación de fuerzas en el país, como las mingas (marchas multitudinarias) en pleno régimen represivo y guerro de Álvaro Uribe; el Congreso Itinerante de los Pueblos por la Vida, la Alegría, la Justicia, la Libertad y la Autonomía en 2004, con la marcha de 60 mil personas hasta Cali, que elaboró el Mandato indígena y Popular frente al TLC en 2005; el proceso de movilizaciones para Liberar a la Madre Tierra, también en 2005; la Minga Social y Comunitaria de 2008, que culminó en Bogotá y fue el primer paso para instalar el Congreso de los Pueblos, el mayor proceso unitario desde abajo, que realizó su primera sesión en octubre de 2010, con 17 mil militantes de 212 organizaciones” (Zibechi, 2015: 366)

Asimismo, desde el Mandato indígena y Popular de 2004, establecen como una de los puntos fundamentales de la lucha “[d]esarrollar una economía propia de los pueblos y establecer mercados y mecanismos de producción e intercambio que sean solidarios, recíprocos y orientados a defender y promover la vida y el bienestar de los pueblos” (Mandato indígena y Popular, 2004: 5). En 2005 llevan a cabo una Consulta Popular en la que además del rechazo total al TLC, se plantea la Liberación de la Madre Tierra en varios municipios del Cauca, que promovió además la expulsión de los monocultivos

En los procesos de recuperación, las mingas han tenido un papel central, ya que por medio de éstas van restituyendo y articulando los diversos espacios de vida. En la minga participan todas y todos los miembros de la comunidad sin importar la edad, la comunidad en general y también los comuneros pueden convocar a una Minga para:

“sembrar y cosechar alimentos; para construir una casa, un puente, una escuela, un acueducto y para cualquier tipo de trabajo colectivo que beneficie a una familia, a una vereda, a un resguardo, a un cabildo. Así mismo, se convoca a una Minga de Pensamiento, a una Minga por la Vida, a una Minga de Resistencia, a una Minga por la defensa del Territorio, a una Minga por la Autonomía” (Almendra, 2017: 93).

Así, aunque pareciera que existen mingas para cuestiones prácticas que resuelven las necesidades materiales y otras más teóricas, en las que se producen pensamientos, reflexiones y conocimientos, para el pueblo nasa el conocimiento y las practicas no se pueden separar, consideran que históricamente lo que han forjado “es el camino de la palabra que se expresa en el pensamiento nasa”, en tanto que en una Minga “siempre se está tejiendo palabra y acción” (Almendra, 2017: 93). Establecen que “la palabra sin la acción es vacía, la acción sin la palabra es ciega, la palabra y la acción sin el espíritu de la comunidad, son la muerte” (Vitonás, 2019: 113; Almendra, 2017: 129).

En las mingas se articula la dimensión política y simbólica del hacer cotidiano y de la lucha, puesto que, en muchos casos, se convocan “para producir valores de uso, cosas concretas para satisfacer necesidades materiales, también se satisfacen necesidades que alimentan el espíritu individual y colectivo”. Mediante la minga se experimenta la fiesta y el disfrute de trabajar para la reproducción ampliada de la vida, humana y no humana, en la que converge la reproducción social, material y espiritual, ya que, “además del trabajo, se comparte la comida, la chicha, la palabra, la alegría, la tristeza, las tensiones, las problemáticas individuales y colectivas, los haceres necesarios para vivir en comunidad” (Almendra, 2017: 93-94).

Con la restitución de la autoridad colectiva y del trabajo comunitario, que conlleva formas propias de gobierno, se pone en cuestión “la eterna e inmodificable división de las relaciones de mando y obediencia, entre los que mandan y los que obedecen, y de la reproducción de la institucionalidad estatal” (Marañón, 2017: 239), en tanto que, la autogestión del trabajo colectivo y la construcción de la autoridad colectiva en la regulación de la vida social en su conjunto, permite lo que, a decir

de Quijano (2007b), exista una estrecha imbricación entre reciprocidad simétrica en el trabajo y comunidad, entendida esta última como la toma colectiva y horizontal de decisiones. “Se trata de senti-pensar y practicar la vida social micro y macro mediante una regulación pública no estatal, con un institucionalidad diferente a la del Estado (nación), porque ésta es el sustento de la dominación y se despliega con una razón instrumental” (Marañón, 2017: 239)

CRIC y Economía propia

La lucha indígena en el Cauca, vista desde una perspectiva de largo plazo, es un proceso histórico que proviene de las resistencias surgidas desde el Siglo XVI contra el naciente patrón de poder colonial-moderno y capitalista mundial. No obstante, la singularidad de la lucha en esta etapa de crisis profunda de dicho patrón de poder, es la emergencia de propuestas alternativas al capitalismo y a su narrativa dominante de “progreso-desarrollo”, propuestas que resuenan en diversos sectores de la población mundial, teniendo como horizonte la búsqueda de autonomía respecto a tal poder, a través de prácticas que significan una ruptura con los criterios de clasificación social, de control del trabajo y de producción de conocimientos.

Un elemento que es constitutivo de esta experiencia en relación a la producción y el consumo es la construcción de otras formas de relacionalidad en donde están presentes la solidaridad y la reciprocidad, la solidaridad con la búsqueda del bien común, mediante el respeto y cuidado de todo lo que habita en la Madre Tierra y la reciprocidad mediante el intercambio de trabajo y productos del trabajo, sin mediación del mercado capitalista y del dinero, modos de relación, material y simbólica, característicos de las sociedades de Abya Yala en la etapa histórica anterior a la Colonialidad del Poder (Marañón, 2014c).

Así, ha estado presente la necesidad de fortalecer lo que denominan lo “propio” como estrategia política, en donde la “economía propia” (Quijano Valencia, 2012) se inscribe en la tradición indígena, que no separa lo económico de los diversos espacios de vida, sino que se conciben de manera integral en la construcción de Planes de Vida, orientados a la apropiación de lo que consideran “lo nuestro” y de diversos intercambios relacionales, vitales y solidarios, en lugares reorganizados para la vida comunal, teniendo como consigna principal, la defensa del territorio, que incluye la defensa de la Madre Tierra y de sus formas propias de vida en busca de autonomía. Buscan articular la producción para el consumo, la conservación de la biodiversidad, la transmisión

y el fortalecimiento de los conocimientos, usos y costumbres (Quijano Valencia, 2012), donde el trabajo se articula a la armonía de la vida natural y social, a través de la asociación entre actividad y espiritualidad, a partir de otro sentido de la organización de la vida en sociedad. Todo esto, en tensión por los límites y contradicciones que enfrentan por su relación con el Estado y al encontrarse en un mundo dominado por el mercado mundial.

El proyecto propio de economía, basado en la reciprocidad y solidaridad que se practica en mingas, cambio de mano y relación con la naturaleza, se articula mediante la organización de los Cabildos para que lideren, impulsen y fiscalicen los proyectos económicos y la conservación de los recursos naturales; la especialización en mercadeo y consumo; la definición de lineamientos de la economía indígena, a través de actividades de diagnóstico, investigación, planes de desarrollo, compromiso de financiamiento del Gobierno (Vitonás, 2010: 139). Mediante estas acciones han logrado trascender del ámbito local al regional. Ya que a decir de Vitonás:

“La economía tradicional de los pueblos indígenas parte del concepto de integralidad que no admite tratar lo económico como una variable independiente pues está relacionado con los demás aspectos de su proyecto de vida (cultural, político, social). Este proceso ha llevado a proponer como principio básico de cualquier iniciativa económica partir de la afectación que ésta pueda hacer al medio ambiente, pero de igual forma que toda iniciativa ambiental no descarte dentro de sus proyecciones el beneficio económico para las comunidades.” (Vitonás, 2010; 139).

En consecuencia, el proyecto económico se define articulado a lo ambiental, tiene como antecedentes los esfuerzos por desarrollar procesos productivos en las tierras recuperadas y, en especial, la anexión al octavo punto del programa del CRIC, referido a fortalecer las organizaciones económicas comunitarias, asunto definido en el Sexto Congreso realizado en el municipio de Toribío en 1981; evento que puede concebirse como el acto fundamental del proyecto económico, “hoy denominado programa económico/ambiental.” (Quijano Valencia, 2012: 216).

El proyecto económico-ambiental tiene dos líneas de acción, la producción y el medio ambiente. La primera se refiere a la consolidación de un Fondo Rotatorio cuyo objetivo es la defensa, protección y fortalecimiento de las empresas comunitarias, tiendas comunitarias, cooperativas, parcelas productivas, impulso y fortalecimiento de los tules familiares y parcelas demostrativas; mientras que la segunda, se encarga de la defensa de los recursos naturales y mineros,

capacitación sobre el tema del medio ambiente, direccionamiento del plan ambiental indígena, capacitación sobre la normatividad que afecta el territorio y su entorno natural, proponer políticas para el ejercicio de la jurisdicción indígena en materia ambiental. (CRIC, 2007: 20).

Diversidad de saberes, prácticas comunitarias y formas de hacer lo económico

En la diversidad de saberes y prácticas comunitarias indígenas se identifican múltiples formas del saber y hacer lo económico, en donde las prácticas económicas se articulan a los diversos espacios de vida, mediante la autogestión, la propiedad-trabajo-producción-consumo colectivos, la reciprocidad, la solidaridad, la desmercantilización, el respeto y cuidado de la Madre Tierra. Todas estas prácticas orientadas a lograr la autonomía política, territorial y alimentaria para la reproducción ampliada de la vida. Estos procesos que se construyen “a partir del aprender haciendo y de sus mismas dificultades” (Vitonás, 2019: 105), avanzan y retroceden en medio de tensiones y contradicciones, en donde lo económico no se guía por la racionalidad instrumental capitalista depredadora, productivista y consumista, aunque sea parte de la realidad, dominada por el mercado, el Estado, la violencia, el despojo, como se planteó en el capítulo anterior, de lo que no pueden desprenderse totalmente, en tanto que, requieren resolver necesidades materiales controladas por ellos. No obstante, la diversidad de saberes y prácticas comunitarias que en lo cotidiano configuran un proceso de subjetivación política, evidencia los profundos contrastes, en las maneras de resolver sus necesidades.

Un ejemplo de estas maneras otras de resolver la vida, son las políticas económicas del pueblo nasa en el municipio de Toribío, que como señala Ezequiel Vitonás, no se pueden separar de los valores de respeto entre las personas, a la Madre Tierra y a los espíritus, valores que deben ser una fortaleza frente al modelo de concentración de riqueza y poder, que ha generado más pobreza. Entre los valores que destaca se encuentra “la minga como valor, como forma de compartir, como forma de vida en el espacio social”, ponen el ejemplo para resolver la necesidad de una casa, puesto que:

“la minga se crea para apoyar un objetivo en común, así que cada uno de los afiliados de la empresa lechera aportó un novillo, fueron 18 en total, los novillos se fueron para un objetivo en común, todos necesitábamos la casa, con quince días de plazo vendimos los novillos y pudimos comprar la casa, logramos el objetivo y el beneficio común. No es

quedarse en la vieja forma para hacer idolatría sino coger de eso y ver cómo sirve en la vida práctica, para resolver los problemas” (Vitonás, 2019: 108)

Se impulsa este “trabajo de ayuda” para que todos tengan lo que necesitan, por ejemplo, para tener una huerta. El trabajo de ayuda se concibe de manera diferente que el “cambio de mano”, puesto que en el cambio de mano las familias pequeñas, de cinco integrantes, le resuelven el trabajo a las familias grandes, pues se contabilizan los jornales que hay, mientras que en el trabajo de ayuda no se necesita capital, si no tienen para dar almuerzo, todos llevan y se hace el trabajo. Así mismo se hace “ahorro de ayuda”, se asocian y cada afiliado hace una aportación para apoyar a quien más lo necesitan, (Vitonás, 2019: 108), estas prácticas cotidianas trascienden la noción hegemónica de lo económico vinculado a la ganancia, a la reproducción de capital.

Otro ejemplo es el de “rotación de grupos comunitarios”, partiendo de que:

“los grupos contratistas son la gente más marginada. Existen grupos de 50, de 20, de 30, de 10, es organizado hasta para jornalear. Entonces dicen, somos 20 y se acuerda ir a jornalear, entonces acordamos que cada día de jornal le toca a una de las personas, y funciona así: yo de una vez –si me tocó a mí–, recibo el jornal de los 20, pero después ayudo al otro, así se van ayudando, y ahí dejan más reglas de unidad, a veces dejan reglas de porcentaje para ciertos fondos especiales, para necesidades del grupo.” (Vitonás, 2019: 108)

Otra práctica es el “trabajo en utilidad”, ya que las comunidades tienen potreros o pastizales, pero no tienen ganado, así que rentan el terreno. Hicieron un convenio con el Banco Agrario para que no les “pidan propiedad raíz, porque no tiene, pues su propiedad es colectiva, ni fiador porque casi nunca se consigue”. Además se requiere un equipo técnico que capacite a la gente y haga el acompañamiento en el proceso (Vitonás, 2019: 108-109).

En relación a las políticas económicas propias señalan: “la autonomía alimentaria, la asociativa, la comunitaria, la mixta y la organización territorial”, propuestas que resultan de los mandatos de los Congresos del CRIC (Vitonás, 2019: 109).

En lo que se refiere a la autonomía alimentaria plantean no depender de los agroquímicos, optar por la producción natural u orgánica, “recuperar toda la diversidad de las semillas propias, “esas semillas que nos daban la vida, que nos daban variedad de alimentación” con la ayuda de los

técnicos de la “Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria –UMATA– y los técnicos del Cabildo”. Todo esto orientado a “recuperar la diversidad alimentaria y abonos orgánicos”, se proponen buscar convenios con otras organizaciones sociales que tienen experiencia en abonos orgánicos, Señalan: “nos interesa toda esa parte para producir pero no comida para negocio, está más pensado en comida para la vida” (Vitonás, 2019: 110).

La proyección asociativa consiste en “promover todas las formas asociativas posibles”, lo asociativo intrafamiliar y extrafamiliar. En lo asociativo intrafamiliar se plantea que entre hermanos hagan proyectos productivos y se repartan los beneficios de la renta, para producir en invernadero, para la ganadería, para la cría de truchas, las siembras de café y de árboles frutales. Se hacen acuerdos para evitar los monocultivos que erosionan los territorios. En lo extrafamiliar se propone trabajar con otras familias, por ejemplo, señala Vitonás: “la ganadería asociativa, con el sistema de semiestabulación²⁹, las truchas también asociativas, estábamos produciendo ya 50 toneladas al mes, pero con la ola invernal ahora estamos en 10 toneladas mensuales. El propósito que tenemos es llegar a 200 toneladas mensuales” (Vitonás, 2019: 110). Con esta modalidad asociativa se proponen trabajar todos los proyectos agropecuarios que se puedan hacer dentro de la comunidad, con lo que tienen y, si es necesario, también hacen alianzas con otras organizaciones.

Están planeando incursionar en proyectos que les permitan resolver diversas necesidades, que hasta ahora están a cargo de grandes empresa, por ejemplo, de energía, “no haciendo los grandes embalses sino aprovechando la fuerza de gravedad en parte del río”, aprovechar el mármol para la producción de abono orgánico, proponer proyectos turísticos en los que los indígenas no sean sólo para tomarles fotos, señalan: “no queremos ser objetos de desarrollo de un modelo capitalista sino protagonistas de una economía horizontal” (Vitonás, 2019: 111)

Se establece que en “economía comunitaria los proyectos deben ser más grandes para que regulen lo familiar y lo asociativo, además se requiere riqueza para la redistribución”. De esos proyectos más grandes el 30 % de los ingresos se destina a fortalecer la cultura y el 70 % se utiliza

²⁹ Semiestabulación es un sistema que consiste en tener confinados los animales en ciertas horas y brindarles parte de la alimentación, el resto la obtienen de los potreros en los que se maneja un número determinado de animales por ha. Este sistema demanda menos cantidad de mano de obra que la estabulación completa, reduce el área de los forrajes de corte y el ganado sale a pastar a los potreros de pasto mejorado, divididos en apartados para implementar un sistema de rotación que permita su regeneración (Arronis, s/f: 2).

para contar con un fondo que ayude a equilibrar la situación de pobreza en la comunidad. Los proyectos mixtos se establecen mediante alianzas entre lo comunitario y lo asociativo extrafamiliar. Asimismo, se avanza en un “fondo rotatorio”, donde el Cabildo pone una parte de capital para la comunidad que se asocia y ahorra, conformando un “ahorro interno”, que permite otorgar créditos internos, en tanto que, se van conformando asociaciones mixta con capital público y capital asociativo, que se ponen a juicio de la comunidad en asamblea pública, para evitar los fraudes. Así se van conformando proyectos mixtos como la Tienda Asociativas y la Tienda Comunitarias Mixta” (Vitonás, 2019: 111).

Con estos proyectos se busca asociar todas la tiendas, particulares, familiares, asociativas y comunitarias para poder realizar compras al mayoreo, pensar en hacer su “propio centro de negocios comunitarios”. Se plantea replicar estos proyectos de Tiendas Asociativas en las ciudades, en donde pueden proveer quesos, lácteos, jugos, truchas, carne de res, frutas y hortalizas, en lugar de vender los productos a grandes acaparadores o centros comerciales, distribuirlos a través de estas tiendas, con la finalidad de que los productos sean accesibles para los más pobres.

Esto conlleva procesos de organización ya no sólo en las comunidades, sino con gente en las ciudades, permitiendo generar más trabajo, conscientes de que se requiere capacitación y el impulso y apoyo a proyectos, creando relaciones con otros sectores sociales, apostándole a “generar fuerza económica propia”, economía solidaria para no depender de las grandes empresas o de inversionistas extranjeros (Vitonás, 2019: 112), ya que como señalan: “la economía se hace en el territorio, se hace con las necesidades y el consumo que tiene la gente, la economía no es un tema artificial” (Vitonás, 2019: 113) .

Con estos ejemplos se evidencia que a partir de diversas acciones se van construyendo formas propias de economía en beneficio de la comunidad, que se sustenta en propiedad-trabajo-producción-consumo colectivos, distribución equitativa de la riqueza, evitar la erosión del territorio con los monocultivos, preservar las semillas, mantener la diversificación productiva de alimentos, haciendo alianzas con otros pueblos y sectores populares. Esto fortalece el sentido de comunidad en tanto que:

“...el sentido comunitario es lo predominante y transversal en la mayor parte de las formas de producción y de beneficio, pues la lógica contraprestacional y colaborativa está

presente en los tipos de trabajo de la economía familiar como en las iniciativas grupales, asociativas y cabildos... existe una valoración especial del trabajo como medio para el desenvolvimiento productivo y socio/cultural, donde la solidaridad se posiciona como eje y vector que define la contribución a la convivencia y armonía comunitaria, lo que en la lengua nasayuwe equivale a *kwe'sk fxi'zeni puutx ja'da thuutheni*; es decir, "saber que la vida de todos, la convivencia de todos, es el compartir con reciprocidad, porque hay una mutua dependencia" (Gómez 2006, citado por Quijano Valencia, 2012: 247).

Derivado de lo anterior, se puede señalar que las diversas formas de trabajo-producción-consumo colectivo se orientan desde un horizonte de sentido histórico alternativo, ya que permiten la restitución de relaciones de reciprocidad y de solidaridad, en donde los intercambios se dan sin mediación del mercado capitalista y del dinero. Con estas prácticas hay una concepción del trabajo que tiende a la descolonialidad (Marañón, 2014c: 212), les permite distanciarse de las relaciones de trabajo que conllevan dominación y explotación, puesto que, rompen con la idea de que el trabajo es salario, y de que el beneficio es individual. Además el beneficio no se reduce a lo monetario, material y el excedente, tampoco será de apropiación individual, sino que se orienta a la reproducción y fortalecimiento de la vida individual, familiar y comunitaria, en donde interviene la entrega de tiempo, esfuerzo, recursos, valores, afectos, con ello, se fortalece el sentido de compromiso político y organizativo con los demás, ya que como señala Jorge Santiago para el caso de los zapatistas en México, "...la comunidad va creciendo solidariamente en el sentido de que va encontrando que esto le da un cierto lugar en el mundo, le da un cierto lugar en la sociedad y también que le da un sentido histórico, y es precisamente desde esta precariedad de los pobres que generan esta conciencia de ser sujetos transformadores de sociedad y eso les basta" (Santiago, 2015, citado por Marañón, 2014c: 213).

Estas prácticas debilitan el valor simbólico de lo monetario, del dinero, del capital como fin último de la organización de la vida en sociedad. Puesto que, los intercambios no son sólo materiales, sino también de pensamientos, de afectos, de sentimientos, intercambios simbólicos, entre los humanos y con la tierra, de ahí la necesidad de escuchar, dialogar y entender los ritmos de la Madre Tierra, para la reproducción de la vida, en tanto que:

"se funda en la producción colectiva de significados –concretos– que organizan los procesos de trabajo y el usufructo de los productos del trabajo social; se abre entonces de forma inmediata, una dimensión política de lo social donde discurren las contradicciones y

tensiones propias de la actividad social, donde también se regula y contiene la violencia. Así, es posible la producción colectiva de significados para regular tanto la producción como los intercambios de los productos del trabajo social, a través de los dispositivos y códigos compartidos, heredados y actualizados por la propia trama comunitaria que se reproduce” (Gutiérrez y Salazar, 2015, citado por Almendra, 2017: 96).

Estas formas otras de entender y hacer lo económico se articulan a la cosmovisión nasa y a la relación que establecen con la tierra, a la que no ven como objeto, ni como proveedora de recursos, no se conciben como exterioridad, sino como parte de la Madre Tierra, derivado de esto, manifiestan:

“Para nosotros, la tierra es la madre y contra ella se comete un crimen del que vienen todos los males y miserias. Nuestra madre, la de todos los seres vivos, está sometida, según la ley que se impone, tiene dueños, es propiedad privada. Al someterla como propiedad para explotarla, le quitaron la libertad de engendrar vida y de proteger y enseñar el lugar, las relaciones y el tiempo de todo lo que vive. Le impiden producir alimentos, riqueza y bienestar para todos los pueblos y seres vivos. Los que se apropian de ella causan hambre, miseria y muerte que no deben ser. Le roban la sangre, la carne, los brazos, los hijos y la leche para establecer el poder de unos sobre la miseria de todos” (ACIN, 2005a).

Derivado de lo anterior, el espíritu comunitario que sustenta el *Wët wët fxi'zenxi* (Buen Vivir) es relevante tanto por el carácter filosófico que le adjudican los pueblos indígenas para guiar las acciones y su relación con la naturaleza, como por las prácticas colectivas que fortalecen de la vida en comunidad. (Almendra, 2017: 251). En donde se reconoce la necesidad de cuidar y proteger a la Madre Tierra para que siga dando los alimentos necesarios, y de participar en los diversos trabajos comunes para beneficio de todos. Así, aunque es necesario “generar condiciones económicas y materiales, estas quedan supeditadas al propósito de promover y defender la vida. La economía debe supeditarse a la vida y no al contrario” (Rozenal, 2014: 169)

El Buen Vivir nace de “una relación armónica y equilibrada entre los seres y la Madre Tierra.” Al respecto, se considera que el Buen Vivir es un concepto plural, por lo que es mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”, que surge especialmente de las comunidades indígenas, y se constituye como “una teleología, una búsqueda colectiva permanente, en el contexto

cambiante y pleno de contradicciones y exigencias internas y externas”, en tanto que dependen de las condiciones materiales, intelectuales y espirituales, que se articulan en la territorialidad (Almendra, 2017: 253-254).

Los Buenos Vivires también implican lograr una vida digna, que conlleva la diversificación de estrategia y de proyectos creativos para la producción de alimentos sanos, la recuperación de semillas ancestrales, el cuidado de los bienes comunes como el agua, la armonía de los espacios, la siembra de plantas medicinales, la conservación de los suelos, la restitución de la memoria histórica, de sus rituales y festividades, la recuperación de la diversidad de saberes ancestrales y prácticas comunitarias. Todo esto orientado a “permanecer, pervivir y disfrutar la vida plena” (Almendra, 2017: 255). Es así, que la disputa por la defensa y el respeto a la Madre Tierra se constituye en el núcleo central de la lucha, mediante la restitución de sus formas propias de vida, que conlleva la construcción de formas otras de relacionalidad, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad, teniendo como horizonte la autonomía territorial, política y alimentaria.

En síntesis, se identifican tres grandes pilares en la propuesta alternativa del CRIC, articulando la dimensión política y simbólica de la lucha indígena, que rompe con el proyecto de la modernidad-colonialidad capitalista:

1. Propiedad comunal, que refiere a diversas formas de trabajo-producción-consumo colectivo, rompe con la propiedad privada que legitima la competencia, la acumulación y la concentración de riqueza, en un reducido número de personas, generando crecientes desigualdades. Desde esta perspectiva, la propiedad comunal cuestiona la idea evolutiva que considera otras formas de organización como formas inferiores o atrasadas de organización social, calificadas como “precapitalistas” (Quijano Valencia, 2012: 240). Ya que la propiedad privada es uno de los pilares del capitalismo, establecido desde el pensamiento social dominante, como forma superior de organización de la vida en sociedad, que ha propiciado el individualismo al extremo, característico de la fase actual del capitalismo global.
2. Defensa de la Madre Tierra, rompe con la separación sujeto/objeto, no considera a la naturaleza como “recurso”, fuente de riqueza, sino como “fuente de la vida humana, natural y espiritual” (Quijano Valencia, 2012: 240). Tampoco separa pasado, presente y futuro de manera tajante, conciben el curso de la vida y su continuidad de manera cíclica. Esto demanda

una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza. Así el ser humano no se concibe como exterioridad, no se separa de la naturaleza. En tanto que, su historia no se narra sobre un eje temporal, sino espacial. Así el territorio, más que unidad geográfica constituye una relación recíproca (Archila, 2009). Esta concepción de vida rompe con el antropocentrismo, otro de los pilares de la modernidad que legitimó el dominio y sobreexplotación de la naturaleza, poniendo en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta.

3. Concepción integral de la vida, rompe con la separación de los diversos ámbitos de la vida social, que conllevó la separación de las disciplinas (economía, política, sociología, antropología), reservando la política y las relaciones de poder en manos del Estado, separadas de la sociedad, lo que plantea un fuerte cuestionamiento a la legitimidad del Estado y su forma de ejercer el poder, en favor de élites económicas y políticas. Este planteamiento recupera el debate sobre las cuestiones del poder, que había estado ausente del debate político en los últimos años. En lo económico, cuestiona la separación que propició reemplazar las relaciones de reciprocidad y solidaridad, por el intercambio mercantil y la producción orientada a la acumulación y la distribución destinada a satisfacer las necesidades de otros, en función de la oferta y la demanda de los intereses privados o colectivos. Además, cuestiona a la ciencia como única generadora de conocimiento, que asociada a la tecnología se erige como condición necesaria para generar progreso económico y bienestar social. Mientras que con la concepción integral de la vida se busca restaurar la armonía entre “la vida humana, natural y espiritual” (Quijano Valencia, 2012).

Con el Proyecto Económico se busca construir una alternativa desde lo local al modelo económico global hegemónico, cuya esencia es la explotación irracional de las personas y de la naturaleza para concentrar riqueza en pocas manos. Se establece que “hoy es clara la urgencia de buscar alternativas a un modelo que si no se frena seguirá destruyendo nuestra Madre Tierra y seguirá poniendo en peligro a todos los seres vivos que somos sus hijos.” (Vitonás, 2010; 140-141). Esta construcción de propuestas alternativas se sustenta en la recuperación de tierras, la restitución de la territorialidad y las formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y la comunidad, sobre la base del control de territorios específicos, teniendo a favor un poder político legítimo mediante la construcción de la autoridad colectiva de los cabildos, y una subjetividad emergente que impulsa esta manera del quehacer económico que no se separa de los demás ámbitos de la existencia social y que va más allá de los intereses individuales y económicos,

distanciándose de la narrativa y prácticas del Progreso-Desarrollo y de la modernidad-colonialidad capitalista.

3.2 Hacia la descolonialidad del consumo alimentario en el Cauca, Colombia. Logros y contradicciones

Históricamente los dominadores buscaron imponer sus prácticas, sus gustos, sus sistemas de producción y consumo de alimentos, desdeñando el conocimiento que tenían los indígenas sobre la naturaleza, a quienes señalaron como sociedades atrasadas, tradicionales, pre-modernas, pre-capitalistas, “deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido re-existir y mantenerse a través de los tiempos” (Albán, 2015: 21)³⁰. Ya que, tanto los pueblos indígenas como los africanos esclavizados, no sólo han resistido históricamente al poder dominante, sino que como señala Albán:

“desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido. Tanto en el pasado como en el presente, estos pueblos y comunidades mantienen y desarrollan esas formas de producción de existencia cotidianamente; a este acto le he denominado re-existencia” (Albán, 2015: 21).

En tanto que la propia condición de encontrarse al margen de esa geopolítica del conocimiento, les ha permitido mantener y recrear sus conocimientos, mediante estrategias y prácticas de interpelación para enfrentar la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos. Así, las condiciones de desigualdad en que “re-existen” estas comunidades, conlleva que las epistemes otras y sus productores entren en “diálogo y confrontación con el poder” (Albán, 2015: 29), lo que genera tensiones y contradicciones dentro de las propias comunidades. En este sentido es importante recuperar lo que plantea Albán cuando señala que, la comida adquirió dos significados: “la *dimensión política*, es decir, el escenario de disputa por la existencia, y la

³⁰ Para el análisis de diversos aspectos vinculados a la colonialidad del consumo alimentario, se toma el caso concreto del estudio de Albán (2015) en comunidades afrodescendientes en el Patía y Chota-Mira, Colombia.

dimensión simbólica, en donde los alimentos más allá de ser utilizados para la manutención” (Albán, 2015: 25), configuran un universo de creencias, prácticas y usos en diversos espacios de la vida cotidiana, que pueden conformar aspectos subversivos y descolonizadores. Ya que:

“la producción del conocimiento es un hecho político, cargado de intereses e intencionalidades y ubicado geográficamente. El conocimiento es localmente producido, tiene una historia que lo determina y unas condiciones sociales que lo producen, lo que implica reconocer tanto su concreción como su ubicación” (Albán, 2015: 29)

Así, el conocimiento situado constituye una dimensión política disruptiva, en donde la defensa del territorio vinculada a la recuperación de la autonomía alimentaria conlleva la restitución de múltiples prácticas culturales, económicas y ecológicas, mediante la construcción de formas alternativas de relacionamiento y la emergencia de una diversidad de saberes relegados y subalternizados, que buscan alejarse de la modernidad-colonialidad capitalista, para mostrar la riqueza cultural, los saberes ancestrales, las formas alternativas de producción, compartición y consumo de alimentos, que les han permitido mantener la vida comunitaria y los significados que la comida ha tenido en los procesos orientados a la descolonialidad del poder.

La construcción de formas alternativas de reproducción de la vida. Estrategias para resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario

El eje análisis para abordar los procesos de lucha de los pueblos indígenas en el Cauca, principalmente los nasa, misak y yanakona es la descolonialidad del consumo alimentario que conlleva lograr y/o fortalecer su autonomía³¹. Este análisis es resultado del trabajo de investigación llevado a cabo en los meses de septiembre y octubre de 2018 en la región del Cauca, Colombia. Se propuso centrar la observación, los diálogos y las entrevistas, en torno al tema del

³¹ Aunque la autonomía es un concepto de múltiples significados (Thwaites, 2004), para efectos de este trabajo se entiende la autonomía (material y simbólica), como un proceso de disputa orientado a lograr la autodeterminación de los pueblos para imaginar, diseñar y andar su destino. En este proceso se inscribe la descolonialidad del consumo alimentario como uno de los pilares que sustentan la lucha contra la dominación y la explotación. Esto a partir de la restitución de sus formas propias de vida, derivadas de su sabiduría ancestral, su cosmovisión, su manera de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, desde un horizonte de sentido histórico alterno, al que nos ha impuesto la modernidad-colonialidad capitalista. “La autonomía, equivalente a la facultad de decidir sin condicionamientos externos de ningún tipo, es un territorio a conquistar más que una cualidad natural a dejar fluir. Se gana en el proceso de lucha y en el debate ideológico que le otorga sentido” (Thwaites, 2004: 55)

consumo alimentario como práctica social, cultural y política, fuertemente vinculada a procesos histórico-territoriales de lucha, por resistir y revertir la dominación y la explotación restituyendo sus formas propias de vida. Procesos orientados a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria. Esto implica una mirada amplia sobre los diversos espacios de vida que se disputan en la región del Cauca, y que desde las comunidades indígenas se orientan, en diversos grados e intensidades, a la descolonialidad del poder.

Partiendo de que el alimento se ha utilizado históricamente como instrumento de dominación, mediante prácticas de diferenciación social, la pregunta que guía el análisis es la siguiente:

¿Qué, para qué y cómo se producen y comparten los alimentos en las comunidades indígenas del Cauca? Buscando identificar cómo se articula la producción, provisión, preparación y compartición de los alimentos, como proceso social, cultural y político, vinculado a diversas estrategias de resistencia y búsqueda de autonomía territorial, política y alimentaria, en su lucha contra la colonialidad del poder en los diversos espacios de vida.

Así, estos procesos de disputa por revertir la colonialidad del poder, aunque para fines de esta investigación se centran en el consumo alimentario, atraviesan todos los espacios de vida, que van desde la recuperación de sus territorios, hasta alcanzar la autonomía alimentaria, con todo lo que la palabra autonomía implica en la disputa por restituir “lo propio” en los diversos espacios de vida.

A partir de lo anterior, se buscaron pistas para comprender la disputa en los diversos espacios de vida y en diferentes escalas, desde la disputa política hasta la vida familiar, que se orientan a la restitución y fortalecimiento de sus formas propias de vida (costumbres, tradiciones, cultura), que articulan el trabajo con la tierra, la sabiduría ancestral, la educación, salud, espiritualidad, gobierno y justicia propias. Retomando los principios básicos que orientan la lucha indígena en el Cauca: “Unidad, tierra, cultura y autonomía”, establecidos por CRIC desde su fundación.

La lucha contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario no está exenta de tensiones y contradicciones, que generan tanto disputas externas como internas, lo que hace mucho más complejo el contexto, demandando una reflexión y análisis cuidadoso de los procesos que se van construyendo y su articulación en los diversos espacios de vida.

La disputa de y entre pueblos indígenas en el Cauca, permite identificar la diversidad de estrategias y tácticas³² que emprenden para resistir y revertir la Colonialidad del poder, orientadas a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria, que precisa de: 1) la recuperación de la tierra, 2) la restitución del territorio y de sus formas propias de vida y 3) la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y la comunidad.

Recuperación de la tierra. Autonomía territorial

Abordar el tema del territorio es importante para la comprensión de los procesos de producción económica y reproducción social de las comunidades campesinas “negras” e indígenas, ya que, a diferencia de la lógica capitalista que ve al territorio como un contenedor de “recursos”, mano de obra barata y de consumidores, para la mayoría de estas comunidades el territorio es una construcción social, “un espacio humanizado, dotado de significado” (Corredor, 2014: 55). Puesto que, a través de las interacciones entre individuos, con los bienes naturales y con la tierra, se construye, se articula, se forma parte del espacio, y se configura la territorialidad, donde lo económico es sólo un ámbito de las relaciones sociales en las que intervienen tanto decisiones racionales como emocionales y afectivas, de apego a la comunidad y a la tierra. Así el territorio se constituye como un espacio simbólico de identidad y pertenencia, en donde se inscriben la memoria histórica, las experiencias de vida y sus perspectivas a futuro, lo que sitúa a las comunidades en una historia y materialidad concreta, situada.

Partimos de entender el territorio como un espacio complejo, en el sentido que lo planteaba Lefebvre, que articula el espacio (físico, mental y social), se materializa en un lugar, se constituye como resultado de un proceso histórico-social, es decir, es “un producto social, resultado de las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero a su vez es parte de ellas. Es soporte, pero también es campo de acción. No hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales” (Martínez, 2013: 14). Se considera como un factor constitutivo y constituyente, “un procedimiento y un instrumento, un medio y una mediación” (Martínez, 2013:

³² Juliana Flórez señala, siguiendo a Michel Certau (1984), que las tácticas “se despliegan en un espacio donde los límites identitarios se superponen entre sí (frente a los compañeros y compañeras del movimiento), a diferencia de las estrategias que se desarrollan frente a otros con los cuales sí se pueden distinguir claramente los límites identitarios (los adversarios del movimiento)” (Flórez, 2010: 20).

30-31), del proceso de construcción histórica, de sus dinámicas cambiantes. Se refiere al espacio vivido en estrecha correlación con la práctica social, en donde se materializa lo social y lo subjetivo, un instrumento político y a la vez ideológico y de conocimiento, vinculado a la producción económica y a la reproducción social, en donde se manifiestan tanto contradicciones como conflictos.

En consecuencia, el territorio es un espacio de poder, por la gestión y control de sus “recursos” y sus productos, donde se articula una malla de relaciones en las que intervienen las comunidades, el Estado, grupos armados, empresas nacionales y corporaciones trasnacionales, con intereses diversos, muchas veces ajenos a los de las comunidades, ya que dentro de éstas, las acciones e intereses de sus miembros tampoco son un todo coherente e integrado, lo que genera tensiones, contradicciones, avances y retrocesos en la lucha por defender sus territorios y restituir la territorialidad. Así mismo, el territorio es un espacio dinámico que experimenta mutaciones y nuevas formas de organización, a partir de esa malla de relaciones que interviene en su configuración. Esto conlleva una complejidad de procesos de reorganización y transformación del territorio.

Así, el proceso de territorialización se concibe: “como el proceso de dominio (político-económico) y de apropiación (simbólico-cultural) del espacio, en un complejo y variado ejercicio de poder(es)” (Haesbaert, 2011: II). En el caso de las comunidades indígenas la restitución de la territorialidad demanda el control del territorio, el cuidado y respeto de la Madre Tierra y de las comunidades. Esto conlleva la recuperación de sus formas propias de vida, en donde la relación con la tierra no es de exterioridad, sino como parte de una totalidad en donde se articulan los diversos espacios de vida.

En la configuración del territorio inciden políticas territoriales y cambios estructurales, derivados de relaciones de poder, regulaciones sobre “recursos naturales”, el impulso a la inversión extranjera, en donde la acción del Estado Nacional y de gobiernos locales privilegia principalmente al sector privado, abriendo amplias regiones al mercado global, y a la valorización financiera, ya que en nombre del progreso-desarrollo se expande la racionalidad capitalista en la producción agrícola local que era de pequeña y mediana escala, reorientando la producción agropecuaria hacia los mercados externos, subordinando los intereses de los productores a los del capital

transnacional. Con este proceso se profundizan las desigualdades económicas, sociales y territoriales, y se devastan grandes extensiones de tierra.

No obstante, diversas organizaciones y movimientos sociales luchan contra los procesos de desterritorialización, despojo de sus territorios y/o modificación de sus dinámicas sociales, desplazamientos y expulsiones del territorio. En tanto que la disputa se centra en reconstruirlos, recuperando los perdidos o generando nuevos, ya que como señala Haesbaert: “cada uno de nosotros necesita, como “recurso” básico, territorializarse [...] en un sentido múltiple y relacional, inserto en la diversidad y en la dinámica temporal del mundo (Haesbaert, *Ibid.*), lo que conlleva experiencias de “multiterritorialización”, que refiere a la posibilidad de tener la vivencia de diferentes territorios al mismo tiempo, mediante la construcción y/o reconstrucción constante, de territorios, en busca de protección, bienestar, pertenencia, identidad y solidaridad.

A decir de Haesbaert, existen por lo menos dos interpretaciones de lo que se percibe como desterritorialización: “una, a partir de los grupos hegemónicos, efectivamente ‘globalizados’”, que se vincula a la fragilidad creciente de las fronteras, específicamente de las estatales ajeno a la emergencia de la diversidad de experiencias y reconstrucciones del espacio, no sólo en las periferias del planeta, sino en la propias metrópolis centrales; “otra, a partir de los grupos subordinados o precariamente incluidos en la dinámica globalizadora”, vinculada a la vida material bajo condiciones de exclusión socioespacial (Haesbaert, 2011: 20 y 29). Este concepto de desterritorialización también se resignifica para articular luchas ubicadas en lugares dispersos y se construyen procesos de reterritorialización como se muestra más adelante.

En Colombia y específicamente, en la región del Cauca, hay procesos de reordenamiento territorial y organización espacial en el que inciden de manera importante los grandes proyectos extractivistas y los agronegocios para la reproducción de capital, procesos a los que se contraponen las luchas de las comunidades indígenas por recuperar sus territorios y expandir los resguardos para la reproducción ampliada de la vida. En este sentido, como señala Escobar (2012: 181) “[e]s innegable que el capitalismo opera en las diferentes escalas, que está siempre presente en la producción del lugar...y hay probablemente tantas variedades de esta incorporación como lugares”, no obstante pese al esfuerzo del capital por normalizar sus condiciones de operación, éste será transformado por los lugares. Esto es, que no hay una total determinación del capital en los lugares. En tanto que, para los pueblos indígenas del Cauca el territorio se concibe como

espacios para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. “Es un espacio multidimensional para la creación y la recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades”, puesto que, el territorio “articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político de los movimientos sociales. La lucha por el territorio es entonces una lucha cultural por la autonomía y la propia determinación” (Escobar, 2012: 186). Así el territorio no es una mera delimitación físico-espacial sino un proceso social dinámico y cambiante, resultado de múltiples interacciones en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes externos, sistemas ecológicos y formas de apropiación simbólica y de configuración del bienestar y la seguridad. Esto conlleva que las luchas del movimiento indígena en el Cauca hagan énfasis en el territorio y el lugar como cuestiones claves y definitorias, “sin limitarse y circunscribirse al lugar desconectado, autocontenido, hiperlocalizado, cerrado y fijo.” (Quijano Valencia, 2012: 205-206).

A decir de Vitonás (2010), en 1970 más de 120 mil hectáreas del territorio caucano estaban en manos de pocas familias, que hacían su explotación a través de las haciendas, con mayor énfasis en la ganadería, que tenía asegurado el mercado en leche y carne. Estas haciendas impulsaban la monoproducción en praderas para pastoreo de ganado o cultivos como la caña, mediante un desarrollo industrial incentivado por el uso de semillas mejoradas, maquinaria, fertilizantes, plaguicidas. Con ello ocasionaban desequilibrios en los recursos naturales, estrechando las parcelas y aumentando la amenaza de extinción de los conocimientos de los pueblos originarios. El Programa Económico del CRIC retomó la comercialización a través de una Central Cooperativa, que ha permitido la recuperación de los circuitos de mercadeo indígena y la revaloración de la producción propia. Desarrollan también actividades de artesanía, “sin olvidar las diferentes formas que han usado las comunidades indígenas para relacionarse con la economía de mercado” (Vitonás, 2010; 138 – 139).

Desde 1971 las reivindicaciones del movimiento indígena, encabezado por el CRIC, se vinculan a la idea de recuperar lo que les pertenecía, los resguardos indígenas, territorios en los que se restituye la propiedad colectiva y el trabajo comunitario. Así, la toma de fincas para vivir y cultivar la tierra se diferencia de otras “invasiones” bajo el argumento de que ocupar propiedades que anteriormente fueron tierras pertenecientes a los resguardos y despojadas, constituyen procesos de “recuperación” (González, 2016: 119). Esto fortalece su lucha frente al Estado y la sociedad

colombiana y se constituye como una afrenta a la propiedad privada de la tierra y al individualismo en el trabajo y en las formas de reproducción de la vida.

Los resguardos se constituyen como unidades productivas que les permiten obtener el sustento alimentario mediante la siembra de productos de pancoger, que se destinan a satisfacer las necesidades alimenticias y medicinales de las comunidades, estos cultivos pueden estar alrededor de las casas o en parcelas (Osorio, 2018: 36), no obedecen necesariamente a la lógica productiva para la comercialización y la reproducción de capital, sino para la reproducción de la vida.

A decir de los indígenas, la pérdida de las mejores tierras sigue siendo una de las dificultades más apremiantes, a los indígenas se les ha confinado en las cordilleras y laderas de las montañas, a alturas de hasta 4000 metros sobre el nivel del mar. Al respecto señala Ezequiel Vitonás, comunero indígena, dirigente nasa y alcalde del municipio de Toribío, que en el norte del Cauca para la ACIN se han destinado 193,370 hectáreas para 110,000 habitantes, en una zona que la mayor parte del territorio tiene una topografía de vocación forestal (70%), así que sólo en el 30% se pueden desarrollar actividades agropecuarias, sólo 10,000 hectáreas están en tierras planas, que han sido recuperadas, lo que ha generado más de 600 personas asesinadas, con esto se ha llevado a cabo una “reforma agraria realizada por la vía de hecho” (Vitonás, 2019: 107)

Para las comunidades indígenas del Cauca los desplazamientos conllevan eliminar muchos elementos identitarios, “no es solo desprender del lugar de origen de manera física, también hay una desterritorialización cultural con sus familias, los espíritus de la naturaleza y sus comuneros” (CNMH y ATICGM, 2015: 44), de sus costumbres y formas de producción y consumo de alimentos. Por ello, los procesos de recuperación de tierra por parte de los indígenas, de alguna manera van dando las pautas para la construcción de una relativa autonomía, tanto territorial como de producción y consumo alimentario, en la medida en que las prácticas desarrolladas en estos espacios no corresponden a los patrones establecidos por el proyecto hegemónico, orientado a la reproducción de capital, sino que en estos territorios las comunidades buscan definir y decidir, como se organiza y dispone del territorio y sus bienes naturales, así como sobre sus sistemas productivos, determinando lo que se produce y consume, esto orientado, principalmente a la reproducción ampliada de la vida, mediante la restitución de sus formas propias de vida, de su cultura.

La fuerza subversiva y emancipadora de la memoria y la lucha histórica impulsa a las comunidades indígenas a emerger como propuesta alternativa para resistir y revertir la dominación, la explotación y la exclusión. En este sentido cabe señalar que:

“La cultura es una respuesta creadora frente a la realidad y a la vida, por ello es un instrumento imprescindible para su transformación. No podríamos entender dónde está esa fuerza que afirma a los pueblos indios y negros en la lucha por la defensa de su identidad por más de 500 años de dominación. Los pueblos indios y negros han venido resistiendo desde hace siglos desde su cultura, y desde ella hoy surgen para dejar de ser pueblos clandestinos y construirse como pueblos con destino” (Guerrero, 2002: 90).

La cultura entendida como un proceso, una construcción social, históricamente situada, de lucha de sentido por la vida, “una forma de ser y hacer mediante la cual un pueblo construye los significantes, significaciones y sentidos de una forma de identidad propia, que lo distingue y diferencia de otros.” (Guerrero, 2002: 86). Así la cultura se configura “como constructora de nuevos sentidos de alteridad”, ya que “hace posible el encuentro entre los seres humanos a través de los símbolos de identidad y la memoria colectiva que han sido socialmente construidos” (Guerrero, 2002: 91)

La restitución de los territorios ancestrales en el Cauca se sustenta en recuperar la memoria histórica (caminar la palabra) sobre el despojo y la organización comunitaria para la lucha, una de las acciones del movimiento indígena ha sido la recuperación histórica de los territorios que conformaban sus resguardos, lo que demanda hacer recorridos por el departamento. “El objetivo de transitar por el territorio es recordar la manera en que la lucha se inscribe en la geografía y la memoria” (González, 2016: 177). En los puntos más importantes de cada lugar se hace un ritual por medio de la cual buscan disminuir la violencia y se recuerda a las personas que han sido asesinadas en el sitio, esta ceremonia es importante en términos simbólicos y es una práctica fundamental en la recuperación de la “la cultura propia”, en tanto que:

“Para los indígenas nasa el universo está constituido por dos fuerzas que influyen en la vida social y material de los hombres, así como del resto de los seres de la naturaleza. La armonía y bienestar personal y comunitario es el resultado del equilibrio entre estas dos fuerzas. La desarmonía en dichas energías es producto de las acciones de los hombres que desobedecen las normas de convivencia. Este fenómeno, que es concebido como el

predominio de alguna de estas fuerzas sobre la otra, produce “sucio”, el cual se acumula en el territorio afectando a quienes viven en él y produciendo enfermedades, conflictos y desgracias” (González, 2016: 178).

El asesinato es uno de los factores que mayor “sucio” producen, ya que “desarmoniza las fuerzas, una de las cuales es fría mientras que la otra es caliente”. El territorio nasa se ha calentado debido a que se han producido numerosas muertes violentas, por ello es necesario “refrescarlo” para regresar el equilibrio a las comunidades. Las ceremonias realizadas en cada lugar donde ha sido asesinado un comunero indígena buscan refrescar el lugar por medio de la aplicación de un remedio, conocido como “fresco”, que es preparado con hierbas que poseen propiedades frías. Así, además de Caminar la palabra, recuperando la memoria sobre los muertos del movimiento indígena, también buscan armonizar el territorio, utilizando la medicina tradicional para que la suciedad producida por la violencia no afecte la vida de quienes habitan el territorio. Para los nasa y diversos pueblos indígenas, estas prácticas responden a la manera en que conciben el mundo, en donde todo tiene vida: los animales, las plantas, las montañas, ríos, lagunas, los minerales, son seres con los que se comparte el territorio (González, 2016: 178-179). Así la convivencia armónica requiere del cuidado y protección a todo lo que habita en la Madre tierra.

En este sentido, en el norte del Cauca el movimiento indígena busca también estrategias de pacificación del territorio, impulsan en 2012 lo que denominan como la marcha del “Caminar de la palabra”, una de las acciones colectivas que se dirige “no solamente a demandar el fin del conflicto armado sino a construir activamente caminos para acabarlo” (González, 2016: 227). El término “El Caminar de la Palabra”, “fue utilizado por primera vez en el marco de la Minga del 2005 cuando el Estado reprimió a los indígenas después de que éstos recuperaran varias haciendas con el propósito de “liberar a la Madre Tierra”, este tipo de movilizaciones conjuga elementos simbólicos importantes para los nasa con formas modernas de acción política propias de las organizaciones indígenas contemporáneas, implica articular el discurso a las prácticas “combinar el decir con el hacer: cuando se llama a que la palabra camine se pretende conjugar la palabra con la acción, la reflexión con la actuación” (González, 2016: 228). Como señala Vilma Almendra “palabrandar” refiere a “ponerle palabra al camino y caminar esa palabra: tener para ser palabrandando y no ser para tener mercantilizando” (Almendra, 2017: 52). Este proceso conlleva reflexionar colectivamente sobre las propias contradicciones para ir construyendo su palabra y su camino, desprenderse del imaginario que los ha colocado “como sumisos, subalternos y

colonizados” (Almendra, 2017:128), para dejar de reproducir las imágenes y el lenguaje de la dominación.

Desde esta perspectiva, el significado que se otorga a la producción y consumo alimentario es fundamental en el proceso de consolidación de las propuestas alternativas que van construyendo las comunidades indígenas, puesto que, permiten el surgimiento de prácticas autónomas de producción, intercambio, compartición y consumo de comida, constituyéndose como un referente de diferenciación sociocultural, mediante su cosmogonía, de reafirmación territorial y de confrontación al proyecto hegemónico. En tanto que, la producción y consumo de comida es una construcción social, histórica y situada, en un espacio-tiempo específico, que se ha constituido como un proceso de ejercicio de poder, de lucha y de creación, que genera tensiones y contradicciones, no sólo entre las comunidades indígenas y el proyecto hegemónico, que da sentido a la organización de la vida en sociedad, sino entre las propias comunidades y pueblos indígenas y al interior de los mismos.

Esto conlleva diversas estrategias para recuperar la tierra y ampliar los resguardos: 1) la adquisición de tierras, mediante compra directa y/o a partir de negociaciones con el Estado; 2) la recuperación del control de sus territorios y, 3) la recuperación de tierra por la “vía de hechos”.

La estrategia de adquisición de tierras mediante compra directa de propiedades privadas, y/o negociación con el Estado, es un proceso complejo que puede durar varios años, ya que se requiere de la disposición de recursos económicos generados por la propia comunidad o destinados por parte del Estado a través de los cabildos, para este fin. Esto conlleva amplias y complejas discusiones dentro de las comunidades y con el Estado, que pueden generar tanto compromisos clientelares como tensiones y rupturas en las relaciones internas y externas.

La estrategia de recuperación del control de sus territorios y de sus dinámicas productivas, sociales y culturales, refiere principalmente a la expulsión de grupos armados (militares, paramilitares, grupos delincuenciales y guerrillas), que se habían adueñado de los territorios imponiendo dinámicas productivas y sociales ajenas a los intereses de las comunidades, lo que conlleva además de negociaciones, el enfrentamiento directo con estos grupos. Esto puede derivar en la desestructuración de las dinámicas sociales de las comunidades y/o en la recuperación del control de los territorios, que en ambos casos deja como factura un clima de terror y muerte, que lleva muchos años subsanar. Es el caso de lo ocurrido en las comunidades de los pueblos yanakona de

Guachicono y Río Blanco que, por encontrarse en regiones altas del macizo colombiano, tiene un clima apto para el cultivo de amapola, que se generalizó desde finales de la década de 1990, sustituyendo el cultivo de alimentos, esto conllevó la pérdida de control del territorio, además de la llegada de diversas personas ajenas a la comunidad (inversionistas, productores, traficantes, grupos armados, entre otros). En este proceso las comunidades fueron sometidas a la dinámica de producción, distribución y servicios para el cultivo de productos agrícolas para uso ilícito, la propagación de la prostitución, el narcotráfico, el consumo de alcohol y, en general a un clima de terror que derivó en asesinatos, suicidios, abusos, amenazas y desplazamientos forzados. Esta situación obligó a la comunidad a organizarse para expulsar a estos grupos y prohibir tanto el uso de armas como el consumo de alcohol, con la finalidad de regresar la paz en sus comunidades, reestablecer la producción de alimentos, el control sobre sus territorios y el restablecimiento de sus formas propias de vida. Un proceso que, a decir de sus habitantes, duró más de diez años, pero que finalmente lograron erradicar gran parte de las prácticas que los tenían sometidos.

En tanto que la recuperación de tierra por la “vía de hechos”, conlleva la ocupación de facto, de fincas y tierras, que les pertenecían desde la época colonial y que a lo largo del tiempo han quedado en manos de grandes terratenientes. Es evidente que esta estrategia es el último recurso que tienen los indígenas, para recuperar la tierra, cuando las instancias anteriores se han agotado y se incrementa la presión por ampliar los resguardos, que son la base de su reproducción material y simbólica. Esto intensifica la lucha y fortalece el sentido de comunidad, en tanto que, “[l]a recuperación, como acción colectiva, implica una estrategia y una organización social que se caracteriza porque los líderes no aparecen, sino el colectivo. Esta forma de acción permite salvaguardar la integridad física de los dirigentes durante la toma de las haciendas” (Castillo, 2007: 115). La “vía de hechos” tiene sustento en la convicción de que no están invadiendo sino recuperando lo que les pertenece, esto deriva de la idea de que los indígenas son los descendientes de los primeros pobladores, que tienen un ancestro común y que su identidad se debe a que pertenecen a una comunidad de origen y de destino. En 1974, a tres años de la creación del CRIC “los indígenas habían recuperado 10,000 hectáreas de tierra y habían afectado al terraje, que empieza a desaparecer de las regiones donde era una práctica usual, de 1970 a 1980 los indígenas recuperaron 13,037.7 hectáreas de tierra en el departamento del Cauca” (Castillo, 2007: 116)

Una experiencia emblemática de recuperación de una hacienda se presentó en el municipio de Silvia en 1980, donde el pueblo misak entró a recuperar la Hacienda Las Mercedes, dedicada a la ganadería de lidia, cuyo trabajo estaba a cargo de terrazgueros, que durante la semana trabajaban gran parte de los días en la hacienda y otra parte en la siembra de pequeños cultivos de subsistencia, por lo que hombres y mujeres deciden recuperar la tierra, con el apoyo del gobernador misak Taita Segundo Tunubalá, desafiando los tres poderes que controlaban las tierras de los indígenas en Silvia: los conservadores, los liberales y la iglesia bajo el lema **“recuperar la Tierra para recuperarlo todo”** (CNMH y ATICGM, 2015: 7, énfasis en el original). En este hecho histórico, como en otros, el papel de las mujeres ha sido fundamental, ya que son las encargadas de alimentar a las personas que participan en las recuperaciones, resistiendo el frío por varios días hasta lograr el reconocimiento por parte del gobierno nacional, de los misak como legítimos dueños. En 1982 bajo la gobernación del Taita Abelino Dagua y sus alcaldes Zonales lograron que el Presidente Belisario Betancur visitara el resguardo ahora de Guambia y reconociera que los cabildos eran autoridades y las tierras eran de los “guambianos”, estableciendo un diálogo de “Autoridad a Autoridad” (CNMH y ATICGM, 2015: 7).

En la recuperación de tierras mediante la toma de haciendas es relevante el papel del cabildo que acompaña el proceso, político y simbólico fortaleciendo la identidad indígena y el sentido de comunidad. A diferencia de las haciendas invadidas por la ANUC, que en muchos casos son tituladas por el INCORA, en donde la acción colectiva campesina inicia con un sujeto social, campesino arrendatario, desposeído y concluye con un productor privado, propietario individual de tierra, en contraste con las tierras recuperadas que se entregan a los cabildos, como propiedad comunal y éste se encarga de distribuirlas según las necesidades de cada familia (Castillo: 2007: 120).

La recuperación por la “vía de hechos” es un proceso dinámico, intenso que continúa, una experiencia importante es la del pueblo nasa mediante el Proceso de Liberación de la Madre Tierra que se presenta al final de este apartado.

Asimismo, el espacio que se construye con las tomas en la Carretera Panamericana por diferentes movimientos sociales en el Cauca “ha creado un nuevo “<<Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación>>” es el caso de La María, Piendamó, un resguardo guambiano que, en la práctica, permite la construcción política y simbólica de “múltiples alianzas transculturales sobre la base de

reivindicaciones culturalmente específicas articuladas dentro de una mirada regional y global” (Rappaport, 2004a: 16). El CRIC había estado planeando la creación de un territorio estratégico para la reflexión, no sólo sobre las negociaciones con el Estado sino sobre diversas problemáticas internas y con otras comunidades, en estos procesos “[e]l bloqueo y la marcha se transformaron en una práctica de presión al Estado como mecanismo de negociación”. Esta propuesta articula la dimensión política y simbólica de la lucha, en tanto que, se planteó que “[e]ste territorio tendría, por un lado, que pertenecer a las nuevas recuperaciones y, por el otro, ser un territorio de intersección con los trazados territoriales del Estado colombiano”, se pensó en el territorio de La María, un resguardo guambiano recuperado en 1983, situado sobre la vía Panamericana, entre Popayán y Cali, en donde en 1999 se realizó un bloqueo que duró 21 días y se hizo “la declaratoria de emergencia social, económica y cultural de los pueblos indígenas del Cauca”, logrando que el Estado Nacional expidiera el Decreto 982 de 1999. Con este decreto se “crea una Comisión para el desarrollo integral de la política indígena y adopta nuevas medidas para obtener los recursos necesarios y se dictan otras disposiciones”. El último día del bloqueo, se declaró La María-Piendamó como “Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación”. De esta manera el Cauca volvió a aparecer como protagonista en la política nacional a través de sus movimientos sociales” (Espinosa, 2004: 130-131).

Las negociaciones y bloqueos alteraron la vida de varios lugares, generando un impacto nacional e internacional. Esto permitió que diversos sectores de la sociedad, tanto rurales como urbanos voltearan ver la problemática indígena, permitiendo la creación de alianzas, la convergencia de diversos movimientos sociales y de territorios dispersos, que buscaron unirse a las demandas indígenas, configurando un proceso en el que, a decir de Espinosa:

“La identidad múltiple y dispersa con procesos políticos, culturales e históricos que surgen de experiencias en territorios fijos va rompiendo fronteras y unificando lugares dispersos en una propuesta que no sólo diluye cercos regionales sino que funde intereses de poblaciones rurales con urbanas, reterritorializándose al construir un nuevo lugar” (Espinosa, 2004: 142).

Este proceso de reterritorialización que experimenta el movimiento indígena permite la conjunción de intereses comunes, la participación de diversos actores (indígenas, campesinos, afrocolombianos) y el apoyo de diversos sectores urbanos (movimientos sociales, poblaciones

marginadas, académicos, estudiantes, entre otros), en un espacio en el que se intercambian imaginarios, estrategias organizativas, políticas y prácticas que desdibujan las fronteras culturales y territoriales. Estas dinámicas de cambio de percepción política y simbólica del territorio les permiten entender que están involucrados en conflictos que superan los ámbitos local y nacional, sobre todo frente al impulso de grandes proyectos extractivistas y de agronegocios, por parte de corporaciones transnacionales y diversos grupos de poder y actores armados que, “se han ido desterritorializando y ya no representan los intereses de un Estado en particular”. Asimismo, en estos espacios confluyen movimientos igualmente desterritorializados, como las ONG, grupos de derechos humanos, movimientos pacifistas, ecologistas, movimientos sociales y organizaciones supranacionales “sin un origen territorial fijo”. La dinámicas que se genera intensifican las disputas por el territorio, lo que conlleva “un replanteamiento estratégico de los movimientos sociales y una reterritorialización de todas las poblaciones que no han logrado un nivel organizativo para que las transforme en un poder real de negociación frente a los demás actores” (Espinosa, 2004: 145).

Las diversas estrategias emprendidas conllevan periodos de disputa, negociación, manifestación, protesta y acción, por parte de las comunidades indígenas, casi siempre acompañadas de campañas de desprestigio, terror y muerte, tanto de sus dirigentes como de diversos miembros de la comunidad.

La recuperación de la tierra y la construcción de espacios políticos y simbólicos es una condición necesaria para la restitución de sus formas propias de vida, en tanto que, en los territorios, la lucha orientada a lograr la autonomía alimentaria, territorial y política, se constituye como un proceso desestructurador del orden establecido, ya que irrumpe y desafía al poder, del Estado, de terratenientes, empresarios y grupos armados. Donde los territorios, más que lugares son construcciones histórico-sociales, llenas de significado, de simbolismo, de identidad y de cultura. Sin embargo, este proceso no es ajeno a disputas internas, tensiones y contradicciones entre los miembros de las comunidades.

En este contexto, es fundamental resaltar las acciones que en la vida cotidiana se orientan por un horizonte de sentido histórico alterno, que permite la construcción de imaginarios críticos descoloniales, como es la lucha indígena por la restitución de la territorialidad y de las formas propias de vida en el Cauca, en los diversos espacios de vida.

Restitución de la territorialidad y las formas propias de vida. Autonomía política

En las luchas por la recuperación del territorio, la restitución de la territorialidad y el restablecimiento de la autonomía alimentaria, se despliegan diversas estrategias en la construcción de formas alternativas de reproducción de la vida. Se busca romper con la reproducción de territorios y de una territorialidad marcada por relaciones de poder, que generan relaciones sociales desiguales entre terratenientes, empresarios y grupos delincuenciales afianzados al proyecto hegemónico de acumulación de capital, sustentado en los proyectos extractivistas y los agronegocios, y diversas comunidades indígenas, campesinas y afros, en pugna por revertir sus condiciones de dominación, explotación y conflicto, que varían en cada contexto y situación particular.

Además de la discriminación cultural, política, económica y territorial, la discriminación en la práctica sigue presente, esto se materializa en diversos aspectos, por ejemplo, la reducción del promedio de vida de la población indígena es de 40 años, sólo el 9% vive más de 50 años (Vitonás, 2019:108), mientras que el promedio nacional es de 74 años (DANE, 2020).

La restitución de formas propias de vida implica una crítica a la separación de los diversos ámbitos de la existencia social (económico, político, social, cultural), como plantean las ideas liberales y neoliberales, en las que la “economía” tiene un carácter “natural”, asumiendo que existe de modo espontáneo, independientemente de las relaciones sociales, relaciones de poder, adjudicándole leyes propias que no se deben alterar porque se arriesga el funcionamiento y la supervivencia de la sociedad o de la comunidad. Se asume que hay sólo “la economía”, no varias o distintas “economías” (Quijano, 2001:3), formas de reproducción de la vida. Este proceso de naturalización de “la economía” implica asumir que “el orden social” existente es el único legítimo, “natural”, que existe sólo un sentido de la organización de la vida en sociedad, orientado a la reproducción de capital, y que los demás, si existen son artificiales o utópicos. Con esto, se busca bloquear los espacios a la construcción de alternativas, en tanto que, en las disputas por la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida, las comunidades indígenas rompen en los hechos con la fragmentación de los ámbitos de existencia social, mediante la rearticulación de los diversos espacios de vida, sin que uno tenga predominio sobre otro, sino que todos tienen la misma importancia incluyendo el ámbito de lo espiritual, en donde el sentido de la organización de la vida en comunidad se orienta a la reproducción ampliada de la vida.

La restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida está estrechamente vinculada a la relación que establecen con la Madre Tierra, en términos materiales y simbólicos, tanto para la producción de alimentos como de significaciones, en donde intervienen procesos de subjetivación política, identidad y de relaciones de poder en el fortalecimiento de su sentido de comunidad.

En la lucha indígena se identifica un proceso de subjetivación política, que refiere a la toma de conciencia de la situación de dominación y explotación y la búsqueda y construcción de alternativas, lo que genera conflictos. Este proceso se identifica en diversas comunidades y organizaciones sociales, en donde en sus discursos y prácticas comunitarias se evidencia la posibilidad de aprehender la realidad y transformarla.

El concepto de subjetivación se retoma de Foucault, “alude a las condiciones de posibilidad bajo las cuales, en un momento determinado de la historia, se traza una frontera entre las experiencias de sí pensables y las impensables” (Flórez, 2015: 97). Ya que, en este proceso de restricción de las experiencias de sí, intervienen relaciones de poder que configuran la subjetividad.

En sus discursos y prácticas de cuestionar, recordar, plantear futuros alternativos, ponen en tensión el pensamiento dominante y su racionalidad instrumental, legitiman experiencias marginales y “construyen un saber crítico del mundo” (Flórez, 2010: 114), en donde la constitución de la identidad es un continuo e inacabado proceso de acercamiento y distanciamiento del poder (Butler, 2001, citada por Flores, 2010). La identidad se entiende como proceso, como “la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo o a sí misma y al propio actuar en el mundo” (Flórez, 2010: 173), orientada a la construcción del nosotros, del factor común que los articula, de la búsqueda del bien común para la reproducción ampliada de la vida. Un proceso de poder y resistencia que se manifiesta en la disputa de racionalidades, en comunidades y organizaciones sociales que tienden a la descolonialidad del poder.

La disputa de racionalidades, una instrumental utilitarista (medios-fines), orientada a la acumulación privada de riqueza y poder, para la reproducción de capital y de la colonialidad del poder, y otra liberadora de los seres humanos y solidaria entre los humanos y con la “naturaleza”, que busca la reproducción ampliada de la vida y la descolonialidad. Ambas racionalidades se presentan en constante disputa dentro de los movimientos y luchas sociales, ya que éstos son parte de la realidad social, que es heterogénea, contradictoria y discontinua.

En este sentido, se plantea que la racionalidad liberadora emerge y cobra importancia desde las propuestas que se van construyendo al interior de diversos movimientos y luchas sociales, con rasgos emancipadores, cuyas experiencias no se pueden concebir como procesos acabados ni totalmente coherentes. Es así, que están presentes tanto relaciones de poder coloniales y mercantiles, como relaciones de solidaridad y reciprocidad, es decir, relaciones de intercambio no mercantil o no totalmente mercantil, de trabajo y productos de trabajo por fuera del mercado, en busca del bien común. Esto, no sólo como medio de supervivencia, sino como horizonte de posibilidad en la construcción de formas alternativas de relacionalidad y de organización de la vida. Lo anterior, permite poner en cuestión la racionalidad instrumental y las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto), que se expresan al interior y hacia fuera de los movimientos sociales, y configurar imaginarios críticos descoloniales, que confieren otro sentido histórico a la organización de la vida en sociedad.

En consecuencia, estos procesos no están exentos de tensiones, dudas y contradicciones, que se expresan en complejas relaciones sociales, relaciones de poder, por el control de cada uno de los ámbitos de la existencia social. Lo importante de entender estas relaciones de poder es no “caer en el binarismo [dominante/dominado] que simplifica la compleja puesta en marcha de los dispositivos de poder a los que no escapan (ni tendrían por qué) los movimientos sociales”. En este sentido, es importante retomar lo que establece Flórez, *“si bien los movimientos deben concebirse como lugares de resistencia (utópica) frente a los dispositivos de poder, es necesario también entenderlos como lugares donde se recrean relaciones de poder.”* (Flórez, 2010: 110; énfasis en el original).

En el análisis de los movimientos sociales y sus luchas, como es el caso de las luchas indígenas, orientadas a transformar las relaciones de poder, es importante identificar que “persiste el problema de entender cómo esos actores colectivos gestionan las relaciones de poder que surgen en su interior...sin que ello signifique aniquilar la promesa de cambio que guía la acción colectiva de los movimientos” (Flórez, 2010: 178). En este proceso, “los disensos son un indicador del momento en que comienzan a gestionarse las relaciones de poder y resistencia” dentro de los movimientos y organizaciones sociales, en los que se despliegan prácticas de socialización del poder para ir contrarrestando las relaciones de dominación y explotación, en un contexto de constante conflicto.

Así identificamos que hay dos tipos de relaciones de poder interactuando siempre en tensión: a) el poder como dominación, que se concentran, se individualiza mediante una forma de organización social vertical, que refuerza las jerarquías y privatiza los beneficios y, b) el poder como acción y servicio, que se dispersa, se socializa mediante una organización horizontal, que parte de la igualdad social y la búsqueda del bien común. El primero orientado por la racionalidad instrumental y el segundo por una racionalidad liberadora y solidaria.

El poder permea todas las relaciones sociales en términos subjetivos y materiales, los proyectos van a estar siempre influidos por la racionalidad instrumental, ya que siempre hay fuerzas desfavorables, ajenas o adversas a los movimientos.

La provisión, preparación y compartición de los alimentos como proceso social, cultural y político se articula a los diversos espacios de vida, entre ellos la construcción de autoridad colectiva del pueblo misak, Resguardo la María, municipio Piendamó, donde se evidencia esta articulación en el desarrollo de la Asamblea general del Cabildo con la comunidad, en un ejercicio de construcción de autogobierno, derivado de acuerdos formales con el Estado, con autoridades reconocidas en la Constitución, la legislación y las normas. En este ejercicio de democracia directa, donde la Asamblea es la máxima autoridad, se identifican tensiones y contradicciones, entre autoridades y miembros de la comunidad, propias de todo proceso político, y que en este caso da cuenta de la disputa de racionalidades entre la institucionalización de lo político y el ejercicio de la política, a través de mecanismos para la resolución de disputas o problemáticas de la comunidad. Asimismo, da cuenta de procesos en construcción de sistemas propios de gobierno, con leyes orales y escritas, ya que cada Cabildo establece sus procesos, respondiendo a la diversidad de historias, contextos, luchas y demandas. Se impulsa la construcción de la autoridad colectiva, mediante el ejercicio de la democracia participativa, en donde hombres, mujeres, y jóvenes expresan sus puntos de vista, las veces que así lo deseen. Se observa la reiteración de puntos de vista orientados a la construcción de consensos, la duración de la asamblea, rompe con la concepción moderna del tiempo ya que dura lo que sea necesario, incluso más de un día, hasta agotar el tema a discutir.

En este proceso de construcción de autoridad colectiva un aspecto fundamental, para los objetivos de esta investigación, es reflexionar en torno a la provisión, preparación y compartición de la comida, durante la Asamblea (desayuno, comida y cena), en donde se evidencia el proceso de

construcción de un espacio político y social que se constituye como una afrenta al sistema de dominación, por varios elementos: 1) se constituye como una forma de redistribución de riqueza, ya que con los recursos del Cabildo se proveen los alimentos, hay propiedad colectiva de los alimentos, todos tienen derecho a ellos, incluso los ajenos a la comunidad; 2) la preparación colectiva de la comida, aunque está a cargo de las mujeres, demanda la participación de otros miembros de la comunidad, como los hombres para cargar costales, ollas, repartir los platos, y precisa de la participación de todos (hombres, mujeres, niños y jóvenes) para lavar los trastes que se usaron en cada ocasión; 3) Se fortalece el espacio político durante la asamblea y al compartir la comida, ya que además de que asisten todos los miembros de la familia: abuelos, padres e hijos, no se interrumpe el curso de la Asamblea, lo que permite la interacción entre el ejercicio político y el compartir la comida, haciendo posible comentar e intercambiar puntos de vista, tanto con los miembros de la familia como con los conocidos, sobre lo que se está discutiendo. Configurándose como un espacio de formación de niños y jóvenes que están al tanto de lo que sucede en la comunidad, de los problemas que le afectan, y de la discusión sobre éstos; 4) hay un fortalecimiento del sentido de comunidad, en el que se propicia la socialización desde la llegada muy temprano a la Asamblea, con el saludo y la pregunta obligada, por la familia, los animales, la tierra, el trabajo, lo que sucedió en el transcurso de la última vez que se vieron, etc., para este evento las familias se bañan, se arreglan, usan sus vestimenta tradicional, y disponen todo el día para participar en la Asamblea.

Al inicio de la Asamblea cantan el himno de la guardia indígena, se hace la presentación de las autoridades del Cabildo, quienes portan la vestimenta tradicional y sus bastones de mando, los bastones son símbolos de respeto, de autoridad. En el transcurso de la Asamblea, las mujeres tejen, algunos niños juegan, otros están atentos a lo que sucede. Intercalan el uso de su lengua con el castellano, para el saludo y las intervenciones y, 5) Se prepara la comida tradicional a base de los productos que se cultivan en la comunidad, papa, yuca, frijol, también arroz, que se ha constituido como un producto fundamental en la dieta de la población indígena, aunque no es común su producción en la región, lo que se considera un resabio de la imposición de su consumo, ya que en muchas ocasiones sustituye al maíz, que si es un alimento tradicional. No se ingiere alcohol.

La justicia propia

En cuanto al ámbito de construcción de autogobierno, y su articulación a la provisión de alimentos un aspecto fundamental es el de la aplicación de la justicia propia, debido a que en los Centros de Armonización las personas que están en el proceso de armonización realizan trabajos en beneficio de la comunidad, y cultivan alimentos como maíz, frijol, tomate, yuca, entre otros, en donde se evidencia la necesidad de fortalecer la relación y el trabajo del individuo y la comunidad de dichos Centros, con la con la tierra; además de que crían animales de granja, como gallinas, conejos, cuyos, para el sostenimiento del propio Centro, ya que los recursos del gobierno, son insuficientes

Este aspecto de la aplicación de la justicia propia es fundamental en la articulación de los diversos espacios de vida y la búsqueda de armonización. Desde la visión indígena no se habla de delitos, sino de que los individuos cometen errores porque están desarmonizados de manera individual y con la comunidad. Es por esto que se someten a un proceso de armonización con la finalidad de que puedan reintegrarse a la comunidad. Además del trabajo con la tierra para el cultivo de comida y la crianza de animales, los sancionados asisten a rituales de armonización, hay seguimiento por parte de los médicos tradicionales y de las autoridades del Cabildo, quienes dialogan con ellos.

Sin embargo, la disposición de estos Centros de Armonización es insuficiente, en Colombia hay 108 comunidades indígenas, pero sólo cuentan con 18 centros de armonización. La aplicación de la justicia se decide en asamblea, para determinar la pena se hace una Asamblea de Sanción exclusiva para revisar el caso, de quienes han cometido un error, se presenta al desarmonizado ante la comunidad que emite su opinión y dialogan para determinar las medidas a tomar en el proceso de armonización, además del castigo. Estas asambleas pueden durar tanto como sea necesario, todo un día y noche o dos días, hasta que todos los miembros de la comunidad que así lo quieran hayan expresado su opinión o sentir respecto al error cometido. En caso de delitos graves como homicidio o violación se entrega el sancionado a la justicia ordinaria.

El trabajo

En el ámbito del trabajo, también se identifica la provisión, preparación y compartición de la comida, como un proceso de construcción de un espacio político y simbólico, en donde se manifiestan relaciones de reciprocidad como el intercambio de trabajo y sus productos sin mediación del mercado capitalista y del dinero, y de solidaridad, con la mano vuelta o cambio de mano en la que contribuyen vecinos, amigos y familiares, y luego se devuelve el favor en iguales condiciones, o las mingas de trabajo comunitario para desarrollar alguna labor en favor de alguna familia o de la comunidad. El desarrollo del trabajo se caracteriza por varios elementos: 1) el proceso de preparación de la tierra y de siembra se realizará mediante una minga, un trabajo colectivo al que acuden tanto hombres de la familia como amigos y/o vecinos, y mujeres que ayudan a preparar y a repartir la comida. Se siembra comida (maíz, frijol, café, papa, yuca, plátano) para el autoconsumo y para la venta; 2) quienes acuden a la minga contribuyen con trabajo y/o con comida, no sólo se prepara la tierra, sino también la comida, se llevan utensilios y leña para preparar alimentos y, 3) se comparte la comida después de la jornada de trabajo, mientras se descansa, se platica, se informa, se convive, se fortalecen los espacios propios de convivencia, de trabajo y de relación con la tierra, alrededor de la producción y consumo de comida. En estas actividades se fortalecen las relaciones de reciprocidad, ya que este tipo de trabajo no se paga, además de la solidaridad con quien convoca a la minga, porque requiere del apoyo de la comunidad.

Relaciones sexo-género

En cuanto a las relaciones sexo-género, se hace énfasis en el papel de la mujer misak como factor de cohesión de la familia y de la comunidad, vista como complemento del trabajo de los hombres, aunque sigue habiendo mucha subordinación, ya que por ejemplo en las Asambleas quienes están en la cocina, principalmente son mujeres, donde también se crea un espacio social y político, para el fortalecimiento de sus formas de vida. Así, mientras están ocupadas en la preparación de los alimentos, conversan entre ellas lo que se está discutiendo en la asamblea, o temas personales y familiares, se preparan alimentos a base de la comida tradicional que se produce en la región. Sin embargo, se reconoce que aún son pocas las que salen para opinar. Las mujeres generalmente acompañan la lucha por la recuperación de tierra y la construcción del territorio, la preparación de alimentos en colectivo, así como el compartir lo que se tiene, desarrollando la inventiva y

buscando alimentos en la región para proveer el sustento. Otra actividad que se complementa con el trabajo de la mujer en la cocina es el tejido, principalmente de mochilas, actividad con la que se refuerzan sus valores, ya que los tejidos expresan parte de su cosmogonía, se representa con los colores, la tierra, la sangre, el cielo, el ciclo del tiempo, los meses, lo que permite una forma de transmisión oral y escrita de su sabiduría al explicar y plasmar las imágenes en los tejidos. Además, las mochilas sirven para cargar toda clase de cosas incluidos los alimentos.

En la vida familiar cotidiana, es fundamental el espacio que se genera alrededor del fogón, como espacio de vida en comunidad, y también como espacio político. La preparación de los alimentos es lenta, es una tarea principalmente de la mamá, aunque otros miembros de la familia contribuyen a mantener el fuego, que además de que congrega a la familia, la cobija. Durante y después de la ingesta de comida, se crea un espacio de disfrute, la sobremesa es la ocasión para intercambiar vivencias, preocupaciones, problemas y expectativas, se hacen bromas, se revisan los deberes, en ocasiones se rompe con la concepción del tiempo y la charla se extiende tanto como sea necesario o como los deberes lo permitan. Así además de constituirse como un espacio de sustento para la vida, lo es también para el espíritu. También si llega algún familiar o un conocido se le ofrece al menos compartir “agua panela”. Esto ayuda a romper con el individualismo y fortalece el sentido de comunidad. Otro aspecto importante es que en la vida cotidiana hay espacios de interacción encaminados al fortalecimiento de sus tradiciones y su lengua, como es la participación de las madres con los hijos pequeños en la escuela de la “Primera infancia”, en donde se crea un espacio de convivencia y fortalecimiento de sus tradiciones y conservación de la lengua.

Subjetividad

En lo que se refiere a la subjetividad, se evidencia la importancia de la memoria histórica y la recuperación de su sabiduría ancestral y de sus tradiciones para la construcción de conocimiento. En este proceso es fundamental la conversación y el mandato de los mayores y los médicos tradicionales, quienes, mediante la reconstrucción de la historia de la lucha por la tierra, la restitución del territorio y de sus formas de vida, transmiten sus saberes, usos y costumbres. Se desarrollan también mingas de reflexión que se constituyen como espacios sociales de reflexión política orientados a fortalecer la organización comunitaria. En estos espacios también se comparten las tres comidas, se hacen recesos para tal fin. La preparación de los alimentos está a

cargo de las mujeres relacionadas con quienes convocan a la minga, esposas, hermanas, amigas y miembros de la comunidad; se preparan comidas y bebidas tradicionales: huevo, masitas y agua panela para desayunar; mote con gallina y chicha, para el almuerzo; sopa de frijol y arroz para la cena. El reparto de los alimentos a cargo de todos los que quieran participar y el lavado de traste por parte de todos los que consumieron los alimentos. Durante las fases en que se comparte la comida se continúa con la discusión, se hacen sugerencias para continuar la sesión, se platica de asuntos personales y familiares, con esto se articula el espacio político y social. A este tipo de espacios también acude toda la familia, aunque reconocen que falta motivar a los jóvenes para que asistan, se interesen y revaloren el proceso de lucha.

En este proceso de restitución de la territorialidad y las formas propias de vida es fundamental la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, en donde emprenden diversas estrategias, que articulan la dimensión política y simbólica de los procesos productivos orientados a la descolonialidad del consumo alimentario.

Recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad. Autonomía alimentaria

Con la presencia de los cultivos de uso ilícitos en la región del Cauca, se promovieron las fumigaciones que provocaron el envenenamiento de los cultivos de alimentos, el suelo, las plantas medicinales y el agua, con muchas consecuencias para la salud y la alimentación, afectando especialmente los cultivos de “pancoger” de las comunidades de la región, ocasionando prolongados periodos de hambre y desnutrición. En algunos resguardos afirman que la fumigación “agotó la semilla de plátano”, uno de los productos más importantes de la alimentación de diversas comunidades, igualmente se han afectado las plantas medicinales, “y en general todos los productos maderables y no maderables del bosque” (Osorio, 2018: 36). En estos procesos se identifican mecanismo de poder que se expresan en la imposición de sistemas de producción y consumo de productos agrícolas, el despojo de tierras, de saberes y de formas propias de vida. No obstante, la disputa por recuperar las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad ha llevado a desplegar la creatividad de las comunidades, mediante la restitución de una diversidad de saberes y prácticas comunitarias que les permitan alcanzar la autonomía alimentaria.

Agroecología y autonomía alimentaria.

La recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, orientada a lograr la autonomía alimentaria se vinculan fuertemente a procesos histórico-territoriales de lucha y resistencia. La autonomía alimentaria refiere a:

“[el] derecho que le asiste a cada comunidad, pueblo o colectivo humano integrante a una nación, a controlar autónomamente su propio proceso alimentario, según sus tradiciones, usos costumbres, necesidades y perspectivas estratégicas, y en armonía con los demás grupos humanos, el medio ambiente y las generaciones venideras” (Morales, 2012: 46).

En este proceso, la promoción de la producción agroecológica, sustentable de alimentos es un aspecto fundamental para lograr la autonomía. Ya que, este tipo de producción se practica cuidando y respetando a la Madre Tierra y cuidando la alimentación y la salud de la comunidad, recuperando la diversidad de alimentos. Se busca complementar y armonizar los sistemas productivos, mediante la recuperación de semillas locales, la asociación y rotación de cultivos, el control de plagas, la generación y uso de abonos naturales. Esto implica: 1) recuperar la diversidad de saberes y prácticas comunitarias en el manejo de los cultivos en una relación de reciprocidad y complementariedad entre la Madre Tierra y los humanos (Marañón, 2014c: 10), cuidando no sobreexplotar los bienes naturales, controlando la erosión de los suelos y la pérdida de biodiversidad y, 2) cultivar productos sanos y preservar las semillas propias de cada región, sin necesidad de recurrir a semillas genéticamente modificadas y a los paquetes de agroquímicos, asociados a este tipo de cultivos, que además genera dependencia en la disposición de éstos y efectos no deseados en los suelos, agua y la vegetación. (Erazo y Liscano, 2017)

La aplicación de los saberes tradicionales en la producción agroecológica es fundamental para obtener buenas cosechas, toda vez que es resultado de la experiencia y el intercambio de saberes milenarios, contribuyendo a la restauración de la biodiversidad, oponiéndose a los monocultivos, “que a lo largo del tiempo resultan menos productivos por causa de la fatiga de los suelos y la aparición de las plagas. Estos son también menos sustentables, a causa de los agroquímicos requeridos para la producción” (Erazo y Liscano, 2017: 62). Así, la producción que responde a sus prácticas productivas tradicionales, constituye un modo de resistencia al proceso de modernización, en el que los recursos naturales, las comunidades y sus formas de vida tienden a

ser destruidas, desplazadas y reemplazadas por formas modernas de producción, con los costos sociales y ecológicos, que conlleva la producción orientada por una lógica mercantil.

La importancia de las prácticas agroecológicas entre campesinos e indígenas deriva de su conocimiento milenario sobre los sistemas productivos, rotativos y asociativos ya que:

“Los beneficios de rotar o asociar cultivos son amplios. En primer lugar, se han constituido para obtener mayores rendimientos, dado que la presión sobre los nutrientes del suelo es menor que en sistemas de monocultivo. También permiten la reducción del uso de químicos externos y un mayor control orgánico de las plagas, teniendo en cuenta que “las rotaciones, alternativas y asociaciones (o policultivos) de cultivos, junto con la presencia de setos o manchas de vegetación natural, limitan los problemas de plagas y enfermedades, tanto en el suelo como en la parte aérea” (Casado y Mielgo 2008: 3). Adicionalmente, permiten la proliferación de insectos polinizadores que son los que ayudan en la formación de un mayor número de frutos, al tiempo que cumplen su papel como enemigos naturales de las plagas. Otro aspecto positivo de las prácticas de rotación y asociación de cultivos es la diversidad de productos y alimentos con los que cuentan las familias, tanto para su consumo y el de sus animales, como para la venta en el mercado” (Erazo y Liscano, 2017: 62).

En este sentido, un proceso interesante de resaltar, es el que desarrolla el pueblo nasa en la vereda Vista Hermosa, en el resguardo López Adentro, municipio de Caloto, porque articula diversos espacios de vida en torno a la disposición de alimentos y medicinas. Donde están impulsando varios proyectos que buscan, a decir de Wilmer (diálogos 2018), un comunero indígena, “articular cultura, sabiduría, autonomía y comunicación, vinculados a la recuperación de la tierra y de sus capacidades productivas, mediante el cultivo de alimentos y plantas medicinales”. Todo esto se orienta a recuperar la autonomía alimentaria, la restitución de la sabiduría ancestral y la medicina tradicional. Además de generar empleos para beneficio de la comunidad y hacer sustentables los proyectos.

Empezaron a trabajar produciendo licores artesanales, “chirrincho” en cocteles, malta y agua envasada, para comercializar, tuvieron una inversión inicial de 40 millones de pesos colombianos. Asimismo, iniciaron una investigación sobre la ilegalidad, el estigma y el control de la producción de coca y mariguana, que ha beneficiado a diversos grupos entre ellos a la industria farmacéutica. Han autogestionado un proyecto y los recursos, buscando apoyos diversos, como las

universidades, para desarrollar investigación que permita diversificar el uso de la marihuana, y romper con el estigma que se le ha creado, especifican que se puede hacer fibra, hilo cáñamo, papel de la pepa, biocombustible, aceites con la semilla, alimento industrial, harina con los residuos y hamburguesas con la raíz germinada, semillas modificadas genéticamente, THC uno de los principales elementos psicoactivos de la planta.

Asimismo, buscan recuperar el uso tradicional de la coca para concentrados, bebidas energizantes y medicina. Hablan con la comunidad para cultivar, pero respetando los usos y costumbres, acogen algunas normas que les permitan la transformación y comercialización de productos derivados, tienen registrada la marca KWESX TUL, que significa “nuestra huerta para vivir contentos”, se comercializan pomadas, aceites, resinas, chirrincho. El acuerdo es que por cada planta de coca o de marihuana, se siembre comida, tienen claro que es primordial la autonomía alimentaria. Uno de los comuneros señala que se tienen problemas de desnutrición, ya que muchos dejaron de cultivar alimentos para sembrar coca o marihuana porque es más fácil obtener ingresos. Considera que esto es absurdo ya que en el Cauca hay más de 300 semillas de alimentos, hay lotes de café comunitario, proyectos para transitar de los químicos a la producción orgánica. Están recuperando el conocimiento ancestral, utilizando las fases de la luna en los procesos de cultivo, para eliminar el uso de agroquímicos. Identifican que hay mucha contaminación en el cauca, por el uso de agroquímicos, por lo que deben cultivar en invernaderos.

Se juntaron recursos de dos comunidades, 125 millones que se destinaron para la compra de un lote de 5 hectáreas, se acondicionó un salón y un terreno para construir una bio-fábrica, una cocina y un laboratorio. Se busca asociar a otros cabildos como Toribío, se proponen asignar 200 millones el próximo año, para el despegue de varios proyectos. Hace dos años que empezó el proyecto, se inició la bio-fábrica con cultivos orgánicos, hacen abonos con bagazo de arroz, de caña, de café; están trabajando con el gusano mojoy que acelera el proceso de descomposición por ejemplo de hojas de árboles en abono, y hacen también abono con el excremento de los animales. Van desarrollando cubos ecológicos o pacas biodigestoras, con las que diversifican la producción de alimentos como tomate, cilantro, pepino, plantas medicinales, como la consuelda para torceduras y golpes, también están recuperando las variedades de frijol y de maíz. Señala que están en fase de experimentación para después expandir los conocimientos a la comunidad y a otras. “El objetivo es cambiar la estrategia de sembrar”. También están probando con la producción de miel. Además, tienen proyectado impulsar el proceso de transformación de algunos

productos de la huerta, por ejemplo, con el plátano hacer harina para concentrados. Buscan sustituir el aceite de oliva por aceite de sachainchi, con la finalidad de que se consuma, lo que se produce en la región.

Este proceso de recuperación de formas alternativas de abonar sin utilizar químicos es común entre los indígenas, campesinos y afros, empleando los nutrientes de las cenizas obtenidas en el proceso de la quema de monte rozado y los desperdicios de alimentos que mezclados con estiércol de ganado o de las gallinas y con la ayuda de gusanos o lombrices, se transforman en abonos orgánicos, desarrollando prácticas agroecológicas en sus sistemas productivos. Cabe señalar que estos sistemas se vieron afectados en el siglo XX, con la llamada “revolución verde” y los paquetes tecnológicos aplicados en la producción agrícola, desestructurando las condiciones tradicionales de producción, con la finalidad de involucrar la producción campesina en dinámicas de producción capitalista, intensiva y extensiva, que responde a una lógica de incremento constante de la rentabilidad, mediante el uso de agroquímicos y la expansión de monocultivos como la caña de azúcar, en la región del Cauca, producción orientada principalmente para la comercialización y para el mercado externo. Esto en detrimento del cultivo de alimentos tradicionales como el maíz, que ha sido sustituido con la compra de arroz, generando dependencia alimentaria.

La recuperación de la producción y consumo de maíz ha sido un reto entre las comunidades ya que el maíz constituyó el principal alimento y símbolo sagrado de las sociedades originarias de América, un elemento esencial de su cultura y religión, su cultivo se extendía desde zonas cálidas hasta zonas frías, lo que da cuenta de la variedad de semillas en torno a este producto. “Según Maguelonne Toussaint-Samat (1991:26), se encontró polen fosilizado de maíz que data de hace ochenta mil años y los vestigios más antiguos de una comida de maíz se identificaron en una cueva del valle de Tehuacán, al sur de México” (Restrepo, 2017: 181). En gran parte de América, incluida Colombia, la dieta se basó principalmente en preparaciones a base de maíz.

La yuca es otro de los productos más antiguos y variados en América, este tubérculo se convirtió en un ingrediente básico de las comidas, se empleó para hacer pasteles, panes y para preparar sopas. Otro producto que se incluyó de manera importante en la dieta colombiana ha sido el plátano, es originario del sureste asiático y norte de la India, “en 1516 fray Tomás de Berlangas trajo a la República Dominicana una variedad de plátano procedente de Canarias, y cerca de 1547

ya había cultivos en Cartago”. El plátano sigue siendo fundamental en la alimentación entre las comunidades indígenas en el Cauca, por su valor nutricional y el aporte de energía, se consume verde o maduro, en muchos casos sustituye al pan, se puede consumir como fruta o como postre, fueron los esclavos africanos quienes transmitieron las diversas formas de preparación (Restrepo, 2017: 182).

En el resguardo de López Adentro se quiere destinar la bio-fábrica principalmente a la producción de arroz y panela que son productos altamente consumidos en las comunidades. Ya producen arroz orgánico KWESX y han construido su trapiche panelero. Entre las comunidades campesinas, indígenas y afros es parte fundamental de la dieta diaria el consumo de arroz y agua panela, se considera que el consumo de panela es una alternativa saludable al consumo de azúcar blanca, mientras que el arroz ha sustituido en gran medida el consumo de maíz, simplificando significativamente la dieta, ya que se consume en el desayuno, el almuerzo y la comida, al respecto cabe señalar que:

“Antes de 1980, los alimentos eran más variados y nutritivos, por ejemplo, en el desayuno se consumían arepas de maíz, envueltos de choclo, café, miel de panela, agua de panela, yuca, plátano asado y cuchuco de maíz; en el almuerzo se servía sancocho, mazamorra, huevo, pescado, frijol, gallina, mote y sopa. Era un tiempo en el que el maíz ocupaba un papel importante en la dieta. Se evidencio que en la actualidad (2014), el maíz ha sido desplazado en gran parte por el arroz y la pasta. Las veces de consumo de alimentos durante el día disminuyeron, así como la variedad de los alimentos consumidos; para el desayuno y almuerzo se tenían al menos ocho alimentos y después de 1980 se reducen a seis variedades para el almuerzo y cuatro para el desayuno” (Erazo, y Liscano, 2017: 77).

Al respecto es importante señalar que el incremento en el consumo de arroz en Colombia ha demandado la importación del mismo, en este sentido podemos apuntar que hay también en la imposición del consumo de arroz sustituyendo el consumo de maíz, una imposición en los patrones de consumo que ha beneficiado la importación de arroz de Estados Unidos, ya que a pesar de no ser uno de los principales productores del mundo, con el Tratado de Libre Comercio la producción de arroz se ha constituido como un modelo de negocio para la exportación de este producto de alta demanda a escala mundial (Chica, 2016).

Derivado de lo anterior, es fundamental la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, para diversificar la producción y el consumo de alimentos en favor de dietas más equilibradas. En el resguardo de López Adentro, señala uno de los comuneros que cuentan con una parte importante de insumos y equipo, además en septiembre de 2018 arrancó el proyecto de la bio-fábrica, buscando que sea sustentable, impulsando y promoviendo las huertas familiares, que contribuyan a crear bancos de semillas, para recuperar y ampliar la variedad de cultivos. Al respecto es importante señalar que:

“Las semillas son un componente fundamental de la cultura, los sistemas productivos, la soberanía y la autonomía alimentaria de los pueblos. Las semillas son resultado del trabajo colectivo y acumulado de cientos de generaciones de agricultores, que las han domesticado, conservado, criado, utilizado e intercambiado desde épocas ancestrales. Múltiples grupos humanos en diferentes regiones han mejorado y adaptado variedades a un amplio rango de ambientes, condiciones climáticas, sanitarias, de suelos y a requerimientos culturales, productivos y socioculturales” (Grupo Semillas 2010, citado por Erazo y Liscano, 2017: 63).

En este sentido, conservar, intercambiar y difundir la diversidad de semillas en la producción agroecológica, articula la dimensión simbólica y política que conlleva la producción y consumo alimentario, en tanto que constituye un proceso de fortalecimiento de la identidad de las comunidades campesinas e indígenas, sustentada en la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, a la vez que se configura como una posición de resistencia, frente a los procesos de modernización que conllevan los agronegocios, mediante los monocultivos, el uso de semillas genéticamente modificadas y de paquetes agroquímicos, con los costos sociales y ecológicos que conllevan.

El *thul* nasa como propuesta armónica de desmercantilización de la producción y el consumo

Uno de los proyectos que expresa y sintetiza la cosmovisión del pueblo nasa, en su empeño por restablecer la armonía entre las diversas formas de vida, y que se puede interpretar como un esfuerzo por romper con la mercantilización de la subjetividad y de la vida, mediante una resignificación de la producción y el consumo, es el que emprendieron desde el año 2008, en el Resguardo indígena de Yaquivá, para implementar el “Proyecto Agroecológico y la Soberanía

Alimentaria” con sus “Componentes de Infraestructura Productiva dentro de la Institución Educativa JIISA FXIW”. Este proyecto se sustenta en el impulso del “Huerto casero” (Franco y Valero, 2011: 4), que refiere a un sistema agroforestal, cuyo objetivo es la diversificación productiva mediante huertos mixtos, como estrategia para enfrentar los riesgos de depender de pocos productos y las variaciones en sus precios en los mercados. La producción se desarrolla en los patios o huertos caseros en fincas de varias comunidades, son sustentados principalmente por mujeres, quienes realizan la mayor parte de las labores. Este tipo de huerto familiar, que es común entre diversas comunidades indígenas, se considera “una alternativa al problema de abastecimiento de alimentos en áreas marginales, y complementa la dieta alimentaria deficiente de sus habitantes (agregándole verduras y frutas secas)”. Lo que favorece una alimentación sana con alimentos de alto valor nutritivo para el consumo familiar, especialmente frutales, hortalizas, “musáceas y productos animales” (Franco y Valero, 2011: 5).

A decir de quienes han estudiado la propuesta (Franco y Valero, 2011), la diversificación productiva supone necesariamente:

“la modificación o adecuación de sus sistemas de producción en función de una racionalidad determinada por la que opta la familia y que siempre está dirigida a mejorar las condiciones de vida de sus integrantes [...] esta estrategia se basa en el principio de uso de la diversidad de recursos y prácticas productivas, lo que da lugar a la integración y combinación de diferentes prácticas, el reciclaje de materias, energía, agua y residuos y la diversificación de los productos obtenidos de los ecosistemas.” (Toledo, 1993, citado por Franco y Valero, 2011).

Se considera que esta estrategia, puede operar tanto en el nivel de unidad doméstica, como en el de comunidad e incluso en una región entera. Desde esta perspectiva, las comunidades del pueblo nasa han desarrollado el *Tul nasa*, un huerto cerca o alrededor de la casa, donde se siembran una diversidad de plantas medicinales y alimenticias, como coles, yuca, arracacha, frutas, cebolla y flores ornamentales. También siembran árboles frutales y maderables.

La forma como se concibe esta estrategia, sintetiza parte de la cosmovisión nasa:

“Al nasa tul, ‘la huerta’, también se le denomina *Kwe’sx tul*, “nuestra huerta”; esta expresión indica que el nasa *thul* es de la familia que allí vive. Estos huertos caseros son

establecidos alrededor de la vivienda, como símbolo de protección, abrigando el núcleo familiar, en este sentido la casa viene representando el corazón del *thul* nasa. Los cuidados y labores de mantenimiento son realizados por los integrantes de la familia y los productos obtenidos de allí son utilizados principalmente para el consumo interno del hogar, es por esta razón que también se le conoce como *kwesx tul* que significa nuestra huerta, indicando el sentido de pertenencia que tiene para cada hogar. El objetivo de esta forma de producción ancestral es mantener un equilibrio entre el entorno y el hombre, realizando labores agrícolas que propicien un sistema de producción sustentable. Este a su vez se convierte en un modelo de desarrollo alternativo adaptado a las realidades locales fomentando la preservación de la diversidad, la cultura y la economía de los habitantes de esta región.” (Franco y Valero, 2011: 7).

Con el impulso de estos huertos se articula la dimensión simbólica y política vinculada a la producción y el consumo alimentario, en donde intervienen la restitución y transmisión de los saberes ancestrales, en tanto que los médicos tradicionales y las personas mayores orientan sobre qué sembrar, cómo hacerlo y cuánto, reconstruyendo prácticas de autonomía, territorial política y alimentaria, que se constituyen como estrategias para lograr la soberanía alimentaria de la familia indígena, a partir de la cosmovisión nasa. En síntesis, los huertos caseros representan un sistema de cultivo fundamental para la soberanía alimentaria, puesto que:

“contribuye al desarrollo de las buenas prácticas de alimentación en los hogares campesinos; es una expresión cultural que reivindica los saberes locales sobre las técnicas de manejo y uso de semillas; brinda múltiples beneficios a las familias en la medida en que aporta variedad de alimentos sanos, al tiempo que favorece la preservación de la biodiversidad. En estos términos, las huertas aportan al bienestar de las familias campesinas, dignificando sus vidas y las de las familias que compran sus productos. (Erazo y Liscano, 2017: 66).

El *thul* se configura como “un espacio de socialización de los saberes ancestrales y de almacenamiento de semillas...es un espacio de educación en donde se aprende a través de la práctica, se educa para la vida” (CRIC, 2011: 3-5) Las plantas medicinales y los alimentos que se producen en los huertos caseros, así como la crianza de animales, se destinan al autoconsumo, al intercambio o para obsequio, restituyendo relaciones de reciprocidad y de solidaridad, en donde

no hay mediación del mercado capitalista ni del dinero, en busca del bien común, fortaleciendo los lazos de amistad, familiaridad, confianza y el sentido de comunidad.

A partir de lo anterior, se considera que la estrategia emprendida por el pueblo nasa, específicamente en el Resguardo de Yaquivá, brinda elementos para comprender la resignificación de la producción y el consumo alimentario, a través de la desmercantilización de la vida. Lo que permite configurar imaginarios críticos descoloniales, que rompen con la modernidad-colonialidad capitalista, y se orientan a la reproducción ampliada de la vida.

Otra experiencia invaluable que da luz a la comprensión de las luchas contra la descolonialidad del poder y del consumo alimentario es el Proceso de Liberación de la Madre Tierra, en el norte del Cauca, Colombia, porque condensa y expresa de manera clara, en sus discursos y prácticas, los procesos orientados a la descolonialidad del consumo alimentario: recuperación de la tierra, restitución de la territorialidad y recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, articulando la dimensión política y simbólica que orienta la lucha por revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

Aportes del “Proceso de Liberación de la Madre Tierra” a la descolonialidad del poder y del consumo alimentario

En el largo proceso histórico de lucha contra los invasores europeos en el Abya Yala, como señala el pueblo nasa, la disputa por descolonizar la alimentación ha tenido un papel central, ya que, en la resistencia y restitución de las formas propias de vida, producir, compartir y consumir la comida, ha sido fundamental para resistir la imposición de los patrones de consumo alimentario de los dominadores y para revertir la colonialidad del poder y de la vida.

La colonialidad del poder, implica dominación, explotación y conflicto, en los diversos espacios de vida: relación con la tierra, trabajo, gobierno, justicia, educación, salud y espiritualidad. Sin embargo, este proceso que busca la dominación total, incidiendo en los diversos espacios de vida, está siempre acompañado de variadas formas de resistencia y estrategias para revertirlo, como lo muestra la lucha del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, que se presenta como un horizonte de posibilidad orientado a la descolonialidad del poder y a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria. Esta lucha se desarrolla en el Departamento del Cauca, específicamente en cuatro

resguardos: Huellas, Caloto, Toes y López Adentro, tienen un delegado por cada punto de liberación, que a su vez forma parte de la Comisión Política del Proceso de Liberación de la Madre Tierra.

La lucha del Proceso de Liberación de la Madre Tierra conlleva no sólo resistir, sino revertir el proceso de colonialidad del poder, ya que implica desde la recuperación de la tierra hasta la restitución del territorio y de sus formas propias de vida. En estos procesos van entrelazando su sabiduría ancestral, gobierno y justicia propia, espiritualidad, educación, salud y alimentación, en donde la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad se orienta a garantizar la sustentabilidad de la vida y a lograr la autonomía alimentaria. Esto conlleva una disputa por modificar los patrones de cultivo y de consumo de alimentos, acompañada de la restitución de otras formas de sociabilidad, en donde se construyen relaciones de reciprocidad y solidaridad.

La cosmovisión que guía la lucha del pueblo nasa por “liberar a la Madre Tierra”, parte de la concepción de que con esto “se liberan ellos mismos”, aunque para ello tengan que arriesgar la vida. Esta cosmovisión conlleva plantear otras formas de relacionalidad entre lo humano y lo no humano, que rompe con el antropocentrismo moderno, ya que la Madre Tierra no gira en torno de los humanos, como lo planteó la separación sujeto/objeto, en donde la “naturaleza” es considerada un recurso del que dispone el sujeto para satisfacer sus necesidades, valiéndose de la ciencia y la tecnología para dominarla (Albó, 2011). Por el contrario, desde la visión nasa, el humano no es considerado como una exterioridad, sino que es parte de esa Madre Tierra, de ahí la necesidad de avanzar y convivir juntos de una manera armónica.

Los integrantes del Proceso de Liberación de la Madre Tierra³³, señalan, que su lucha deriva del mandato de los mayores, expresado en diversas reuniones del movimiento indígena, y en Congresos del CRIC, con el sueño de ampliar los resguardos, en donde el objetivo principal es recuperar la tierra que les pertenece como pueblos originarios, este es el fundamento que orienta su lucha. La lucha por el territorio es una cuestión vital para la población indígena, como señala el Mayor León, líder indígena y miembro de la Comisión política del Proceso de Liberación de la

³³ Los planteamientos que se presentan en esta sección derivan de los diálogos con miembros del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, llevados a cabo entre septiembre y octubre de 2019 en los puntos 2 y 3 de liberación, en el municipio de Corinto, departamento del Cauca, Colombia y de las comunicaciones públicas establecidas en su página de internet, <https://liberaciondelamadretierra.org/>

Madre Tierra “la liberación es un proyecto de vida” (Mayor León, 2018, miembro de la Comisión Política del PLMT,)

Resaltan los tres puntos que articulan al movimiento indígena: unidad, tierra y cultura, orientados a la búsqueda de autonomía (territorial, política y alimentaria). Apuntan que:

“no es una lucha de la que nosotros veremos los frutos, tal vez ni nuestros hijos, pero esperamos que al menos nuestros nietos puedan contar con la tierra que necesiten para vivir. Sabemos que es una lucha arriesgada, pero inevitable, por esto los mayores nos sugieren educar desde la familia, recuperar la lengua, las costumbres, trabajar la tierra, recuperara nuestras tradiciones y fiestas” (Mayor León, 2018)

Señalan como un aspecto fundamental recuperar su autonomía alimentaria, lo que orienta el sentido de la lucha, aclaran: “otra manera de asesinarnos fue a través de la alimentación” (Mayor León, 2018), con el acaparamiento de tierras por parte de terratenientes, el terraje como una manera de esclavizar a la población que trabaja siempre para el patrón, la producción de lo que genera ganancias, no de comida, la dependencia de alimentos que se producen en otro lado. Por ello a los principios planteados en la plataforma de lucha del CRIC, los Liberadores agregaron otros tres relacionados con la tierra, entre los principios destacan: retomar y conocer la historia, recuperar la memoria histórica, saber qué pasó desde que llegaron los invasores y hasta 1871, una época caracterizada por la esclavitud, violación, terraje y sobre todo un proceso en el que “castraron el pensamiento”. Tienen claro que es necesario luchar contra la colonialidad de la subjetividad, si quieren avanzar en la restitución de sus formas propias de vida. Otro aspecto que consideran fundamental, es conocer las leyes de la naturaleza y tenerlas en cuenta para desarrollar diversas actividades, además conocer los acuerdos y normas nacionales e internacionales sobre los indígenas, para poder defender sus derechos; promover la salud acorde a la cultura propia, no desde el capitalismo y la mercantilización de la salud; fortalecer y crear más cabildos, señalan que había sólo 12, ahora son 115 los que forman parte del CRIC, recuperar la lengua materna, formar gente en educación y salud y, recuperar tierra para ampliar los resguardos, trabajar la tierra y cuidarla.

Reflexionan sobre el complejo proceso político y el conflicto en el que fue asesinada mucha gente, por las disputas entre partidos, gobierno, terratenientes, narcotráfico, guerrilla, y un sector del movimiento indígena que se radicalizó, aclaran: “surgen los del Putumayo y los del M19, con

fuerte capacidad militar, absorben a los Quintín Lame”. Asesinan a líderes, “quedamos en medio de tres espadas: el gobierno, los terratenientes y las FARC” (Mayor León, 2018).

Es así que en 1991 toman la decisión de desarmar al Quintín Lame. El movimiento indígena crea un movimiento político, los 10 puntos de la plataforma del CRIC se vuelven constitucionales, pero dicen: “se perdió porque está la participación política electoral, circunscripción especial indígena, empieza la pelea, entran al Senado, alcaldías, consejos, iban allá y terminaron perdidos, amañados y con vicios” (Mayor León, 2018).

Al mismo tiempo, en 1991 promulgada la Constitución 20 comuneros indígenas fueron asesinados en Caloto, en la finca el Nilo. Se hace la demanda ante organismos internacionales, se supone que el gobierno debía responder a las familias y a los pueblos, pero no cumplieron los acuerdos³⁴. Así que, en 2005 “regresan a los hechos”, ocupan la finca la Emperatriz. Señalan que el gobierno, después de la matanza del Nilo, había firmado un convenio por 20 mil millones de pesos (aproximadamente 5 millones de USD), para para comprar tierra (PLMT, 2016), para que liberaran las fincas, pero al desocuparlas volvieron los cultivos de caña, hicieron marchas, acuerdos, mesas de concertación y no se cumplió.

En 2008 decidieron entrar nuevamente en la finca La Emperatriz con más fuerza. En 2014 nuevamente un grupo de comuneros y comuneras, entran en cuatro fincas, dos de ellas propiedad de Incauca, para fortalecer la lucha por la vía comunitaria, en tanto que, por la vía institucional, señalan que “muchos se dejaron convencer, entre ellos los políticos indígenas que participaban en los procesos electorales, quienes decían que si no se salían iban a tener que pagar altas sumas, y los políticos indígenas irían a la cárcel”, consideran que ahí se perdió el esfuerzo. El Proceso de Liberación apuntan: “La dirigencia perdió el camino, decidimos liberar la tierra direccionar, nos llevó a ser un proceso de lucha autónomo, en el orden local, regional y nacional” (Mayor León, 2018). Se asumen como un proceso autónomo sin salirse de los lineamientos de los mayores. Han tenido discusiones y desencuentros con la dirigencia del CRIC, que no aprueba sus métodos de recuperación de la tierra, por la “vía de los hechos”, ya que esto genera violencia, pero señalan

³⁴ En el incumplimiento de acuerdos hay quienes señalan al gobierno como responsable de no cumplir, sin embargo, también hay quienes apuntan que los propios dirigentes del CRIC, que funcionan como interlocutores con el gobierno, son los que no hacen efectivos los acuerdos, como en el caso de las indemnizaciones a los familiares de personas asesinadas, quienes no reciben la bonificación económica, a pesar de que el gobierno señala haberlas entregado a la dirigencia del CRIC, esto genera tensiones al interior de la propia organización y con el gobierno.

que el movimiento indígena en el Cauca tiene 1201 acuerdos, y que “la Liberación no es un acuerdo más, la Liberación no es negociable”, señalan que siguen los principios: conocer sus raíces, hacer el ejercicio de los mayores de construir el gobierno propio, sin que lo principal sea el dinero. Para los Liberadores “lo que tiene valor es la tierra”, consideran que deben enseñar a los hijos a trabajar, a cultivar, a ser solidarios y a respetar el entorno.” Aclaran que les han ofrecido proyectos y dicen que no les interesan. Señalan con firmeza que “tener un pedazo de tierra y papeles no es suficiente, se necesita más tierra para trabajar, para producir alimentos, la lucha puede durar 50-80 años, porque la negociación no interesa, sino la apropiación”.

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra se concibe como un deber y también como una fiesta, en la que participan para romper con la esclavitud que se ejerce sobre la tierra, a la que se sobreexplota y contamina, mediante los proyectos extractivistas y agroindustriales. Parte de la lucha consiste en organizar mingas y entrar en las fincas para cortar la caña, que es uno de los principales monocultivos, en el Cauca, con la finalidad de recuperar la tierra para sembrar comida, manifiestan que su lucha se orienta a:

“[liberar] miles de hectáreas de caña que están sembradas en el norte del Cauca para producir azúcar y combustible. Azúcar que endulza refrescos hechos del agua que baja de nuestras montañas. Combustible que mueve carros que comercializan los refrescos y ganan mucho dinero. Dinero que financia la guerra, los batallones que siguen presentes en nuestro territorio y nos siguen amenazando y nos siguen matando. El círculo que esclaviza a *Uma Kiwe*.” (PLMT, 2016: 13)

La caña de azúcar es originaria de Guinea (África), Sebastián Belalcázar la introdujo al Valle del Cauca 1540, históricamente la caña de azúcar ha representado no sólo un alimento, sino que se vincula al desarrollo económico de la región y al sistema esclavista (Restrepo, 2017: 184). Para el siglo XIX el uso del suelo estaba orientado principalmente a la producción de caña, al cultivo de tabaco” y a la crianza de animales (Restrepo, 2017: 186-187).

En la tierra recuperada se instalan “cambuches” (campamentos), se organizan brigadas para vigilar y controlar el territorio en los llamados “puntos de liberación”, y reorganizar la vida. Las actividades se orientan a restituir las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades. Mediante su intervención en las fincas, cortan grandes extensiones de caña, dejan descansar la tierra y siembran de manera colectiva comida: maíz, frijol, yuca, plátano, tomate y otros

productos. La producción se destina principalmente al autoconsumo y se busca generar excedentes para compartir con otras comunidades, incluso en las grandes ciudades de Colombia, ya que mediante la “marcha de la comida” comparten las cosechas con la gente de barrios pobres. Aunque gran parte de las siembras a punto de cosecha son destruidas en operativos gigantescos, “que combinan fuerzas en tierra con ejército, carabineros, tanquetas, policía antimotines (ESMAD, Escuadrón Móvil Anti Disturbios) y maquinaria destructora y fuerzas en aire con helicópteros militares.” Sin embargo, esto no amedrenta su afán de liberar a la Tierra, lo que se manifiesta cuando señalan: “Nos han dañado las cosechas, lloramos y volvemos a cortar y a sembrar”. (PLMT, 2016: 13).

Foto 1. “Minga de corte: con el corazón y las manos en la tierra abrimos horizontes y echamos raíz”.



Fuente: PLMT (2018a)

De la comida que cosechan preparan sus alimentos tradicionales “choclo (maíz tierno) y otros manjares” comen frente a los policías que envían para resguardar las fincas. Hacen chicha y la comparten en festividades, con la presencia de la fuerza armada atrincherada a 200 metros. Se refieren a estas acciones como “Triunfos sicológicos imposibles de pintar con palabras”. En las fincas que están en proceso de liberación, fundan aldeas con cocina, letrinas en tierra, charcos para nadar y chozas alrededor. Las instalan como sedes para reuniones, tulpas (fogones) para ceremonias sagradas, en ellas celebran reuniones, juegos, encuentros de capacitación, mingas artísticas, reciben visitantes de diversos lugares de Colombia y del mundo (PLMT, 2016: 13).

Para enfrentar las acciones del proceso de Liberación, el gobierno, junto con las élites políticas y económicas, que operan en el Cauca, emprende operativos policíacos, militares y paramilitares para amedrentarlos y/o desalojarlos, impulsan campañas mediáticas para deslegitimar su lucha, promueven el racismo, señalando que los indios no trabajan, que “el Estado les da todo y piden más”. Sin embargo, las comunidades siguen con su lucha por liberar a la Tierra, mediante un proceso autónomo, en el que buscan el restablecimiento de la armonía entre la vida humana, natural y espiritual, orientada a la reproducción ampliada de la vida, mediante la restitución de sus formas propias de vida.

Las tierras en el Cauca son altamente productivas, desataca por su riqueza en flora, fauna, agua, permitiendo contar con una amplia variedad de alimentos, las tierras más fértiles se encuentran a lo largo del río Cauca, el segundo más importante de Colombia, nace en el Macizo Colombiano, recorre las cordilleras central y occidental y atraviesa la región del Cauca. Esto propició el auge de haciendas agrícolas y ganaderas, desde finales de la época colonial, sostenidas con trabajo esclavo (Restrepo, 2017: 188-189), mientras que campesinos e indígenas trabajaban pagando terraje o haciendo trabajo de servidumbre.

La defensa del territorio, que incluye la liberación de la Madre Tierra y la búsqueda de autonomía, se orienta a la producción de comida para consumir y compartir, conservando la biodiversidad, mediante la restitución y transmisión de la diversidad de saberes y prácticas comunitarias que van construyendo. En este proceso el trabajo se articula a la armonía y la vida, vinculando la actividad y la espiritualidad, conformando otro sentido de la organización de la vida en sociedad, generando otras formas de relacionalidad. Todo esto, genera tensiones y contradicciones que enfrentan por la relación del CRIC con el Estado y la participación en el proceso electoral, lo que necesariamente incluye establecer acuerdos y asumir compromisos, con las élites políticas y económicas, en un mundo dominado por el mercado global.

En la experiencia del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, se articula claramente la dimensión política y la dimensión simbólica de la lucha. Convocan a mingas de trabajo para cortar la caña como estrategia orientada por dos objetivos: 1) presionar al gobierno y a los empresarios para negociar, mostrando la necesidad de ampliar los resguardos y, 2) liberar a la Madre Tierra de los monocultivos, para permitir su regeneración y posterior uso para el cultivo de alimentos. En este proceso se identifica la determinación de este movimiento por recuperar su territorio, exponiendo

su vida, ya que siempre está latente el ataque de la llamada “fuerza pública”. En este proceso se configura un espacio político de disputa por el ejercicio del poder ya que como ellos dicen: “le estamos mordiendo la cola al monstruo, para mostrarle a la sociedad y al mundo que por más humildes que seamos, si se puede luchar contra los poderosos” (Diálogos, 2018).

Este proceso de Liberación es un proceso eminentemente político, considerado como un proceso radical, incluso por parte de la dirigencia del CRIC, principalmente por quienes participan en la política estatal y en los procesos electorales. Su lucha ilustra de manera clara la articulación de los diversos espacios de vida que se orientan no sólo a resistir la Colonialidad del poder, sino a revertirla, restituyendo sus formas propias de vida, sustentadas en el vínculo de la comunidad con la tierra y el trabajo colectivo orientado a la reproducción de la vida, lo que implica recuperar territorio, como ellos señalan “por la vía de los hechos”, restituir las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, acabando con los monocultivos, permitiendo su regeneración y trabajando para producir alimentos para su sustento.

Foto 2. “Cortar caña para sembrar vida. II Encuentro Internacional de Liberadoras y Liberadores de la Madre Tierra”



Fuente: PLMT (2018b)

Comentan que al principio del proceso se cortaba la caña, se metía el ganado a pastar porque la saliva de los animales evita que vuelva a crecer la caña, dejaban descansar la tierra y entonces, se dedicaban a cultivar sólo alimentos, pero llegaba el ejército con maquinaria y destruía todos los

cultivos. No obstante, han continuado con estas prácticas, cambiando la estrategia, han optado por sembrar en pequeños espacios los alimentos básicos: maíz, frijol, tomate, papa, yuca, cebolla, lechuga, y criar animales como gallinas, patos, conejos. Esto no resuelve sus necesidades de alimento, pero ayuda a complementar lo que se requiere comprar, como aceite, arroz, y otras verduras.

Cabe señalar que para el pensamiento social dominante y entre la población de ciudades cercanas, no se comprende el hecho de que recuperen tierra y la dejen “ociosa”, mientras que los Liberadores saben que es necesario darle tiempo para su regeneración, ya que además de recuperar sus capacidades productivas, se busca reforestar los territorios, “que vuelva a crecer el monte”, para recuperar la diversidad biológica, de flora y fauna y, restituir los ecosistemas. Están conscientes de que la deforestación trajo como consecuencias también, la alteración del clima, afectando las precipitaciones, el caudal de los ríos y la disposición de agua suficiente para los cultivos, además de que ha modificado los ciclos climáticos de invierno y verano, distorsionando la regularidad de las estaciones de lluvia y de calor, fundamentales en los ciclos productivos para la preparación de la tierra, el cultivo y la cosecha de comida.

De la comida que cosechan, preparan y comparten sus alimentos y bebidas tradicionales, van restituyendo sus formas propias de vida y convivencia, mediante mingas de trabajo y reflexión, en la vida cotidiana, en encuentros, asambleas, fiestas y rituales, en donde el compartir la comida se constituye como una práctica fundamental e imprescindible de todo proceso de construcción y fortalecimiento de la comunidad, generando relaciones de reciprocidad y solidaridad, y fortaleciendo el sentido de comunidad, estrechando lazos de amistad, familiaridad, confianza y el intercambio de afectos, mediante el trabajo orientado a la búsqueda del bien común.

Otro aporte a resaltar del proceso de Liberación de la Madre Tierra, que articula la dimensión política y simbólica orientada a revertir la colonialidad del consumo alimentario, es la organización y conducción de la lucha, vinculada a la vida cotidiana y a sus diversos espacios. Están organizados en diferentes puntos de encuentro, trabajo y convivencia, acompañan su diario vivir compartiendo la comida, el trabajo en la tierra, el diálogo, la conformación de espacios políticos en cada aspecto de la vida y, el fortalecimiento del sentido de comunidad. Esto es evidente en los tres momentos que comparten la comida durante el día, sobre todo después de la cena, cuando se propicia un momento de reflexión sobre lo sucedido durante el día, se comentan las noticias, se pregunta por

la familia. Cabe señalar que durante los espacios de convivencia que se dan al compartir los alimentos se genera un ambiente de camaradería, se fortalecen los lazos de amistad, familiaridad, respeto, confianza, hacen bromas entre ellos y con los que están de visita. Señalan estar acostumbrados a tener visitas, “llegan de todos lados, europeos y de otros países de América Latina, solos o en grupo, profesores, estudiantes, algunos llegan por uno o dos días, luego se amañan y ya no se quieren ir, se quedan por días o meses, nunca estamos solos” (Diálogos, 2018). Hay una comunicación constante entre los diferentes puntos de liberación sobre lo que sucede en el territorio, quién entra, quién sale, quién vigilia. La vigilancia es constante, día y noche, se tienen turnos ya asignados, en este trabajo participan tanto hombres como mujeres.

Una parte sobresaliente del proceso de Liberación es la respuesta de la comunidad indígena a la convocatoria a la minga para cortar la caña, en donde se articulan diversos espacios de vida, participan hasta 400 personas, de diversos resguardos, en una jornada. En este trabajo colectivo se fortalece el sentido de comunidad, también se comparte la preparación y el consumo de alimentos, generando en la sobremesa un espacio de reflexión sobre el significado de sus prácticas, un balance sobre lo alcanzado y una agenda sobre las siguientes acciones. Este espacio brinda la posibilidad de comentar en voz alta o con los compañeros cercanos, sobre las acciones, las vivencias, las preocupaciones, las satisfacciones, en un intercambio de pensamientos y sentimientos.

Una vez liberada la tierra, la trabajan de manera individual y/o colectiva, siembran, limpian los cultivos, riegan y cosechan comida: frijol maíz y tomate. Los alimentos que cosechan se comparten con los miembros de la Liberación, se consumen los alimentos que producen ellos mismos. Estas prácticas fortalecen las relaciones de reciprocidad y solidaridad, para la satisfacción de sus necesidades, que se manifiestan en el intercambio de fuerza de trabajo y de sus productos, sin mediación del mercado capitalista y del dinero, también se muestra la solidaridad con la Madre Tierra y los demás miembros de la comunidad, permitiendo la regeneración de la tierra y cultivando sin usar agroquímicos, además, el trabajo se orienta a la búsqueda del bien común. Así la reciprocidad rompe con la mercantilización de la subjetividad y de los diversos espacios de vida; mientras que la solidaridad revierte el individualismo llevado al extremo en la época actual. Esto permite, además de la construcción de imaginarios críticos del progreso-desarrollo y de la modernidad-colonialidad capitalista, emprender prácticas de resistencia que se configuran como una afrenta al patrón de poder hegemónico, construyendo otras formas de relacionalidad.

Otras estrategias que han emprendido en los últimos años para visibilizar y legitimar la lucha, buscando contrarrestar la campaña de desprestigio que emprende el gobierno y las élites económicas y políticas han sido los Encuentros Internacionales, y las “Marchas de la comida”. En los Encuentros participan, miembros de otras organizaciones sociales e indígenas, académicos y estudiantes, interesados en comprender y apoyar la lucha. En la Marcha de la comida reparten comida en zonas marginadas de algunas ciudades, de la que se produce principalmente en los territorios liberados. Esto conlleva la organización y participación de varios miembros de la Liberación, el apoyo del cabildo que aporta “las chivas” (camiones), para el traslado de la comida, el apoyo de diversas comunidades indígenas, que aportan comida, y de otras organizaciones en las zonas urbanas, que apoyan acogiendo y protegiendo a quienes hacen el recorrido por las ciudades. Además de compartir comida sana y nutritiva que sale de la lógica del capital, legitiman los procesos de recuperación de tierra para el cuidado y respeto de la Madre Tierra, durante la tercera Marcha de la comida que realizaron en 2020 señalaron haber liberado 12 fincas, para compartir en esta ocasión tres toneladas de comida (PLMT, 2020) .

Foto 3. “Liberamos pa’ que vuelva la abundancia. 2da Marcha de la comida”



Fuente: PLMT (2019)

En síntesis, se puede señalar que la lucha de los Liberadores de la Madre Tierra conlleva no sólo resistir, sino revertir el proceso de colonialidad del poder y del consumo alimentario, que se impuso con el despojo de su territorio y la expansión de los monocultivos de caña de azúcar, acompañada del discurso que sustenta las prácticas de diferenciación jerárquica y legitima la imposición de patrones de producción y consumo, orientados a la obtención de ganancias; generando subordinación y dependencia alimentaria, utilizando el control de los alimentos como instrumento de dominación. Así, la lucha implica la recuperación de la tierra, la restitución del territorio y de sus formas propias de vida, vinculada a su sabiduría ancestral, gobierno y justicia propia, espiritualidad, educación, salud y alimentación, en donde la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad se orienta a garantizar la reproducción ampliada de la vida. Esto conlleva una disputa por modificar los patrones de cultivo y de consumo de alimentos, acompañada de la restitución de otras formas de sociabilidad, en donde se construyen relaciones de reciprocidad y solidaridad, orientadas por otro horizonte de sentido histórico, en una disputa constante contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

3.3 Formas alternativas de consumo del tiempo, del espacio, del saber, articuladas al consumo de comida como acto total. Aportes y contradicciones

En este apartado, se desarrolla una reflexión sobre las formas alternativas de consumo del tiempo, del espacio y del saber, que propicia la lucha por la descolonialidad del consumo alimentario, recuperando los sentidos político y simbólico de la comida y, la distinción fundamental entre alimento y comida para la restitución de la ritualidad y la reestructuración de los espacios de convivencia. En tanto que, generan otras formas de relacionalidad, de consumo del espacio, del tiempo y del saber, articuladas al consumo de comida como acto total, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad, que aportan tanto a la descolonialidad del consumo alimentario, como a la construcción de imaginarios y prácticas críticas a la modernidad capitalista y su narrativa dominante del progreso desarrollo, desde otro horizonte de sentido histórico.

El análisis parte de una mirada alternativa de los procesos sociales, siguiendo la propuesta de Boaventura de Sousa (2006) sobre la sociología de las ausencias y de las emergencias, haciendo una crítica a la configuración dominante del saber, que contrae el presente y expande el futuro siempre como promesa, lo que ha llevado a reducir la diversidad de lo que sucede en algunos espacios concretos, y a, negar la existencia de otras realidades, por ello propone una Sociología de las Ausencias, para visibilizar lo que la mirada hegemónica del mundo ha negado.

De ahí la necesidad de abordar el análisis recuperando la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, que construyen diversos saberes, temporalidades, articulan diversas escalas (locales, nacionales, globales), productividades, sistemas alternativos de producción y de consumo, que parten de un diálogo intercultural configurando otras formas de darle sentido a la organización de la vida en sociedad.

La comida y sus sentidos: político, simbólico y afectivo

El análisis de la dimensión política parte de establecer que los alimentos se han utilizado como instrumentos de dominación, en el ejercicio del poder, a partir de la diferenciación y jerarquización racial de la población. En tanto que, las prácticas vinculadas al consumo alimentario configuran escenarios de poder y confrontación entre culturas y pueblos, ya que sus discursos y prácticas entran en diálogo y confrontación con el poder, generando tensiones y contradicciones. En donde la comida, concebida de manera diferenciada de los alimentos, se configura también como un factor político, subversivo, emancipador, descolonizador.

En el análisis de la dimensión simbólica, la comida, como elemento central de las relaciones sociales situadas, constituye un referente identitario que interpela los sistemas alimentarios hegemónicos que se instauraron desde la conquista de América y se re-articulan hasta nuestros días. No obstante, dichos sistemas alimentarios no lograron imponerse de manera total por la resistencia que opusieron las comunidades indígenas, manteniendo sistemas alternos de cultivo y abastecimiento de comida, con prácticas que han resistido, según sus posibilidades, a la producción hegemónica de alimentos. Esto se constituyó como una forma de reafirmación identitaria, vinculada a sus territorios y a su sabiduría ancestral, mediante procesos que fueron adaptando y transformando según sus necesidades. Así, las epistemes y las prácticas de sus

productores entran en diálogo y confrontación con el poder y con el pensamiento social dominante.

En tanto que, “no son solamente las necesidades materiales las que determinan la ingesta de los alimentos, sino que esta práctica igualmente está mediada por lo que culturalmente es posible ingerir” (Albán, 2015: 38-39). Ya que como señala Albán, siguiendo a Fischler: “el hombre se nutre de lo imaginario, de que sus alimentos no sólo nutren sino que también significan”. Puesto que, el acto de comer conlleva relaciones sociales (económicas, políticas, culturales), relaciones de poder, siempre en tensión, en donde la colonialidad del consumo alimentario, como ejercicio de poder y de clasificación social y alimentaria, busca legitimar y perpetuar la dominación y la explotación.

En el acto de comer se cubren necesidades materiales de subsistencia física y necesidades subjetivas simbólicas, de nutrirse de lo imaginario, lo espiritual, lo significativo, lo comunitario, lo afectivo. Las necesidades materiales y simbólicas se articulan en la producción, preparación, compartición y consumo de alimentos, ya que “la alimentación es, en efecto, una función biológica vital y al mismo tiempo una función social esencial” (Fischler 1995, citado por Albán, 2015: 39). La comida adquiere un valor político y un valor simbólico, construye sentidos de lugar, de relacionalidad, de identidad, de confianza y de pertenencia a un contexto determinado.

La producción de comida está estrechamente ligada a la disposición de tierra, a las condiciones de tenencia y a su uso para este fin, lo que conlleva disputas por la restitución de los sentidos y el vínculo de las comunidades con la tierra, a partir de la configuración de sistemas propios de producción y consumo alimentario, que articulan la sabiduría ancestral, su cosmovisión, su espiritualidad vinculada a procesos de armonización, mediante el conocimiento de las fases de la luna, el respeto y cuidado de la Madre Tierra, las festividades y la ritualidad orientada a la reproducción de la vida, no del capital.

La disputa por recuperar los sentidos de la comida es un proceso más que de resistencia, de re-existencia como señala Albán, quien señala que:

“las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, la cual es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos

pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento” (Albán, 2015: 39-40).

La disputa por los sentidos de la comida implica crear y vivir en condiciones “otras”, mediante procesos que se orientan no sólo a resistir, sino revertir la colonialidad del poder, que históricamente ha buscado reducirlos a objetos o mercancías. Los procesos de producción, compartición y consumo de comida, permiten el fortalecimiento de lazos de amistad, de confianza de comunidad. De igual forma, que el intercambio y obsequio de productos a otras comunidades étnicas de pisos térmicos diferentes (alimentos de zonas frías y de zonas calientes) o a comunidades pobres en las ciudades.

Esto se expresa en las estrategias que emprende el Proceso de Liberación de la Madre Tierra, que en mayo de 2020 llevaron a cabo la Tercera Marcha de la Comida, en cuatro ciudades, Calí, Bogotá, Manizales y Medellín, compartiendo comida (yucas, limones, plátanos, bananos, rollizos, guineos, zapallos, naranjas aromáticas mandarinas, maíz, arroz), en zonas marginadas. La comida que comparten es de la que se produce principalmente en los territorios liberados y de la que aportan otras comunidades. Esta estrategia articula poderosamente el sentido político y simbólico de la lucha, en tanto que: 1) visibiliza y legitima la lucha contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario; revirtiendo la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos y restituyendo sus sistemas locales de producción de comida, libre de agroquímicos, cuidando y protegiendo a la Madre Tierra de la sobreexplotación y, permitiendo el acceso de la población marginada a comida sana y nutritiva, despertando la gratitud y la esperanza; 2) conlleva la organización y participación tanto de integrantes de la Liberación como de diversas comunidades indígenas y, de otros sectores urbanos (académicos, estudiantes y trabajadores), que aportan comida, recursos para transportar las tres toneladas que llevan, apoyan la organización del proceso, haciendo difusión, acogiendo y protegiendo a quienes hacen el recorrido por las ciudades, con esto, muestran que son posibles otras formas de organización de la vida en sociedad, permitiendo la articulación y complementariedad del campo y la ciudad y revalorando el trabajo y la vida de las personas en ambos sectores, para ello revisan que esté lista tanto la comida como la dignidad, la palabra y la acción y, 3) posibilita la construcción de otras formas de relacionalidad, en estos encuentros de “alegre rebeldía” restituyen la reciprocidad y la solidaridad, la reciprocidad, mediante el intercambio de trabajo y sus productos sin mediación del mercado

capitalista y del dinero y, la solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, en busca del bien común para la reproducción ampliada de la vida (PLMT,2020).

Proceso participativo de concertación comunitaria y armonía con la Madre Tierra. La relación entre autonomía alimentaria y descolonialidad del consumo

El horizonte de la autonomía alimentaria se sustenta en la concepción de una economía para la vida, en donde el respeto y cuidado a la Madre Tierra es central. En la concepción indígena los humanos no se conciben como exterioridad, sino que son parte ella, emergen de ella, según el “derecho mayor”. Este concepto se toma de la ley de origen que rememora el pasado legendario de los indígenas de la sierra nevada de Santa Marta Colombia y refiere a un proceso de reivindicación territorial, ya que a decir de Lorenzo Muelas:

“La Ley de Origen y la Ley Natural es el mismo derecho mayor, pero que tienen otro nombre de acuerdo a la filosofía de cada pueblo. Decimos Derecho Mayor por ser antiguo. Porque somos originarios de estas tierras. A nosotros nos parió la tierra, un gran caudal, una avalancha hizo nacer a nuestro pueblo. No entramos por el Estrecho de Bering. Hace 10, 20 y 30 mil años nos desarrollamos, y nosotros somos herederos de esos antepasados, y somos hijos de ellos y somos parte de ese derecho, el Derecho Mayor” (Muelas, 2005: 10)

Otro aspecto fundamental es que en la concepción indígena no se establecen dicotomías como en el pensamiento moderno, el hombre y la mujer no se conciben no como sexos contrarios, sino como complementos. Asimismo, las fuerzas creadoras de la vida, son energías complementarias que como seres de la naturaleza mantienen el equilibrio y la armonía. El mito que dio origen al pueblo nasa señala que:

“En un comienzo sólo existía el ks 'a 'w wala o gran espíritu, que por ser masculino y femenino a la vez tenía la virtud de generar vida. De él nacieron diez espíritus hijos llamados : ekthe (sabio del espacio), t 'we yase (nombrador de la tierra), weet 'ahn (el que deja la enfermedad en el tiempo), kl'umm (duende), daat'i (espíritu del control social), tay (sol), a 'te (Luna), eeh 'a (Viento), s 'i' (espíritu de la transformación). Inicialmente vivían en la misma casa con el gran espíritu, pero luego, por indicación suya, se transformaron en

personas y vivieron por separado. Sin embargo vivían en constante conflicto: el sol quemaba, el agua inundaba. Entonces les orientó para que se unieran en una sola casa y así lo hicieron. De su reproducción posterior nacieron las cosas que forman el mundo y un ser especial llamado nasa. Como nasa en la lengua nativa es todo lo que tiene vida, movimiento, y como en la concepción paez absolutamente todas las cosas de la naturaleza tienen vida, podemos decir que de ésta relación surgió el mundo del medio o este mundo, p'ahte donde habitan los nasa. De igual manera y de acuerdo con la cosmogonía el universo nasa está representado en cuatro casas, la del gran espíritu, la casa de los diez espíritus, la casa de los nasa y la casa de los yu 'k hi 'pmenas (los sin culo) que habitan las profundidades de la tierra". " (Gómez y Ruíz, 1997: 50).

De acuerdo con esta concepción "la vida es la armonización posterior a un estado previo de cataclismo y desorden, e indirectamente responde a un principio creador cuya fuerza no es producir vida, sino proporcionar el ordenamiento necesario para que ésta se dé" (Gómez y Ruíz, 1997: 50).

Asimismo un elemento fundamental en la constitución del pueblo misak es el agua, señalan que:

"Nuestra cosmovisión comprende una concepción muy amplia y compleja sobre el agua, elemento dinámico por excelencia, no sólo a causa de sus movimientos, de sus recorridos, sino sobre todo por sus transformaciones. En ella está presente una muy variada gama de personajes que, al mismo tiempo que son diferentes, se identifican sobre la base de que todos son agua, formas del agua en movimiento" (Dagua, Aranda y Vasco, 1998: 25)

Desde esta concepción el flujo del agua es lo que caracteriza todo su pensamiento, y se materializa en la presencia de diversos cuerpos de agua en su territorio (ríos, lagunas, aguas subterráneas), que vinculan con la capacidad de creación de nueva vida, puesto que el ciclo del agua es lo que permite el nacimiento de nuevos seres. Estas concepciones en las que los humanos emergen de la naturaleza y es parte fundamental para dar continuidad a los ciclos de vida, explican el mandato de los pueblos indígenas de cuidarla y protegerla, los nasa con el mandato de liberar a la Madre Tierra de la esclavitud a la que está sometida con la explotación capitalista, y los misak de cuidar el territorio para permitir su regeneración y la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana).

Un concepto que nos ayuda a entender esta forma de concebir el mundo es el que Escobar (2014b) denomina como “ontologías relacionales” la ontología se refiere a “aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que “realmente” existen en el mundo”, como la ontología moderna que hizo una separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto etc.”. A diferencia de ésta, las ontologías relacionales “son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2014b: 57-58), por ello no se puede concebir la división entre naturaleza y cultura y mucho menos entre individuo y comunidad. Puesto que:

“A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación” lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas)” (Escobar, 2014b: 58).

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural.

Para el pueblo misak el proceso sociocultural, incluye un lenguaje suprasensible, que tiene como origen la expresión natural de seres espirituales dadores de vida, seres que fecundaron la existencia de este pueblo indígena, en donde interviene la dualidad masculina y femenina convocada “por la fuerza complementaria, de paridad y de la resonancia del equilibrio y la armonía, que se gesta en el parto de dos lagunas, dando origen al pueblo Wampiano (“voz del agua”) o misak, los seres más mayores o seres tutelares enseñan a criar la comunidad con principios éticos de acuerdo al parto de la naturaleza (Montano, 2019: 63), en tanto que, “la gestión para la producción de comida desde el pueblo ancestral misak, específicamente desde el mandato natural, se rigen bajo la demanda del cuidado al espacio que lo rodea” (Montano, 2019: 65)

Esta concepción de diversos pueblos andinos como el misak, ayuda a entender el vínculo entre el ser humano y la tierra que “no se pueden entender en una individualidad o singularidad, sino bajo un conjunto de interrelaciones entre lo humano, lo natural, y lo sagrado” que permita “la

pervivencia y permanecía de equilibrio con su territorio”, por ello, debe protegerlo de la destrucción. “Esta relación y sus valores ancestrales han estado mediados por aspectos éticos para el autoabastecimiento productivo y sustentable” (Montano, 2019: 65).

Así, “la cultura misak se desarrolló armónicamente con un criterio de espiritualidad, ligada a una ritualidad en el arte de sembrar la tierra para que no falte comida, práctica ancestral que sirvió para dar continuidad a los ciclos de vida” en los diferentes lugares que habitan. Puesto que la cultura misak habita en diversos “pisos climáticos donde, hasta hoy, se representan como espacios de redes agroalimentarias que se han complementado en términos de producción de comida”, esta relación con otras comunidades ha permitido “mayor reconocimiento territorial para el equilibrio alimenticio e identidad sociocultural” (Montano, 2019: 68-69). Asimismo, “las prácticas de hacer agricultura en las comunidades indígenas, siempre han estado ligadas a fuertes bases de organización social, como elementos para desarrollar su cultura del agro” (Montano, 2019:70)

Esta forma como se conciben diversos pueblos andinos y la relación que establecen con la Madre Tierra al vincularla con el horizonte de la autonomía alimentaria se concibe como un proceso que Montano sintetiza como “sembrar para comer y estar contentos”, en su análisis sobre la experiencia del pueblo misak, señala que se piensa el territorio conectando la razón y el corazón, en donde “las practicas agro-culturales, trascienden la mera dimensión de la producción...y promueve una economía de crianza, es decir, se cultiva una economía para la vida en la fluidez de los ciclos de vitales.” (Montano, 2019: 92).

El territorio se concibe como un “espacio vital para el fortalecimiento colectivo para la función social, económica, cultural y política de las familias misak, nasa y campesinos” (Tunubalá y Muelas, 2009: 98), la relación armónica con la Madre Tierra se materializa en el ya-tul de los misak, el tul de los nasa y en la chagra de los yanakona, puesto que, la alimentación “es un derecho fundamental sin el cual no se puede garantizar los demás derechos” (Tunubalá y Muelas, 2009: 98), para ello mantienen la cultura del agro en los espacios comunitarios y familiares. Desde su pensamiento la tierra tiene varios espíritus a los que consultan y ofrendan para que les ayuden con sus cultivos, a partir de su sabiduría ancestral aprenden a interpretar las señales de la “naturaleza”, los astros, la lluvia, el sol, la luna, articulando diversos saberes (medicina, biología, astrología, cosmovisión y experiencia). Asimismo, apuntan que, el trabajo “no es solo un factor de

producción, como dicen los economistas, para nosotros es la unidad de fuerzas y de vitalidad con la naturaleza” (Montano, 2019: 93), en este sentido, los misak apuntan que:

“La agro-cultura es para nosotros la función sagrada de la alimentación de la familia, y por lo tanto debe estar relacionada con el trabajo; y con el trabajo en la minga, el alik, donde se comparten semillas, cosechas, comida y fuerza de voluntad de acompañar, en el cambio de manos, y en la compañía” (Cabildo de Guambia, 2006: 156, citado por Montano, 2019: 93).

Los pobladores de los territorios son partes de los ciclos agro-culturales, las comunidades, la familia como parte del todo; cada periodo de tiempo conlleva diferentes actividades “durante los ciclos lunares y los ciclos del territorio...hay tiempos de mucho trabajo, como por ejemplo en las cosechas de café o en los inicios de las siembras. Mientras que otros tiempos son menos laboriosos, cuando terminan las cosechas” (Montano, 2019: 99). Se entiende que la tierra y el territorio como seres vivos, tienen capacidad de comunicación con el agricultor, que se expresan a través de los “indicadores” de vida, dando avisos mediante diferentes comportamientos:

“Dentro de los avisadores más destacados se encuentran plantas, como, árboles, arbustos o cultivos del yatul (huerta), también, son avisadores los animales (mamíferos, aves, insectos, reptiles, entre otros). Los fenómenos atmosféricos también informan, entre ellos la lluvia, granizadas, nubes, vientos, arco iris, tormentas, se encuentran también como “bio-indicadores” las características de los suelos y los astros (sol, luna, constelaciones y estrellas)” (Montano, 2019: 101-102)

En este proceso de vínculo entre la comunidad y la tierra, ligado a la producción y reproducción de la vida, tiene un papel fundamental la mujer, entre los nasa se considera que tiene “una clara relación de equivalencia con la madre tierra pues ella es mujer, también procrea y genera vida, nos abriga pero también nos reprende; nos cuida, nos brinda todo lo necesario para poder vivir libres, fuertes y sanos”. A la mujer también se le vincula con otros elementos simbólicos que son lo que les permiten “vivir, pensar, percibir y generar la cotidianidad”, como la A'te (luna), que “determina los ciclos de producción en el tiempo y espacio; es el complemento de la energía”; el nasa tul (huerto Familiar), es el “espacio que construye la mujer a partir de la práctica y socialización de los conocimientos culturales sobre la producción y el sustento familiar, forma parte del kwe'sx yat (nuestra casa)”, además de los Ksxa'w (dueños y acompañantes nuestros),

que se refiere a “sensibilidades que actúan en pro o en contra del ser con incidencia en el colectivo”, en tanto que:

“la mujer es, a la vez, generadora directa de diálogo y negociadora para la obtención del equilibrio y armonía familiares y comunitarios junto con el thê’ wala (médico tradicional)...que hereda un don de conocimiento, así como poder de la naturaleza para ejercer la práctica de la autoridad espiritual al servicio de la comunidad. El contacto permanente de la mujer con el mediador espiritual le permite un acercamiento consciente a la medicina tradicional, un símbolo del enfoque integral de la vida.” (Piñacué, 2004: 56)

Así, la mujer nasa tiene un poder que les permite “dinamizar, recíprocamente, la vitalidad de la vida entre la naturaleza y el ser nasa”. Su función va más allá de la función biológica de reproducción, ya que se considera que:

“es también generadora y dinamizadora de energías que fluyen entre lo natural y lo sobrenatural; es decir, tiene la capacidad de producir y reajustar conocimientos de su entorno y transmitirlos a nuestros hijos e hijas, a modo de mecanismo de permanencia y prolongación cultural. Esta capacidad se refleja en la dualidad mujer-hombre, símbolo de la gran responsabilidad de la generación de los principios fundamentales que crean, protegen y reproducen la cultura dentro de los pueblos indígenas” (Piñacué, 2004: 56).

La mujer nasa siempre ha estado acompañando las diferentes luchas y en las reivindicaciones de los derechos de sus pueblos. Tradicionalmente es la que se encarga de transmitir “el idioma, las artes, la filosofía, la religión, la medicina; en suma, la cosmovisión de su pueblo”. Asimismo, hay mujeres líderes “que ostentan un poder político, lo que las convierte en voceras del proceso organizativo, dentro y fuera de sus comunidades; esto es, en el puente para la comunicación, control y producción de procesos organizativos” (Piñacué, 2004: 57). Mientras que “las mujeres de adentro” que trabajan en la vida cotidiana, “siguen tejiendo la cultura en el silencio; son quienes encarnan y viven con más fuerza los principios y valores culturales que van construyéndolas a diario, así como a sus hijos, a sus esposos, amistades y vecinos”. Esta labor es la que sostiene la identidad cultural de los pueblos permitiendo que, “algunas mujeres ejerzan como líderes dentro de su comunidad, pues son referentes culturales indispensables para la creación de espacios armonizadores de su entorno”, participan en los consejos, en la cocina, en las asambleas, en la logística de los ritos, mingas y fiestas. De esta manera, “[s]u silencio, su ser vuelto hacia sí, les

permite revitalizarse y adquirir diversos poderes culturales: médica tradicional, sobandera, partera, pulseadora, hierbatera, artesana, consejera, artista, convirtiéndose en soporte indispensable del bienestar social de la comunidad” (Piñacué, 2004: 59).

Las mujeres que se articulan a los procesos de liderazgo comunitario o de servicio a la comunidad participan en dinámicas de formación en los espacios de las asambleas, los trabajos comunitarios y los ritos, para muchas de ellas es difícil equilibrar los tiempos que dedican al trabajo de liderazgo, el de la familia y los diferentes espacios de la comunidad. “Este es el caso de algunas cabildantes, gobernadora, miembros del Comité Ejecutivo del CRIC, coordinadoras de los programas de educación, salud, producción y mujer” (Piñacué, 2004: 61).

Otro aspecto central en este proceso de articulación entre la comunidad y la Madre Tierra orientado a la construcción de autonomías alimentarias es “[a]prender a captar e interpretar las señales de la naturaleza (atmosféricas y astronómicas, animales, plantas, color y textura de la tierra, del cuerpo y de los sueños)”, ya que les permite “predecir las futuras siembras, cosechas, climas, si habrá abundancia o escasez, calamidades climáticas e incluso acontecimientos personales o familiares”. Esta capacidad que desarrollan para captar e interpretar las señales de la naturaleza implica la transmisión de saberes milenarios, puesto que, “para conversar con los avisadores de un espacio natural, se requiere de cierta experticia de observación y de una agudeza sensorial de muchos años” (Montano, 2019: 103), por ello, los poseen y desarrollan una mayor sensibilidad son los mayores, los médicos tradicionales y guías espirituales, por su experiencia y por conservar la memoria sobre “la crianza de la agricultura”.

Esto reafirma lo señalado por Tunubalá y Muelas:

“Nuestro modelo de autonomía económica, social y cultural es un proceso de independencia orgánica y estructural con la sociedad de mercado. Un proceso de construcción de una economía que no se basa en la explotación de los factores de producción capitalista, sino en la solidaridad, el intercambio, la producción en espacios comunes, la minga como el trabajo comunitario y como fuerza de pervivencia” (Tunubalá y Muelas, 2009: 17)

En síntesis, el horizonte de la autonomía alimentaria que se orienta por la diversidad de saberes y prácticas en los espacios comunitarios, articula procesos participativos de concertación comunitaria y armonía con el entorno, configurando procesos políticos de transformación, de la

realidad, para resistir y revertir la dominación y la explotación que conlleva la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos.

Distinción entre comida y alimento. Restitución de la ritualidad y reestructuración de los espacios de convivencia

En el proceso de lucha indígena en el Cauca se identifica que a partir de producir y compartir la comida se reproducen relaciones sociales, que permiten la recuperación de “los espacios que les pertenecen y a los que pertenecen”, entendiendo la comida de manera diferenciada del alimento, como lo plantea Gustavo Esteva (2015: 27), en el sentido de que la comida se identifica con las actividades necesarias para procurársela, generarla, prepararla, cocinarla y mantenerla, y donde el acto de comer se constituye como el centro de la actividad cotidiana. Esto en contraste con el alimento, y específicamente con la seguridad alimentaria, que se relaciona con asegurar la disposición de alimentos, mediante la compra y el consumo de objetos comestibles, producidos como mercancías, mediante procesos productivos y de consumo acelerados, donde interviene la lógica de los monocultivos, de la producción intensiva, del uso de paquetes tecnológicos, con la participación de profesionales y expertos, para asegurar altos niveles de rentabilidad, donde el mercado es el mecanismo de distribución por excelencia..

Lo anterior debido a que la comida en las comunidades indígenas, como se muestra en diversas luchas en el Cauca, conlleva una relación armónica con la tierra, que implica la recuperación de la tierra, el vínculo directo con ella, de cuidado y respeto, para la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida, lo que difiere de la actividad técnica e instrumental de producir alimentos, en tanto que, conlleva la restitución de su capacidad autónoma de crear otras formas de relacionalidad entre los seres humanos y con la Madre Tierra, lo que se concibe como un proyecto político de emancipación.

Así, la comida, que no se produce como mercancía, sino como sustento para la vida, no es desplazada, no sale del lugar en que nació, hay un vínculo directo entre producción y consumo, corresponde a un proceso social situado, en el que se reproducen ideas y prácticas acordes a las condiciones naturales, sociales y culturales (usos, costumbres, comportamientos, significados), mediante la interacción social que implica el estar juntos, compartir momentos agradables,

reflexiones y preocupaciones, intercambiar trabajo y productos del trabajo, ayudas, afectos, sentimientos de unidad, consideración, cercanía y gentileza, estrechando lazos de amistad, familiaridad y fortaleciendo la diversidad de saberes y las prácticas comunitarias, que se orientan a la reproducción ampliada de la vida. Esto involucra no sólo el cuerpo, sino también “el alma y el corazón” (Esteva, 2015). Mientras que el alimento es transportado a miles de kilómetros de distancia, estableciendo una separación entre el proceso de producción y consumo, lo que demanda la aceleración y reducción del tiempo entre procesos, para ello es necesario generar dependencia, a los objetos comestibles (mercancías), que constituyen un elemento fundamental, de un proceso económico asociado fuertemente a la idea de escasez, para legitimar la ganancia, la acumulación y, garantizar la reproducción de capital.

De esta manera, producir, compartir y consumir la comida, conlleva establecer comportamientos diferenciados, una manera distinta de concebirse en el mundo, otras formas de significar y de dar sentido a la experiencia social e individual, de “comer sano, salud, alegría y felicidad” (Barrera, 2019: 60) y, sobre todo, esperanza. Esto genera otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la Madre Tierra, maneras otras de “relacionarse con otros humanos y no humanos, y diferentes nociones del tiempo, del espacio y de la naturaleza” (Esteva, 2015: 38).

Por ello, cobra sentido lo que señala Albán para el caso de las comunidades negras en el Patía, Colombia, “comer es más que alimentarse... se constituye en un hecho cultural que va más allá de la nutrición para convertirse en un complejo sistema de relacionamiento sociocultural, de cohesión de las comunidades y de conflictividad social” (Albán, 2015: 34), en tanto que, “cocinar y comer son actos con altos contenidos simbólicos, por lo que estas actividades significan, representan y se convierten en constructoras de sentido al interior de una comunidad” (Albán, 2015: 38).

El intercambio y obsequio de comida en las asambleas, mingas, rituales o festejos, permite estrechar lazos de amistad de familiaridad y fortalecer el sentido de identidad, de comunidad, mediante la construcción e intercambio de afectos, de confianza, de amistad. De igual forma, se generan otras formas de relacionalidad y significación con el intercambio de productos con otras comunidades étnicas de pisos térmicos diferentes, el trueque de comida en zonas urbanas y el obsequio de comida a comunidades pobres de las ciudades como hacen con la Marcha de la

comida, permitiendo el acceso de comunidades marginadas a comida sana, nutritiva, libre de agrotóxicos, que además de alimentar el cuerpo (físico), alimentan el alma (espíritu).

Estos procesos permiten fortalecer la vida comunitaria mediante la producción-consumo-propiedad colectiva de la **comida**, restituyendo formas alternativas de consumo alimentario, donde están presentes formas de socialización del poder, en las que el poder no se concibe como dominación y explotación, sino como acción, como construcción de alternativas, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad, la reciprocidad entendida como el intercambio del trabajo y sus productos sin mediación del mercado capitalista y el dinero y, la solidaridad entre las personas y con la Madre Tierra, que busca romper con la dominación y la explotación, para permitir la reproducción ampliada de la vida.

Formas alternativas de sentipensar el espacio, el tiempo y el saber, vinculadas al consumo alimentario

El compartir la comida en comunidad conlleva diversas formas de sentipensar y vivenciar los tiempos, los espacios y los saberes, ya que el capital los ha desarticulado, reorganizándolos en función de sus intereses, transformándolos en mercancías orientadas a maximizar la rentabilidad. Estas dinámicas se incrementan en tiempos de crisis en que el capital busca recuperar sus tasas de ganancia, mediante la intensificación de los procesos de producción y consumo, reduciendo el tiempo de rotatividad a cero, mediante la diversificación de mecanismo que reducen la fase de distribución y comercialización, para lograr la realización de la mercancía, incentivando el consumismo. En este contexto es importante recomponer los procesos y productos de la tierra y del lugar, de acuerdo a los ciclos de vida, restituyendo la relación con la tierra y con la luna para la producción y consumo, la ritualidad, la convivencia y la fiesta. Esto demanda desacelerar y desmercantilizar la vida, dejar de cocebir el tiempo de vida como tiempo de trabajo productivo, orientado principalmente a la producción de mercancías, liberar la generación de conocimiento (saber científico y no científico) que ha estado esclavizado al servicio del capital, del crecimiento económico y la acumulación. Esto requiere una transformación cultural, subjetiva, una disputa política y simbólica, que permita avanzar hacia la descolonialidad del tiempo, del espacio y del saber, “cultivar los símbolos que permiten la sacralidad de la tierra” y erradicar aquellos que la han reducido a recurso, lo sagrado entendido como “aquello enigmático dador de vida” (Giraldo, 2014:

10). Frente a la actual crisis civilizatoria, es necesario contener la reproducción de capital para permitir la reproducción ampliada de la vida.

Para abordar otras formas de sentipensarnos en la vida es ilustrativo lo que plantea Escobar (2014b), siguiendo los análisis del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, específicamente en su obra *México profundo. Una civilización negada* (1991), escrita en la década 1980, donde de cierta manera plantea cuestionamientos a la colonialidad del saber, con conceptos como: matriz civilizatoria, desindianización, proyecto civilizatorio, etc., en los que desnaturaliza la concepción de “civilización” que, “adquiere un carácter profundamente histórico, pluralista, negociado y siempre cambiante”, en donde señala la coexistencia, a lo largo de los siglos, de dos civilizaciones, dos proyectos de sociedad “la mesoamericana y la occidental, y la forma en que «el México imaginario» (occidental) se impone progresivamente sobre el “México profundo”, correspondiendo a “dos civilizaciones diferentes, no fusionadas, pero sí interpenetradas” (Bonfil Batalla, 1991:14, citado en Escobar, 2014b: 47-48). El México profundo no sólo se refiere a los indígenas, sino todos aquellos grupos que crean y recrean otras prácticas culturales y formas de hacer y entender el sentido de la organización de la vida en sociedad. .

Recurrimos a la diversidad de saberes y prácticas comunitarias de los pueblos indígenas del Cauca, que nos permiten acercarnos a otras maneras de entender la relación con el espacio, el tiempo y el saber, reconociendo las limitaciones que conllevan las interpretaciones desde fuera, puesto que la diversidad que plantea su cosmovisión, su historia, su pensamiento, su lengua, su riqueza semántica, no puede ser verbalizada al español o, en todo caso, corre el riesgo de ser simplificada para nuestra comprensión, pero que sin duda aporta elementos valiosos para la reflexión, permitiendo construir una mirada diferente desde un horizonte de sentido alternativo.

En la diversidad de saberes y prácticas comunitarias orientadas a fortalecer la autonomía alimentaria hay una concepción holística en la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana), que rompe con la idea de la separación sujeto/objeto (sociedad/“naturaleza”). Esta separación se estableció desde el mito del Jardín del Edén en la concepción de la religión cristiana, ya que la vida y el trabajo para producir el sustento se conciben como castigo; en la antigua Grecia esta mirada se fortalece pues la noción de la Buena vida está ligada a la vida en la *polis* vinculada a la actividad contemplativa al desarrollo del intelecto, del cuerpo de las artes, a la política, mientras que el trabajo manual (agrícola y doméstico) rebaja la condición humana por ello está destinado

para esclavos y mujeres. Esta mirada se lleva al extremo con la modernidad-colonialidad en donde la separación campo/ciudad legitima relaciones de poder, que jerarquizan el trabajo urbano por encima del trabajo rural, con lo que se desdeñan los espacios rurales, las actividades agrícolas y a los trabajadores del campo, considerados todos como recursos para satisfacer las necesidades de las ciudades, esto justifica la dominación y sobreexplotación de comunidades y territorios. Derivado de la separación tajante entre sociedad y “naturaleza”, desde la mirada de la modernidad-colonialidad la construcción del Buen vivir o Buena vida no tiene coherencia, puesto que en ésta última, como señala Medina: “No se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella” (Medina, 2008: 31), en tanto que en la comprensión indígena de la Buena Vida la idea de la convivencia armónica es central, ya que “la crianza de los cultivos, los animales y el paisaje natural en general, involucra los ámbitos de la vida material, espiritual y social de territorios indígenas” (Montano, 2019: 17), articulando los diversos espacios de vida.

Estas nociones sobre la Buena Vida están estrechamente vinculadas a la producción y consumo de comida, y se expresan en lo que señala Medina, retomando a Rengifo, para el caso de campesinos *munchik* en Bolivia, quienes hablan de la *Muxsa vida* «Vida dulce» para referirse a:

“una situación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, hay agua y existen montes y praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a los recursos lejanos a través del control vertical y, por tanto, disponer de los bienes suficientes para la reciprocidad, de donde surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación, facilitada por el acullico. La sensación de la Vida Dulce es descrita como una vivencia interactiva y cotidiana de tener a mano lo necesario y suficiente dentro de un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño, que no excluye a nadie. En este modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, nadie está excluido, ni los dioses ni la naturaleza (Medina, 2008: 33).

Asimismo, en el contexto colombiano de las comunidades indígenas los nasa hablan de *Wët wët fxi'zenxi* «Buenos Vivires» (Almendra, 2017: 249), los misak de Pishindθ waramik «Vivir en armonía» (Montano, 2019: 56), en donde las concepciones sobre el tiempo, el espacio y el saber parten de ontologías relacionales, no de separaciones binarias, dichas concepciones son centrales

para la construcción de formas alternativas de relacionadliad entre los seres humanos y con la Madre Tierra.

En la concepción de diversos pueblos indígenas emerge una noción del tiempo que se diferencia de la concepción occidental, lineal, en donde el futuro está siempre adelante, mientras que para los indígenas como los nasa el “futuro está atrás y el pasado al frente”, ya que, está siempre presente la historia de los pueblos, “en la que el pasado, en la época de los cacicazgos [...] antes de la llegada de los españoles, los indígenas eran “libres” y felices” en territorios que gobernaban [...] Se trataría, entonces, de restituir el pasado para en un “futuro-pasado” ser nuevamente libres y autónomos en sus territorios” (Castillo, 2007: 128)

La espiral y el rombo, son figuras recurrentes en el pensamiento nasa “para organizar y ordenar el mundo, se le relaciona con el movimiento, particularmente con el proceso de avanzar, crear o construir sin perder como referencia el punto de origen (Rappaport y Ramos, 2005 citado en González, 2016: 195).

Esto permite plantear que en el análisis es preciso entender los procesos no de manera lineal o cronológica, sino como una superposición y acumulación de procesos, o como simboliza el pueblo misak el tiempo, como una espiral doble que representa una dinámica constante de ida y vuelta. Además de que se hace énfasis en considerar los diversos ámbitos de la vida social no como espacios separados, sino articulados como una totalidad específica. Esto es, como una malla de relaciones sociales, relaciones de poder, como plantea la teoría de la Colonialidad del Poder, partiendo de una perspectiva histórico-estructural, para una reinterpretación de los procesos.

En la organización de los espacios de cultivo los procesos de comercialización han transformado las dinámicas tradicionales de producción para atender principal o exclusivamente las demandas del mercado, obligando, en muchos casos, a las comunidades a sustituir los alimentos necesarios para su sustento, por los que generan mayor ganancia. Esto se manifiesta en la homogeneización de la producción, eliminando poco a poco la variedad de productos y alterando también el calendario productivo vinculado ahora al rendimiento para la comercialización y a los tiempos determinados por la lógica del mercado. Mientras que, en algunos resguardos indígenas, se pueden observar los espacios de cultivo asociados a la vivienda, lo que permite la articulación entre el saber, el espacio-tiempo de producción y la vida cotidiana, involucrando a los miembros

de la familia en el cultivo de alimentos necesarios para el autoconsumo y para atender las necesidades vitales y sociales de las comunidades. Esto permite contrarrestar la lógica de la rentabilidad, recuperar la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, la variedad de productos y sus especies, la producción sin uso de agroquímicos, respetando los ciclos naturales (climáticos y de la luna) y socioculturales de las comunidades, la selección de las mejores semillas, la formación de bancos de semillas para garantizar la calidad y variedad de la siguiente cosecha. En este proceso el pancoger o la producción para el autoconsumo es el principal objetivo, sin descartar la comercialización o el intercambio de excedentes.

Un aspecto importante en la construcción de formas alternativas de consumo alimentario, que se vincula con el mantenimiento de otras formas de relacionalidad (solidaridad y reciprocidad), es el cambeo/trueque, como una forma de garantizar el aprovisionamiento de productos alimenticios entre diversas comunidades. Dependiendo de las características climáticas y geográficas, productivas, del acceso a la tierra y del nivel organizativo en los territorios indígenas, las comunidades cultivan productos en climas fríos (maíz, papa, arveja, col, ulluco, fríjol, haba, oca, mauja, arracacha, cebolla, ajo, ají, trigo, uvilla y linaza, entre otros) y, en climas calientes (café, yuca, caña de panela y fríjol, entre otros) (Tunubalá y Muelas, 2009: 80), y en ocasiones los intercambian, también la cría de animales (ganado vacuno y lanar, aves de corral, cerdos, conejos y cuyos). Estas prácticas permiten la expansión de espacios de relacionamiento, de formas de preparación y compartición de la comida, ya que, mediante el intercambio de productos de tierra caliente en los valles y de tierra fría en las montañas, diversifican y amplían la variedad de alimentos. Estos trueques, como prácticas ancestrales, generan sus propios sistemas de pesos y medidas, buscando que los intercambios sean equitativos, donde la honestidad y la confianza median las transacciones de productos. Puesto que, “[l]as equivalencias se configuraban en torno al valor cultural y significado de un producto para una comunidad determinada” (Albán, 2015: 276).

El cambeo/trueque posibilita un conocimiento territorial más amplio, por los desplazamientos que se realizan, fortaleciendo la territorialidad y las relaciones entre comunidades, contribuyendo a enriquecer el universo simbólico y político en torno a la producción y consumo alimentario. Este proceso contribuye a contrarrestar la mercantilización de la subjetividad y de la vida, en donde todo se compra y se vende con dinero y donde lo monetario se constituye en el símbolo y sentido

de la acción humana. Así estas formas alternativas de consumo del tiempo, del espacio y del saber contribuyen a la descolonialidad del poder y del consumo alimentario.

Para ejemplificar la construcción de espacios alternativos se identifican diversas experiencias, como la que se impulsó en 2005, en la Laguna, Jámbalo, en donde iniciaron un proyecto de formación de “Guardianes de semillas propias”, mediante la investigación y recopilación de variedades nativas de maíz y frijol, encontrando que muchas semillas que se conocían ya no existen. Señalan como posibles causas: 1) la reducción de espacios para siembra, que obliga a mezclar las semillas nativas generando nuevas, semillas y, 2) que gran parte de la comunidad recibió paquetes de semillas “mejoradas” que en su momento se cultivaron bien, pero al someterlas a las prácticas culturales ancestrales de escoger semillas y sembrar, no produjeron más y las nativas se perdieron, con ello se generó una dependencia de las empresas productoras de semillas. Así, por medio de esta experiencia de recuperación de semillas se fortalece el trabajo comunitario y la idea de que las semillas son un patrimonio comunitario, no de algunas personas o empresas. Se crea en el nasa tul un espacio en donde comparten los saberes, tejen relaciones, intercambian conocimientos entre comuneros, de manera transversal, en donde intervienen procesos de comunicación y afecto, fortaleciendo la armonía en la relación con la naturaleza, fortaleciendo el principio de autonomía, decidiendo que se produce y se consume, respetando los ciclos de vida, creando opciones para una vida saludable. Señalan que las semillas representan “la vida misma, que cada semilla ha generado conocimientos, no es vacía, para los pueblos indígenas es la identidad, la cultura, la economía y poder en la memoria histórica”, por ello, establecen que “el Guardián de Semillas debe aprender a leer el lenguaje de la naturaleza, escuchar cuando la madre tierra nos está hablando, por último comprender que cada semilla es un espíritu, que es un ser que está vivo, que nos fortalece, nos da su energía para hacer cosas” (Cuchillo, 2017: 21).

La forma de cultivo tradicional se realiza por el sistema de cultivos asociados y secuenciales, en el que se intercalan varios productos que se ha probado no interfieren entre ellos en su crecimiento, se recomienda sembrar papa, luego trigo con alverja, después maíz asociado con frijol, y después para que descansa la tierra sembrar frijol cache y leguminosas. Esto con la finalidad tanto de optimizar el espacio como de evitar el agotamiento de determinados nutrientes de la tierra como sucede con los monocultivos. “La asociación de diferentes cultivos en un solo sitio permite el control de plagas y enfermedades porque los ataques de las plagas resultan ser menos dañinos que en el monocultivo”, puesto que se limita la reproducción de las plagas ya que su alimentación

es limitada. (IEA, 2011: 10-11). En los procesos productivos encontramos relaciones de reciprocidad y de solidaridad entre los miembros de la comunidad y con la Madre Tierra, intercambio de trabajo y de sus productos sin mediación del mercado, a través del cambio de mano o mano vuelta y mingas de trabajo comunitario.

El calendario productivo está organizado principalmente por “dos períodos climatológicos: 1) el tiempo de las lluvias, que se denomina invierno, y 2) el tiempo de máximo sol y calor que se denomina verano. En este sentido, la dinámica productiva está ligada a estos dos períodos climáticos característicos de los Andes suramericanos”. (Albán, 2015: 191). Los productos llamados de “pan coger”, o de autoconsumo, como la yuca, el plátano, el camote, la papa, el tomate se siembran independientemente de los períodos climáticos, pero tomando en cuenta las fases de la luna, “que es una de las prácticas culturales de producción de los campesinos en la región andina – Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela y Bolivia–” (Albán, 2015: 192). La relación de las comunidades con la naturaleza y el conocimiento sobre su comportamiento, sus ciclos, secretos y beneficios, da cuenta de años de saber acumulado para lograr mejores cosechas sin dañarla, como han hecho los procesos de modernización del campo, buscando calidad y bienestar individual y de la comunidad.

Asimismo, la introducción de procesos de modernización y nuevas tecnologías ha afectado las formas de preparar y compartir la comida, la energía eléctrica produjo cambios sustanciales en la vida cotidiana de las comunidades, sustituyendo, en muchos casos, el tiempo de sobremesa, que implica el intercambio de información y de afectos, posterior a la ingesta de comida, por la atención a la televisión. Las nuevas tecnologías para la preparación y cocción de los alimentos como las estufas de gas, licuadoras y otros aparatos, modificaron los tiempos empleados y las formas tradicionales de preparación de los alimentos, reduciendo considerablemente los tiempos, rompiendo con toda la ritualidad que implicaba el proceso de preparación, en detrimento de los sabores, ya que de igual manera se simplificaron las recetas.

En el mismo sentido, la tulpa o fogón, construido en el suelo con tres piedras, fue sustituida por las estufas y las cocinas fueron cambiando la organización espacial, ya que la mesa y la disposición para la ingesta y compartición de la comida alrededor del fogón, se separó ahora de la estufa. El calor que brindaba el fogón en tiempo de frío o por las noches y que invitaba a alargar las conversaciones se fue modificando, así:

“La cocina como espacio de encuentro, de socialización y de comunicación colectiva, fue perdiendo paulatinamente su lugar de importancia en la vida familiar, y la sala fue constituyéndose en el centro de la reunión de los miembros de la familia, concentrados por la acción de la televisión. Las reuniones al calor del fuego, especialmente en épocas de invierno o mientras la mujer preparaba la comida, se fueron desarticulando y la cocina se convirtió en un lugar exclusivo para la mujer, confinándose ella a un relativo aislamiento del resto del espacio habitacional” (Albán, 2015: 239).

Derivado de lo anterior, la recuperación de las formas tradicionales de preparación de la comida y el uso de la diversidad de alimentos, en varias comunidades indígenas, permite la recuperación de prácticas específicas de la forma de cocinar, la restitución de la ritualidad al acto de preparar, compartir y consumir la comida y reorganizar espacios vitales de socialización y comunicación familiar, de intercambio de informaciones y afectos, propiciando la recuperación de sus formas propias de vida y en el fortalecimiento de su identidad, en virtud de que:

“Comer no solamente se reduce a la ingesta de alimentos; comer está mediado por situaciones socioculturales que configuran temporalidades, prácticas, conocimientos transmitidos oralmente de una generación a otra, relaciones de intercambio que a su vez fortalecen las relaciones de familiaridad, amistad y compadrazgo. En otras palabras, el acto de la ingesta de alimentos está acompañado por el acto del consumo de significados que adquieren la preparación de los mismos. Al construir sentidos, la comida genera símbolos que se ritualizan en actividades y rituales familiares y sociales, los cuales configuran un universo de producción y reproducción simbólica que transforman la comida, descentrándola de sus aspectos nutricionales para el cuerpo humano, hacia los aspectos generadores de pertenencia, identidad e identificación a un grupo humano específico” (Albán, 2015: 262)

Asimismo, las tulpas de pensamiento son espacios de reflexión en familia o en comunidad, se refiere a construir a partir del pensamiento, de la memoria histórica y del horizonte de sentido que guía su andar. En las tulpas de reflexión se recurre a las representaciones que tienen mayor fuerza simbólica y emocional, como es la lucha de los héroes, caciques o líderes de la comunidad, que en diferentes momentos lideraron la recuperación del territorio. A través de las tradiciones de recordar las luchas se articulan imaginariamente los resguardos y su organización espacial, “caracterizada por los lugares donde nacieron y murieron los héroes, donde libraron sus batallas,

donde fueron vencidos y vencedores, la comunidad se construye como una comunidad imaginada con fuertes vínculos emocionales con un territorio a veces considerado sagrado". La construcción de representaciones sobre estos personajes implica la reinención de los héroes en un proceso que parte de la historia oral de la comunidad, pero que se apoya en documentos escritos, con lo que se enriquece la narración "rescata el pasado y lo coloca como ejemplo para la acción colectiva futura" (Castillo, 2007: 121).

También en estas reconstrucción se recuperan parte de la cosmovisión, por ejemplo al retomar la figura de Juan Tama, en el título del resguardo de Vitoncó, este personaje no se considera descendiente de un ser humano, sostenía que su descendencia era sobrenatural, se autonombra "hijo de la estrella de la quebrada de Tama", con esto, recalca sus lazos con un mundo sobre natural, que como emisario divino había luchado para obtener el cacicazgo de Vitoncó, este tipo de leyendas se transmiten de generación en generación "en las conversaciones al lado del fogón", en donde su figura es reinventada y enaltecida, ya que algunos nasa se consideran descendientes de este cacique, se le representa en la música, la pintura y la poesía. Todo esto contribuye a fortalecer la parte organizativa y política de la lucha indígena, puesto que sus héroes iluminan el futuro de la lucha y los nasa encuentran en su legado "una fuente de inspiración para continuar la lucha por la recuperación y conservación del territorio y el respeto a la autoridad tradicional representada en el cabildo" (Castillo, 2007: 123-124).

También a Juan Tama se le atribuye la arraigada idea entre los nasa de que cada persona está ligada al territorio, por el cordón umbilical, por ello cuando nacen se siembra el ombligo en la tierra, lo que le da un sentido de identidad y pertenencia, al estar ligados a los creadores del universo, a los abuelos, al trabajo, al respeto, la consulta, la hermandad, la reciprocidad, los rituales, la unidad (intelectual nasa, citado en Castillo, 2007: 126), además, para que cuando crezca tenga bienestar y comida en abundancia.

Asimismo, en la cosmovisión de los misak la formación de las personas integra la relación tiempo-espacio y el saber propio. La vida se concibe como un ciclo constante, que se conforma de 10 fases: 1. Preconcepción, 2. Concepción, 3. Nacimiento, 4. Primer tiempo de vida o nuevo ser, 5. Niñez, 6. Adolescencia, 7. Adulto, 8. Adulto mayor, 9. Viaje espiritual y, 10. Regreso espiritual (Montano, 2019: 87-89). Esta concepción del tiempo forma parte de la educación propia, de los procesos de formación desde los hogares, por medio de la tradición oral, en su lengua propia

namtrik, recuperando su historia y transmitiéndola entre generaciones, para que “la comunidad misak permanezca viva, conservando su esencia, lengua, pensamiento y cultura propia”, puesto que para el pueblo misak “el objetivo de la educación propia es *Pishinto osik waramik*, es decir: enseñar para la convivencia pacífica, en armonía entre todos nosotros y con todo lo que nos rodea” (Muelas, 2019: 153). A partir de sus metodologías de enseñanza: *korosraiklo*, *watsiklo*, *kusrenniklo*, que refieren a:

Korosraiklo. Son las formas y métodos de enseñar relacionados con el ciclo de vida, y que tienen por tanto que ver con el espacio natural y con la integralidad de todo lo que está en ese espacio, como la tierra, el agua, las plantas, los animales, los astros y demás. Aquí se incluyen los principios fundamentales de la vida misak, que implica los valores de complementariedad, reciprocidad y corresponsabilidad.

Watsiklo. Son las formas y métodos de corrección con justicia que buscan evitar mayores problemas, y de esa manera contribuir con el orden y el equilibrio de la vida, de la madre tierra y de la permanencia del saber y el conocimiento; es precisamente una educación preventiva con justicia.

Kusrenniklo. Significa enseñar o educar propiamente. Es el resultado de los dos anteriores” (Muelas, 2019: 154)

Señalan que pensamiento y cultura están escritos en el cosmos que se expresa a través de los lugares sagrados como las lagunas, los páramos, las montañas, los ríos, y se transmiten en las vivencias, historias, rituales, danzas, música, tejidos, metodologías de enseñanza y en el cultivo. Para ello, es fundamental restituir su lengua propia, ya que a través de ésta, captan las situaciones emocionales, las realidades que viven, que no se pueden traducir al español porque pierden significación, además de que forma parte de lo sagrado, puesto que “el lenguaje es la expresión del pensamiento y la dotación de sentido”. Transmite su conocimiento mediante “la observación y lectura del comportamiento de los seres existentes en la naturaleza”, siempre con la guía de los mayores, los médicos tradicionales y las autoridades propias (Muelas, 2019: 154). En lo que se refiere a la concepción del tiempo, destaca que:

“En la cosmovisión misak el tiempo no es lineal, es decir, que no se concibe con un comienzo y un final, sino como un continuo devenir, un espacio no lineal que se enrolla y desenrolla, dando a la vida una visión permanente de la posibilidad de retornar al centro y origen de cada quien, centro que no es otro que el hogar y la comunidad. El concepto de la

relación de tiempo y espacio en la lengua namtrik es totalmente diferente al de la lengua castellana. El tiempo pasado está adelante y el futuro atrás:

Metropsro Tiempo pasado adelante

Wentosro Tiempo futuro atrás

Moisro Gran tiempo presente

En namtrik decimos *metrap* para ‘espacio adelante’ y *metropsro* para el ‘tiempo pasado adelante’, *wetau* ‘espacio atrás’ y *wentosro* ‘tiempo futuro atrás’.

Manejamos diferentes tiempos, un tiempo de vida, *kuamnekatik*, un tiempo de ciclo de vida *osik uninkatik*, desde que se nace hasta que se muere, *kampasro* un tiempo sin tiempo, *mananasro* tiempo remoto miles de años, pero hay otro tiempo, el tiempo y espacio de los muertos, el *kansro*, el otro tiempo, el otro espacio, manejado para los espíritus” (Muelas, 2019: 156).

Para los misak, los tiempos son diversos y cambiantes, “cada tiempo tiene su modo de ser”, en la vida cotidiana de las localidades, en donde se percibe que:

“hay tiempos buenos (cuando hay abundancia), tiempos calmados (son tiempos relativamente estables), tiempos largos (cuando hay excesos de verano o de lluvias), o tiempos cortos (son tiempos de muchas actividades y donde “el día se pasa volando”)... las practicas o los quehaceres agro-culturales están atravesados por representaciones de los sentidos, cuando se observa las plantas, los animales, el cosmos o cuando se interpreta desde los sentires del primer territorio, desde el cuerpo. Es por eso que sabedoras o sabedores que conocen y leen las señas, los sueños o las señales de la naturaleza. Pueden con sus conocimientos, interpretar el lenguaje natural en un dialogo con el ambiente de vida que les rodea, a través de su sensibilidad o su experiencia” (Montano, 2019: 99)

Esta complejidad implícita en otras concepciones del tiempo, permiten romper con la lógica lineal impuesta por la modernidad occidental, que ha impedido la comprensión y “el reconocimiento de formas “otras” de pensar y asumir la temporalidad, negando todo aquello que estuviera fuera de las mediciones establecidas conforme a un método racional de optimización del tiempo, concebido como un recurso e incluso como mercancía.” (Albán, 2015: 123)

Asimismo, los ciclos de vida en la concepción misak están estrechamente vinculados al consumo de comida como se muestra en el cuadro elaborado por James Montano (2019: 87-89):

Cuadro 3. Ciclos de vida en la concepción del pueblo misak

<p>Srθ papθ (Preconcepción)</p>	<p>Refiere al ritual de la menarquia o primera menstruación. Esta asociación entre la preconcepción y el ritual...concilia las dos nociones de inicio del ciclo de vida... previa a la concepción esta la preparación femenina para ser mujeres, que tiene que ver con aprender a ser tejedoras... cocinar, mingar; en síntesis, aprende a...entregar y a cuidar la vida.</p> <p>[En esta fase] las mayores misak, recomiendan:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Se sienta a la niña, en una esquina en el michiya (casa de la “preconcepción”). 2. Se da de comer pomboy (maíz tostado) con huevo sancochado por 4 mañanas y sopa de maíz sin leche y sin panela. 3. A los 4 días, se baña con plantas de altamisa, hoja de arracha, plantas de “aluna” (planta sagrada en idioma namtrik), ese mismo día, la niña debe correr alrededor de la casa grande y se le tira “tramtrul” (planta sagrada en idioma namtrik); se le tira en la espalda pensando que haya abundante comida... se le entrega dinero para que guarde en sus bolsillos pensando que no le falte dinero en su vida. 4. Terminado el ritual...debe servir comida a familiares y vecinos y una copa de aguardiente y durante los 4 días, las mayores recomiendan amarrarle en las manos... hojas de la planta rendidora, para que sea de “mano rendidora” en las diferentes actividades o trabajos que realice.
<p>Kuantrik misrθp (Concepción)</p>	<p>La primera asociación es con el conjunto de labores y objetos que la madre tiene que preparar y buscar para recibir al bebe. La primera imagen es la de futura madre que hila en la puchicanga (instrumento para hilar lana) mientras recibe consejos de su mama o abuela. Desde que tiene 5 a 6 meses comienza a tejer los vestidos y las tres fajas que necesita para enchumbarse, a ella misma y al bebe. La mujer durante el embarazo prepara y come alimentos que garantice la existencia física y cultural: papa, gallina, cuy sin sal y poca agua de panela etc. Según las mayores, “Toca alistar gallina, ovejos, aguardiente, canela y ruda previo al nacimiento, además de sembrar arracacha, papa, maíz”</p>
<p>Srθ unθ puben (Nacimiento)</p>	<p>[E]stá marcado por el camino trazado por los músicos, la toma de chocolate y caldo para propiciar el calor tan importante para el recién nacido. La mujer se dispone normalmente en cuclillas, la partera le da bebida caliente, y el médico trabaja fuera de la casa. Inmediatamente que nace el bebe, se enchumba y descansa al lado de la madre.</p> <p>Las recomendaciones de las mayores son: no comer cuy porque es una comida fría, como tampoco la papa colorada. Debe comer “alimentos” calientes, por ejemplo, gallina, carne de ovejo, papa parda, chocolate con canela, agua de panela con canela, mazamorra sin leche y con canela.</p>
<p>Lamθ unθ (Primer tiempo de vida o nuevo ser)</p>	<p>[E]s un tiempo marcado por la permanente y estrecha cercanía entre la madre y el bebé, quien debe estar enchumbado (o envuelto con un chumbe o faja tradicional) y cargado a la espalda de la madre... se considera que este contacto íntimo y permanente es el que garantiza la formación del srθ misak. A modo de ritual, el primer baño se realiza a los 4 días y por una semana se baña con flores, o con las mismas hierbas que se baña a la madre. Posteriormente, entre los 4 meses de edad, se le dan de comer, las comidas que consume la mama y se le da leche materna hasta por dos años.</p>

KØli unθ (Niño o Niña grande)	[E]sta etapa transcurre alrededor del fogón, que representa un circuito de relaciones familiares con la mama, el papa, los abuelos, la comida, el juego, la actividad del hilado en las niñas, atizando el fuego para garantizar el abrigo y la reunión. Entre 8 y 10 años, se enseña el tejido a las niñas y en el transcurrir del tiempo, los niños, acompañan en labores agrícolas y aprenden imitando a través del juego en los espacios de trabajo, en el yatul (huerto) y el tratul (espacio de trabajo alejado de la casa).
Matsinθ unθ (Hombre adolescente) Srusrθ unθ (Mujer adolescente)	Se trata del festejo de los rituales femenino con la primera menstruación y masculino con el cambio de voz, que están asociados con la educación para trabajar. Esto nos retorna a la preconcepción con que se inicia el ciclo de vida... Para el caso de los niños, en la transición de niño a hombre, se practica el ritual cuando se les engrosa la voz. Al niño se le da papa sin sal por 4 días y agua de panela. Al cuarto día le ponen a rajar leña o cavar eras hasta que el sudor se le salga en la cara, después lo bañan con plantas medicinales.
KØlik srurθ (Señorita) KØlik mastsinθ (Joven)	Es una suerte de adultez joven, está asociada con el cuidado de la casa, el trabajo de la tierra y la vida en pareja. Tanto el hombre joven, como la mujer, deben saber cultivar la tierra y sembrar diferentes cultivos.
KØlik (adulto)	Esta etapa...está asociada con el saber hacer de los procesos agro-culturales...la persona se dedica a cultivar la tierra y a criar ganado, además de servir en las diferentes organizaciones, específicamente en el cabildo y en sus diferentes programas, o juntas de acción comunal. Sumado a lo anterior, debe manifestar estar bien en la familia y con el trabajo comunitario. ...esta etapa, está relacionada con el camino de vida familiar, comunitaria y de autoridad.
Shuras y shures o KØllimisak (Mayores y Mayoras)	...son personas que poseen un gran cúmulo de sabiduría, en tanto que, tienen experiencia de vida, por tal razón, sus palabras muchas veces, son escuchadas como consejos, igualmente realizan diferentes labores como el trabajo en el yatul (huerta), el cuidado de la casa y la familia.
Kansrθ (Viaje espiritual)	Se...trata de acompañar al muerto, para eso, se convoca a una minga y se brinda comida en abundancia...plantas de maíz capio, orejuela, kasrak (alegría), con aguardiente y agua. El medico tradicional hace un ritual, para que el espíritu parta al Kansrθ (al mundo de los espíritus), por eso, se debe hacer limpieza para que tenga un buen viaje espiritual y parta de la tierra.
Musik (Regreso espíritu)	Se...celebra el primero de noviembre. Para el mundo misak, noviembre es considerado el mes de las ofrendas. Para el ritual del regreso espiritual, se empieza a preparar un día antes para tener listos algunos alimentos. [A]nteriormente, comentan las mayores misak “se ponía la bebida y la comida temprano, a eso de las 6 y media de la tarde por que se interpretaba que los espíritus venían con sed y hambre, se ponía: chicha, huevo sancochado, comida con gallina guisada, rosquillas, bizcochuelo, chocolate...se ponían las mejores papas y cebollas en las jigras o mochilas pequeñas, se dejaba también plata otras familias ponían también aguardiente”.

Fuente: tomado de Montano, James (2019: 87-89).

De igual manera, en diversas comunidades indígenas, existe una estrecha relación entre los ciclos productivos y el calendario de festividades, dando cuenta de la forma como se organiza y articula el tiempo de trabajo y el tiempo de fiesta, la obligación y el placer. Esta relación hace posible, a su vez, que se cuente con los productos y los recursos para cubrir las necesidades en el tiempo festivo, como señala Albán, en el caso de las comunidades “negras” del Patía:

“Los tiempos de celebración están muy ligados a los ciclos productivos, y tienen que ver con los tiempos de cosechas, en la cual hay tanto productos para vender, intercambiar o preparar alimentos, al igual que recursos económicos para invertir en otros aspectos de las festividades como el vestuario, que también se modifica en estas actividades sociales, o el consumo de bebidas que alegran las festividades, así como para asistir a los diferentes eventos en que ellas se programen de carácter cultural y/o religioso” (Albán, 2015: 196).

A partir de la comida se organiza el tiempo en la vida cotidiana y se modifica de forma significativa durante las mingas, las asambleas, encuentros, rituales y los festejos. La dimensión temporal es sustancial en la realización de eventos o festejos, además modifica las dinámicas cotidianas, propiciando espacios de intercambio de discursos, prácticas y sentires, produciendo encuentros y desencuentros.

Se pueden identificar diversas temporalidades diferenciadas entre lo que acontece en la vida diaria y los tiempos que producen las mingas, las asambleas y las festividades, en donde las prácticas gastronómicas se modifican en función de los tiempos que enmarcan los eventos especiales o festividades. Las transformaciones en el tiempo festivo, vinculadas a la comida, se relacionan con los momentos de preparación de platos que buscan ser especiales para la ocasión, la disposición de la comida y los momentos para compartir. En la comida que se prepara para los festejos se trata de incluir carne de res o de pollo, principalmente. Así, la carne se constituye en un diferenciador temporal, entre lo que se consume de manera cotidiana y durante algún evento o festejo, de igual manera en lo social continúa estableciendo marcadas diferencias entre quienes pueden consumirla regularmente y quiénes no. El sancocho, una especie de sopa, es una comida completa, un plato típico entre las comunidades indígenas, combina diversos ingredientes, principalmente maíz, plátano y carne, las adiciones y condimentos varían según la región y las circunstancias económicas, se considera uno de los símbolos más claros del aporte culinario de tres grupos étnicos (indígenas, negros y españoles) (Restrepo, 2017: 183).

El maíz se utiliza tanto para la preparación de arepas como para hacer postres y bebidas. La mazamorra es un postre preparado con choclo (maíz), molido y cocido, azúcar, agua o leche, se le añade canela y se deja cocer hasta quedar un poco espeso. También se prepara chicha, dejando fermentar el choclo, agregando algunos jugos de fruta y aromatizando con anís, esta bebida se reserva principalmente para días de fiesta (Restrepo, 2017: 191). En algunas festividades se prepara Mote de choclo es una especie de sopa en la que se pone a cocer el choclo desgranado y el frijol, se le añade papa y carne, se condimenta con cebolla, tomate, cimarrón y ajo (ACIN, 2015: 38 y 41). Para el Mote de gallina se desgrana y se pone a cocer el maíz con agua y ceniza, hasta que se pele, se lava perfectamente y se pone a cocer con abundante agua, se le añade gallina, sal, yuca, arracacha, papa y frijoles cacha, también se puede preparar con mano de res o pezuñas de cerdo (CRIC, 2014: 23). Para preparar la chicha de maíz se debe quebrar el maíz, ponerlo a remojo en agua hirviendo, dejarlo reposar dos horas, molerlo en el molino y luego diluir la masa en abundante agua, sacar los residuos con un cernidos, después se pone a cocer hasta que empiece a hervir, se le agregan hojas de naranjo y se deja hervir 15 minutos más, se sirve fría y se endulza con panela (UAIIN, 2016: 24).

Foto 4. Comidas del pueblo nasa



Fuente: ACIN (2015)

Asimismo, los eventos o festividades implican prácticas comunitarias y trabajo colectivo, que estrechan los lazos de amistad, familiaridad y el intercambio de afectos, fortaleciendo el sentido de comunidad, establece responsabilidades para quienes organizan la fiesta y quienes participan en la celebración. “La festividad humaniza la existencia y hace de los sujetos participantes en ella

actores de su propia historia, preñada de contingencias y necesidades, ilusiones y desaciertos e irrumpe contra la linealidad del tiempo matizándolo y enriqueciéndolo” (Albán, 2015: 125). En tanto que las festividades tienen un sentido profundo que expresa una concepción del mundo, una forma de significar y de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, que emana de la sabiduría ancestral, de la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, que fortalecen las identidades territoriales, en donde las expresiones se exacerban, ya que se materializan en un espacio-tiempo concreto. En este sentido, “la comida ha pertenecido a un universo político como forma de re-existir, pero también como forma de permanencia histórica” (Albán, 2015: 125), mediante la construcción de significados y el fortalecimiento del sentido de comunidad, donde lo simbólico se articula a lo espiritual.

Así, desde su cosmovisión se ordena el mundo de una manera que les es propia, en lo espiritual se busca la armonía, la construcción de relaciones armónicas en cada individuo y en la comunidad, en donde los contrarios como el agua y el fuego, el hombre y la mujer, el ímpetu y la calma, no se conciben como dicotomías sino como complementarios, necesarios uno y otro para lograr la armonía, estrechamente vinculada a la salud y la enfermedad, en donde los rituales de armonización funcionan como medicina, tanto para el cuerpo de un individuo, como para la comunidad y el territorio, contribuyendo también en la prevención de riesgos, la contención de peligros y protección ante las adversidades, como medio para propiciar el bienestar individual y comunitario.

En estos procesos las relaciones de solidaridad de los mayores y médicos tradicionales, portadores de conocimientos y prácticas históricas, orientan a los individuos y a la comunidad para que el flujo de energía contribuya al restablecimiento de la armonía. De igual manera el saber local de plantas medicinales y de alimentos disponibles les permite hacer recomendaciones sobre el consumo de determinados alimentos en caso de enfermedad, la prescripción deriva de las creencias y conocimientos ancestrales, del cuerpo, de la naturaleza y de los poderes y amenazas de ciertos alimentos. Así las creencias sobre una forma de ser y estar en el mundo indígena, articulan lo terrenal y lo espiritual, influyendo en la organización social de acuerdo a lo admitido y legitimado por la comunidad.

Las festividades, rituales y eventos articulan espacio-tiempo-saber, que se caracterizan por ser manifestaciones de gratitud con la naturaleza, por la producción simbólica de celebración por la

vida, vinculadas a los ciclos productivos, representan momentos de tránsito de un ciclo a otro, o de una estación a otra, de manera que influyen en el control del tiempo, dándole un significado simbólico, marcando el inicio y fin de una sucesión de tiempos, en una constante renovación de los ciclos de la vida, que está signada también por los alimentos que se producen y consumen en cada ciclo.

Otro proceso en el que se identifica la construcción de formas alternativas de consumo del tiempo, del espacio y del saber es el que articula el consumo alimentario a la ritualidad. Los rituales constituyen prácticas culturales “para encontrar los sentidos, poner en diálogo y generar aprendizajes en el contexto cultural y social para seguir resistiendo” y cumpliendo con los mandatos que los mayores les dieron en relación con la Madre Tierra (Avirama, 2017: 5). A pesar de que, desde la colonia, el control sobre la temporalidad y el tipo de celebraciones se determinó en función del proceso de evangelización superponiendo las festividades religiosas a las festividades tradicionales de las comunidades indígenas, esto no implicó que el poder de la iglesia haya sido total, en tanto que las comunidades alternaron las celebraciones impuestas con sus rituales y procesos de espiritualidad, haciendo confluír, en muchos casos, ambas ritualidades. En otras comunidades se busca descartar las celebraciones impuestas mediante el restablecimiento de las festividades y rituales tradicionales. Una de las festividades más importantes para las comunidades indígenas en el Cauca es el “SAAKHELU, ritualidad nasa cargada de simbolismo, reflejo del respeto hacia la naturaleza y todos los espíritus, en agradecimiento a la fertilidad de la tierra y abundancia de comida durante todo el año” (Poscué, 2017: 16), celebran la vida armónica y equilibrada con la naturaleza, partiendo de que todo lo que les rodea tiene vida, es considerado un ritual sagrado que les permite resistir, hacer frente a las enfermedades y estar en continua relación con la madre tierra. Con estas prácticas reafirman que: “[l]a verdadera esencia del nasa es seguir practicando las creencias tradicionales que son vivenciadas a nivel personal, familiar y comunitario”. El ritual reafirma la labor de los guardianes de semillas, cuyo significado se expresa en un mito nasa en el que:

“Cuentan los mayores, que cuando el cóndor era desplumado en el saakhelu kiwe kame, por los cientos de pájaros, para que no sobrevolara el territorio y esparciera las malas energías, al marchar triunfales los nasas les tiraban semillas para que fueran en su viaje y luego regresaran...” (Cuchillo, 2017: 21).

Mediante este ritual se relaciona la medicina tradicional con las fiestas sagradas y el compartir la comida, el ritual se lleva a cabo principalmente en agosto, en plena luna menguante, aunque se puede realizar también en septiembre. Esta fiesta es coordinada por las autoridades espirituales y el gobernador del cabildo, el médico tradicional indica el árbol que se debe cortar y el animal que deben sacrificar para el ritual. Una vez cortado el árbol, trasladan el tronco al sitio donde se hará el rito, con el apoyo de la gente, se acompañan de la música propia y la chicha de caña. Posteriormente van al almuerzo del Mote, elaborado con maíz, frijol, carne, plátano y yuca. Al día siguiente, levantan el tronco y lo clavan en la tierra, el médico tradicional elige también a la persona que va a colgar la carne sobre el palo, luego colocan dos palos de guadua (planta parecida al bambú) a los lados, uno representa a la Luna (mujer) y el otro al Sol (hombre), a cada uno de ellos se les pone un anaku (falda de lana), en caso de que la falda se le caiga a alguno (hombre o mujer) significa que existe debilidad en uno de ellos. Danzan en forma de rondas, las mujeres bailan con una mochila de lana, el médico tradicional anuncia quien será la persona encargada de coordinar la fiesta para el próximo año. En el mismo día se hace el trueque de semillas con la gente de la comunidad y los invitados. Las semillas son: maíz, frijol (cargamanto, guarzo, cacha, guamo y bolín), yuca, plátano, arracacha, zapallo, arveja y habichuela. En el tercer día se baja la carne que estaba colgada en palo principal, entre todos adoban la carne, luego preparan albóndigas que sirven con yuca, a todos los asistentes. (CNMH y ATICGM, 2015: 21-22).

Foto 5. “Sakhelu: ofrenda a la madre tierra”



Fuente: CRIC (2018).

En este ritual participan indígenas de otros pueblos, es una “actividad cultural cargada de simbolismo y agradecimiento, mediante ofrendas a la naturaleza y todos los espíritus”, en el que se intercambian semillas, “La comunidad lleva semillas al ritual sagrado del Saakhelu para que el mayor sabedor haga su reliquia y sacralice, para luego compartir con la comunidad interesada en llevar semillas a sus casas y haga sus siembras” (Poscué, 2017: 16). Es también una manera de conservar las semillas nativas y de aprender haciendo, se inicia con la observación, experimentación, escuchando y siguiendo los consejos de los mayores que comparten sus conocimientos sobre las fases lunares para sembrar, deshierbar y cosechar. Esta festividad rompe con el control del espacio y el tiempo impuesto por la modernidad capitalista, ya que se crea un espacio de re-existencia, de renovación de la vida en donde conversan, bailan, cantan, comparten y consumen comidas y bebidas, agradeciendo a la Madre Tierra por las cosechas, los bienes naturales que les provee y la vida.

Otro ejemplo, es el ritual de refrescamiento y armonización del espacio de los misak, mediante el cual se busca armonizar el espacio político y social donde se realizan discusiones. En estos rituales es necesaria la ingesta de la hoja de coca, considerada como alimento y medicina por las propiedades nutritivas que contiene, señalan que el mal uso de ésta viene principalmente de fuera (mayor Jesús Tombé, médico tradicional en el resguardo misak de La María). La hoja de coca se cultiva de manera tradicional en la región del Cauca, con lo que se fortalece su autonomía y autogobierno al ser parte de sus tradiciones el cultivo y la ingesta. Durante el ritual se mastica la hoja de coca y se combinan con otras hierbas medicinales, también de la región, se fuma tabaco, que también se produce allá y se toma “chirrincho”, aguardiente que también se prepara de manera artesanal. El ritual se realiza para contribuir en un ejercicio colectivo a armonizar el espacio. En este sentido, explica un médico tradicional que los contrarios (lo positivo y lo negativo) no se conciben como antagónicos, como se hace en la cultura occidental, sino que se conciben como complementos, es así que cuando una persona o una comunidad se siente deprimido, triste o cansado, se requiere un poco de coraje, de arrojo, para equilibrar el estado emocional. Durante el proceso se conversa sobre asuntos personales, o problemas dentro de la comunidad, se externan, pensamientos y sentimientos, se piden consejos o se hacen consultas sobre alguna enfermedad y/o preocupación. También se presentan amplios espacios en silencio que invitan a la reflexión individual, mientras se observan los astros en la noche y se testifica su armonización. Señala uno de los médicos tradicionales que la ventaja que tienen sobre la medicina occidental es su capacidad sensorial, para identificar e inducir el trayecto del mal que aqueja a la persona o al

grupo que participa en el ritual, en donde lo que se busca es expulsar “el sucio” o lo negativo. Así, cada persona lo expulsa de manera diferente, en ocasiones cuando es mucha la carga negativa a expulsar puede provocar vómito o diarrea. El ritual dura lo que tenga que durar, es decir, el tiempo necesario para expulsar el mal y armonizar el espacio físico e interior de las personas.

El tiempo de la fiesta se constituye como una realidad alterna “un segundo mundo y una segunda vida o también como una dualidad del mundo” (Bajtín 1995, citado por Albán, 2015: 11), en donde las relaciones sociales se transforman, la alegría se desborda y se manifiesta en charlas, cantos, bailes, se liman asperezas en las relaciones interpersonales o se dejan momentáneamente en un segundo plano, para ser parte de esta totalidad, estos momentos permiten desplazarse, en términos de espacio-tiempo, de la vida cotidiana.

Asimismo el tiempo de las mingas, los encuentros, las asambleas, permiten estos desplazamientos, donde también se condensa un intercambio de afectos, saludos, charlas, inquietudes, comida, en donde lo que se desborda es la dimensión política de los discursos y prácticas, son momentos de reflexión, de debate, de expresar las preocupaciones y conflictos, de hacer diagnósticos, de invitación a la acción, que se expresa en acuerdos y desacuerdos, generando en muchos casos tensiones y contradicciones. Sin embargo, tanto en las festividades como en otros eventos, la dimensión temporal tiene otro significado, no está marcada por el reloj, por la urgencia, la inmediatez, la eficiencia, en tanto que, los festejos, las asambleas, los rituales, duran lo que tienen que durar, hasta que se concluye un proceso.

En este sentido, el tiempo de las fiestas y de los eventos especiales se sale del orden existente, se constituye como “un tiempo insurgente, un tiempo de ruptura que hace posible que el ser humano fracture su existencia rutinaria y pase de la conciencia objetiva en el mundo de lo real, al mundo de lo imaginario” (Guerrero 2004, citado por Albán, 2015: 128), permitiendo configurar imaginarios críticos a la modernidad capitalista.

La organización del tiempo está vinculada a los ciclos productivos, en función de los tiempos de lluvia y de los ciclos lunares, que indica los momentos de siembra y los productos que se van a sembrar y a cosechar, sean para intercambiar, comercializar o para el consumo doméstico. Hay productos que requieren ser sembrados en luna llena para que crezcan adecuadamente, asimismo hay cultivos que requieren formas diferenciadas de riego...

Además de la producción agrícola, en muchas actividades se recomienda tomar en cuenta los ciclos de la luna, las siembras y algunas actividades importantes para el ser humano se vinculan de manera diferenciada según las fases de la luna, ya que se considera que así como en las plantas influyen en los humanos, en su estado de ánimo, en su disposición, por ejemplo actividades escolares, como la aplicación de exámenes se programan en las fases de luna llena, que son periodos en los que el ser humano tiene más energía, mientras que las actividades recreativas o de aprendizaje para la ejecución de instrumentos, se realiza durante las fases de luna menguante, momentos en los que el ser humano experimenta mayor calma, todo esto siguiendo los consejos de los médicos tradicionales, evidenciando la articulación de lo material y lo simbólico. Esta organización del tiempo deriva de la sabiduría ancestral, del diagnóstico que por siglos ha configurado su cosmogonía, a partir de la relación estrecha del ser humano con la naturaleza, de ser parte de ella y no exterioridad como lo planteó la modernidad, reconociendo que la acción de uno y otros afecta al todo.

Desde el pensamiento indígena, la naturaleza es “dadora de vida”, en donde nacen y se crían las plantas, el monte, el agua, los vientos, las nubes, los ríos, los humanos, desde esta perspectiva “el saber no puede ser entendido sólo como una característica humana...Lo meramente racional no cabe en esta lógica de pensamiento”, puesto que, el saber está conectado con un lenguaje que emana de la naturaleza, “conectado también con sensaciones y emociones más que con la razón abstracta y distante; con los sentidos, más que con la mente...el saber es vivenciado como una cualidad que reposa y se halla asentada en todo cuanto habita dentro de un territorio”. Esta forma de entender el saber se sustenta en “la visión sagrada de la tierra y el trabajo en el desarrollo de la vida cotidiana, concepto que contrasta con la idea de castigo, de dominio de la naturaleza o estandarización de la vida...de industrialización...del desarrollo material lineal de la sociedad occidental euro-centrista” (Montano, 2019: 63).

Asimismo, la aplicación de Proyectos Educativos Comunitarios en los territorios indígenas, se construyen como procesos alternativos de consumo del saber, puesto que, se plantea articular los saberes, sabidurías, conocimientos propios y universales, entendiendo que se configuran como:

“parte de su diario vivir en relación con la familia, el fogón, la producción las formas organizativas, crianza de los hijos, prácticas culturales y espirituales en los contextos naturales, sociales y culturales; llevando a dinamizar sus procesos de aprendizaje con el fin

de compartir sus saberes, conocimientos con sus hijos, jóvenes y comunidad a través de vivencias, prácticas, experiencias y sentir de cada integrante de la familia y comunidad, quienes interiorizan y aprende a ser y hacer desde la práctica” (Bermúdez, 2017: 9).

Se conciben los procesos educativos como “tejidos de formación conocimiento y sabiduría”, se entiende así porque: “los sueños de los pueblos se entrelazan con diferentes hilos que comparten un fin de características, se unen en una misma trama, alrededor del fortalecimiento de los Planes y Proyectos de Vida de los pueblos” (Bermúdez, 2017: 10).

Más que hablar de maestros en el proceso de enseñanza-aprendizaje, plantean la figura de los “dinamizadores”, que “desarrollan el tejido pedagógico teniendo en cuenta los rituales en la formación de valores y la espiritualidad” en los estudiantes para ir generando conciencia identitaria, orientada a formar un pensamiento crítico frente a las problemáticas sociales, culturales y económicas y así, “facilitar una autonomía de relaciones solidarias y organizativas con la comunidad” (CEFIC, 2017: 13). Puesto que el papel de la escuela, cuya administración está a cargo de la mayoría de cabildos indígenas, se considera “debe apuntar a fortalecer esas raíces culturales” de cada pueblo, apuntando que “lo pertinente sería que cada comunidad y cada territorio a partir de metodologías investigativas conciba su propio proyecto educativo, potenciando sus propias razones cosmogónicas e histórica” (Mazabuel, 2017:23), reconociendo la multiculturalidad, los lineamientos de trabajo de cada comunidad y teniendo claro el componente político organizativo a partir de la resignificación de los planes de vida. Reconociendo que del 100% de la educación que se imparte en algunos territorios, 90% sigue siendo oficial, como es el caso del pueblo Kokonuco de la zona centro, y teniendo como horizonte alcanzar la autonomía alimentaria, se establece como prioridad lo pedagógico, pero:

“sumado al fortalecimiento de instrumentos jurisdiccionales propios, que sean aplicados en el ejercicio de la administración educativa [...] se planteó como reto la transformación de la pedagogía, a partir de la estructuración de los tejidos de formación, el desarrollo de procesos investigativos, desde cada comunidad junto al diseño y publicación de material educativo propio; finalmente el componente administrativo, tendría la necesidad de plantear la consolidación de estructuras administrativas propias que permitan facilitar la ejecución autónoma de recursos para garantizar las soberanía alimentaria” (Mazabuel, 2017: 25).

Asimismo, se considera el Tul (huerto nasa) y el Eh (huerto integral) como fundamento educativo integral para la formación desde la conexión con la naturaleza, como parte de los procesos de enseñanza-aprendizaje, se realiza la ceremonia de las semillas en la que recorren los territorios, establecen contacto con las montañas, los bosques, las cascadas, los ríos, de manera que puedan “vivenciar los procesos de enraizar las semillas y las sabidurías ancestrales del pueblo nasa” desde “el sentir y el cantar del alma en el territorio”. Consideran que “el caminar de los visitantes despierta a los espíritus que duermen entre la madre tierra”, con tambores y flautas realizan “la gran ceremonia del agua, semillas y la danza de la culebra verde” y después de un reposo “ la mirada colectiva se enfoca a la tulpá espiritual”, encabeza la caravana un guía espiritual, seguido de autoridades, dinamizadores, estudiantes, jóvenes, padres de familia y mayores, llegan al fuego, donde se presenta una diversidad de mazorcas de maíz y demás semillas alrededor de la tulpá, el fogón de tres rocas que representan la madre, el padre y el hijo (Baicué, 2017: 27) . Así, “con la presencia de los dioses del firmamento, UMA y TAY, espíritu del agua, abuelo fuego, padre viento, madre tierra, los espíritus de la noche y el día” hacen entrega de los frutos de la tierra para que sean enraizados en cada uno de los territorios de donde son los participantes en la ceremonia. Puesto que “si hay semillas hay abundancia, alimentos, armonía, buen vivir” (Baicué, 2017: 28). En tanto que con esta ceremonia se enraizan y fortalecen:

“las semillas, identidad cultural-espiritual, identidad de la madre tierra e ideología política organizativa desde la estrategia del TUL y el EH (espacio donde viven las plantas) concebido como el fundamento pedagógico del gran tejido educativo. En conclusión las semillas y las plantas desde la madre tierra nos llevan a ser ENRAIZADORES (pedagogos naturales) de sabiduría y conocimiento para la vida de los pueblos” (Baicué, 2017: 29).

Para sembrar la semillas aconsejan tomar en cuenta los ciclos de la luna que describen así: “A la semilla de maíz la sembrarás cuando yo este plena, el frijol carota cuando yo este niña, el maní cuando yo sea madre, la habichuela y el pepinillo en mi temperamento fuerte, el girasol en mi esencia señorita y así sucesivamente en mi caminar” (Baicué, 2017: 29).

Con la luna creciente se aconseja sembrar las flores de jardín (rosas, veraneras), la mora, el durazno, el tomatillo, la cebolla, “porque enraíza rápido y retoñan las matas [...] no se recomienda deshierbar porque las raíces están muy débiles”. Para cosechar esperan la luna llena, en esta fase las semillas son resistentes y no se pudren, además es el momento para sembrar semillas de

granos y raíces como el maíz y la papa. Durante la luna menguante se preparan los terrenos para las nuevas siembras, en esta fase se puede cortar la madera para que no se apolille (IEA, 2011:14-16) Cada encuentro con las plantas es una experiencia pedagógica, pues se considera que:

“los procesos de interpretar, [la] lectura, escritura, matemáticas y demás ciencias para la vida de un estudiante están en torno al TUL y el EH (huerta integral). Allí en el espacio sagrado donde conviven las semillas y las plantas, es un verdadero aprender y compartir de las sabidurías y conocimientos, pues el registro cuidadoso de plantas amargas y dulces nos conecta con el sentido del gusto, clasificar según las características y los colores de las hojas en las diversas plantas es agudizar el sentido de la vista, medir el crecimiento de los tallos, hojas y frutos es jugar con los números y las figuras, deleitar los olores de cada planta es vivir y viajar por el maravilloso mundo de las abejas, ¡en el tul todo tiene sentido!” (Baicué, 2017: 29).

En el Tul también se realizan rituales de limpieza o refrescamiento antes o después de la siembra, esto con el fin de armonizar el espacio, se hace un preparado en un frasco como de un litro en el que se mezclan plantas como “alegría, orejuela, un poquito de aguardiente y maíz capio molido”, este preparado se riega por todo el lote donde se va a sembrar. “El ritual lo puede hacer un miembro de la familia o el médico tradicional”. En este proceso también es importante dejar descansar la tierra, como recomiendan los mayores, no quemar el pasto kikuyo, cuando se va a cultivar se pica el pasto, se sacude y se integra al mismo suelo. “También se aplica la cáscara de papa, la ceniza y todos los desperdicios de la cocina” para abonar la tierra y que produzca buenos alimentos. (IEA, 2011: 7-12)

Dibujo1: El Tul



Fuente: CRIC (2011)

Se construyen conocimientos a partir de las vivencias, el juego, la música, la danza, el trabajo, el canto, la tradición oral, la interpretación de los mensajes de la naturaleza, la lectura, el diálogo y las historias personales. La escritura se considera “una herramienta de sanación al permitir realizar un encuentro consigo mismo, valorar la vida y proyectar las metas desde los contextos comunitarios” (Campo Casamachin, 2017: 30).

También los procesos educativos se conciben como procesos de sanación y reencuentro entre la comunidad y la tierra, implica sanación y cuidado del territorio, los ríos, las cordilleras, los páramos, y la sanación física, mental y espiritual de las personas, en lo individual y en comunidad. Un ejemplo es el proceso que se desarrolló en el pueblo yanakona, en Río Blanco, cuyo territorio había sido transformado con la invasión de sembradíos de amapola, además de la inserción de tecnología agrícola, semillas tratadas y agroquímicos en la producción de alimentos. Con la finalidad de revertir este proceso de imposición de dinámicas que se orientan principalmente por la rentabilidad, se desarrolla un proyecto con la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá para

recuperar la memoria de los mayores y las mayores, en el resguardo de Yurak Mayu, en el que proponen idear rutas de acción de acuerdo con los contextos, teniendo como objetivo recuperar la autonomía alimentaria y las medicinas tradicionales, con el fin de:

“ir sanando el espíritu, brindando sabiduría al hombre en una relación de armonía con la naturaleza que permita a través del compartir de palabra entender los saberes y secretos de los mayores para encontrar un origen en el pasado y desde diferentes instancias poder cuestionar o aportar desde el plato, la problemática de las semillas, la chagra [sistema productivo tradicional], la siembra y por ende el alimento” (Galán y Ortega, 2017: 32-33).

Se recuperaron los saberes y prácticas relacionadas con el direccionamiento de la luna en referencia a “los días de siembra, el esquile de las ovejas, el corte de cabello, el aporque de la tierra y en sí los diversos aspectos que rigen la vida cotidiana del runa”, se establece que antiguamente se cuidaba la tierra, el abono se producía con los residuos orgánicos y el control de plagas se daba por “las cadenas alimenticias naturales de los ciclos de vida”, el trabajo en la chagra se hacía a través de la minga y el cambio de mano, propiciando una multiplicidad de relaciones personales y posteriormente se retribuía a la madre tierra con ofrendas. Asimismo, las comunidades indígenas diseñaron técnicas de conservación de las semillas, para no pasar hambre en tiempos de escasez, lo que implicó años de transmisión de la sabiduría, malicia e interpretación de la naturaleza, para “no trabajar desgastantemente en contra de ella, sino de hallar la forma de encontrar un equilibrio con ésta” (Galán y Ortega, 2017: 34). La chagra yanakona se componía de una variedad de productos: “ocas, majuas, ullucos, papas, arracachas, batatas, maíz, frijol, trigo y cebada”. Además se encontró que “la diversidad biológica de plantas alimenticias del territorio está asociada a un enorme reservorio de sabiduría resguardada en los mayores y mayores”. Se identifica que actualmente existen hierbas de gran valor alimenticio, además de frutas silvestres, plantas aromáticas y tubérculos como: la pacunga (utilizada para curar dolores dentales), el diente de león, el mortiño, los nabos, los berros, que son poco consumidos. Todo esto se dejó de sembrar por falta de interés, apoyo y/o motivación por el trabajo del campo, poniendo en riesgo la biodiversidad del territorio, desplazando los alimentos tradicionales, la cultura, los conocimientos, las prácticas y creencias sobre los cultivos andinos y en consecuencia, el cambio de relación con el territorio (Galán y Ortega, 2017: 35).

A partir de esa investigación deciden crear un tejido familiar de semillas nativas que reúna la variedad genética del resguardo, convirtiendo la chagra en un espacio educativo propicio para replicar las semillas, generar apropiación cultural, autonomía alimentaria, pensamiento crítico y político. Se realizaron danzas, cantos en lengua propia, se reunieron símbolos y ofrendas, se establecieron diálogos con niños, jóvenes y adultos sobre la importancia de una alimentación saludable, se realizaron “trueques de saberes y sabores en donde los niños y los padres debían realizar preparaciones autóctonas”, con ayuda de las mayores para recuperar las recetas que son parte del patrimonio biocultural de la comunidad y reconociendo que “gracias a las chagras tradicionales pervive la memoria alimentaria, ya que en un plato típico de una región están representadas diversas formas de vida y uso de los alimentos locales, también es una forma de promover la diversidad biológica y cultural”. Asimismo, se sembraron diversas variedades de frijol, maíz, ocas, trigo y cebada que se habían estado perdiendo en la comunidad, se promovió la creación de un “custodio de semillas” y la recuperación de un recetario de platos tradicionales, con la finalidad de incidir en la educación y el fortalecimiento de la identidad de la comunidad, ya que la educación propia no se restringe al ámbito escolar, sino que se considera que parte de las realidades del contexto y se encamina la inclusión de los ciclos de vida y la ley de origen del pueblo Yanacona. Con esto se orienta el proceso educativo “al mantenimiento de las tradiciones que cuidaban de la integridad física, mental y espiritual de la comunidad revitalizando los valores culturales y ambientales”, por medio de diálogos intergeneracionales para que las familias comprendan “la importancia de una vida disciplinada y armónica, que permita establecer una relación más horizontal con la naturaleza, con lo que nos rige”, pues se considera que “la escuela debe educar para vivir en equilibrio con la naturaleza”, es decir, a la recuperación de sus orígenes, sus valores, sus ancestros, su sabiduría, su forma de relacionarse entre los humanos y con la Madre Tierra. Esto implica “rememorar, construir y activar conocimientos con los mayores, mayores, estudiantes, maestros, autoridades, etc.” (Galán y Ortega, 2017: 36), para responder a las necesidades y realidades de su contexto y también a la comprensión del país desde la diversidad, para que el diálogo con los conocimientos occidentales contribuya al fortalecimiento de la identidad, de la comunidad y de cada uno de sus integrantes.

En las reflexiones sobre los procesos educativos orientados a la restitución de la educación propia se revalora la participación de la comunidad en la generación de conocimiento para la solución de problemas. Señala Hermes Angucho, comunero del pueblo Totoró, retomando a Paulo Freire que: “ya no cabe más la distinción entre el educando y el educador. No más educando, no más

educador, sino educador-educando [...] como el primer paso que debe dar el individuo para su integración en la realidad nacional tomando conciencia de sus derechos” (Freire, 1967, citado por Angucho, 2017: 45), enfatiza que los niños, los jóvenes y los dinamizadores deben:

“estar cerca a la madre tierra, a su cuidado, a los tejidos, a la huerta, al cuidado de las fuentes de agua, al lado de la medicina tradicional, al lado de los tejidos de conocimiento, en el trueque, al son de la música propia, al lado de los mayores, del fuego y hablando sus idiomas maternos” (Angucho, 2017: 45-46).

Se plantean los procesos educativos desde un enfoque intercultural, para fortalecer lo propio, a partir de un proyecto pedagógico que conjugue tanto elementos conceptuales académicos y científicos “de afuera” como prácticas culturales propias, estableciendo un “puente entre el mundo dese la cosmovisión de cada pueblo y el mundo del saber universal” (Bermúdez, 2017: 9).

Dibujo 2. Niños indígenas del Cauca



Fuente: PEBI-CRIC (2017)

Mediante la acción comunicativa se propone compartir la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, desde lo natural, social y cultural, facilitando el aprendizaje que permita resolver problemas como la pérdida de fertilidad de la tierra, la pérdida de biodiversidad, etcétera. Se plantea la práctica en el contexto del proyecto pedagógico, que permita el “análisis, reflexión y confrontación”, para proponer soluciones y acciones continuas con los actores, permitiendo a los participantes “vivenciar, sentir y compartir las experiencias”, partiendo de que “el conocimiento se construye de las experiencias vividas y de la expresión de dichas experiencias” (Bermúdez, 2017: 9). Esto conlleva la práctica de un diálogo de saberes (científico y no científico) para la resolución de problemas específicos, situados y para la transformación de sus realidades, desde una mirada de la totalidad social, que los distancia de las separaciones disciplinarias y las disociaciones teóricas y prácticas, predominantes en los sistemas escolares nacionales. Así la educación propia se concibe desde una dimensión política para fortalecer a las comunidades y al movimiento indígena, repensando la educación desde los espacios locales: la familia, el fogón, la comunidad, que incluyen prácticas culturales y espirituales, orientadas por los mayores, reconociendo y valorando su experiencia y sabiduría para la consolidación de la educación propia (Bermúdez, 2017: 11).

Otra forma de consumo del saber es a través de los tejidos que realizan principalmente las mujeres, transmitiendo sus conocimientos de generación en generación, a sus hijos e hijas o a quienes quieran aprender, incluso los visitantes foráneos. Los tejidos se consideran “expresión matemática que con sus formas y colores refleja el sentir de la cultura, el territorio, el ser en

comunidad, lo tangible e intangible de su cosmovisión y naturaleza” (Bejarano, 2017: 18), es una manera que los pueblos de América Latina tienen de expresar su percepción del mundo físico y espiritual, como señala una mujer tejedora de Caldoño:

“Los tejidos son una tradición, es un don adquirido que dejaron nuestras mayores y debe ser transmitida de generación en generación a nuestra niñez. En cada una de las figuras de nuestro tejido, plasmamos el pensamiento de nuestra cosmovisión. El valor que representa cada figura, porque ahí expresamos nuestra conexión con el mundo que nos rodea y con el mundo exterior, como en el rombo. Por esta razón la mujer al tejer una mochila está tejiendo vida o historias. Por ejemplo: en las mochilas, chumbes, entre otros. Los tejidos son diseñados por cada artesana dependiendo de su estado de ánimo; puede utilizar colores vivos o colores opacos” (Bejarano, 2017:18)

Los tejidos son una forma de expresión artística en la que representan el mundo mediante figuras de diferentes formas, texturas y colores, incluyen conceptos matemáticos como “simetría, proporcionalidad, paralelismo, perpendicularidad y muchas más. En síntesis, la matemática ha sido inherente en la expresión cultural y mística de todos los pueblos originarios de América” (Bejarano, 2017: 18). Mediante la práctica de tejer se crea un espacio de reflexión, de recuperación de la memoria, de intercambio de saberes, historias, experiencias, afectos, sueños y esperanzas.

También la recuperación de la medicina tradicional, representa una forma alternativa de consumo del saber, puesto que, se concibe el bienestar de manera integral, incluye lo físico, lo mental y lo espiritual. A los médicos tradicionales se les considera autoridades espirituales, son la guía de la comunidad y a la vez prestan servicios a las familias para cualquier problema que enfrentan, sea enfermedad u otra afectación que rompa con la armonía de la familia o de la comunidad. También hay mujeres que mantienen la sabiduría medicinal como las parteras y sobanderas, conocimientos transmitidos de generación en generación. Las mujeres nasa mantienen las tradiciones como el cuidado en la Dieta después del parto, proteger los oídos contra el viento, cubrir la cabeza y el cuerpo, bañarse con agua de diversas plantas. Asimismo, “para que la lactancia sea buena deben consumir agua de panela con canela y clavos, consumir comidas calientes como caldo de arracacha con gallina criolla. Cumplido los 40 días se le hace el sahumero, para salir de la casa y seguir con sus labores diarias” (CNMH y ATICGM, 2015: 21).

Logros y contradicciones de las experiencias orientadas a la descolonialidad del consumo alimentario

La lucha indígena en el Cauca por restituir sus formas propias de vida, conlleva la restitución de la diversidad de saberes y prácticas comunitarias, a partir de otro horizonte de sentido histórico de la organización de las comunidades, esto les ha permitido identificar que por su propio desarrollo científico-tecnológico, el patrón de poder moderno-colonial capitalista no sólo es peligroso, porque atenta contra la vida, sino en cierta medida innecesario para la resolución de problemas específicos y para la reproducción ampliada de la vida. Entre los logros de la lucha indígena se puede señalar que plantean la reorganización de la vida social a partir del respeto a la “naturaleza”, la misma que debe ser considerada como un ser vivo, como un sujeto con derecho a su reproducción y a la compensación y restauración en caso de ser dañada, recuperando el principio de reciprocidad con la Tierra, la Casa Común que debe extenderse a las relaciones entre las personas, de manera que se establezcan relaciones de igualdad en el ámbito del sexo-género, lo intercultural de modo que no haya diferencias jerárquicas entre saberes científicos y saberes no científicos, de las relaciones políticas en las que se plantea el autogobierno y, finalmente relaciones de reciprocidad que tiendan a la desmercantilización en lo que se refiere al trabajo y los productos del trabajo (Marañón, 2014c).

Se identifican procesos que se orientan a la descolonialidad del consumo alimentario y que pasan por la recuperación del territorio, de sus formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y la comunidad, todo esto orientado a enfrentar la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos, teniendo como horizonte lograr la autonomía territorial, política y alimentaria. Esto les ha permitido generar espacios-tiempos libres de la dominación y explotación del patrón de poder global, que si bien todavía son pocos, en términos políticos y simbólicos fortalecen su lucha.

No obstante, la emergencia de diversas propuestas en construcción genera tensiones y contradicciones al interior de las comunidades, ya que al estar articulados a una economía de mercado, deben resolver diversas necesidades a través de éste, como alimentos y bienes necesarios para las familias y las comunidades, para ello requieren ingresos monetarios, que deben obtener muchas veces priorizando el trabajo fuera de sus comunidades, como jornaleros en zonas rurales o en trabajos precarios en las ciudades cercanas, en donde obtienen ingresos

mediante trabajo temporal asalariado y/o de servidumbre, en la mayoría de los casos. En ocasiones deben recurrir también al monocultivo de productos de mayor demanda en el mercado, como el café, y a la generación de excedentes que les permitan intercambiar o vender parte del producto en los mercados locales. Además continúa la siembra de productos para uso ilícito como marihuana, amapola y coca, por la necesidad de ingresos y la baja en los precios del café, principal cultivo para exportar, así como la falta de apoyos y garantías para la producción. Todo esto afecta también la producción de comida, genera dependencia alimentaria, hambre y pobreza, puesto que los circuitos locales de comercio y/o de intercambio solidario aún son incipientes y muchos de ellos están desarticulados.

El proceso que genera contradicciones en el despliegue del movimiento indígena es el que se refiere a la constante tensión entre “la dominación de la forma estatal y la forma comunitaria”, como las denomina Almendra (2017: 195), en el ejercicio del poder, en donde, desde la mirada de algunos comuneros hay líderes indígenas que funcionan más como agentes del Estado, que como representantes de las comunidades, pues se identifica que responden más a los intereses del Estado que a la resolución de problemas al interior de las comunidades. Interactúan dos maneras de hacer política, una institucional del Estado-Nación (división de poderes, democracia representativa, elecciones y partidos políticos y división entre los que mandan y obedecen) y otra basada en el autogobierno, esto es la democracia directa, con rotación, revocación y sin pago a quienes desempeñan cargos de autoridad, en donde la forma de hacer política es la deliberación y la toma de decisiones en asambleas, siguiendo las prácticas de las comunidades indígenas (Marañón, 2014c). “Esto conlleva una estructura de autoridad vinculada, directa o indirectamente, en relaciones de complementariedad y conflicto con el Estado y sus instituciones de autoridad” (Quijano, 1998: 147).

Un aspecto en el que se expresa esta tensión es en que se enfrentan dos concepciones y sentidos de la organización de la comunidad: el Plan de desarrollo y el Plan de Vida. Ya que en la elaboración de planes de desarrollo que demanda su participación en la estructura de gobierno nacional, desconocen la importancia de su historia, la memoria, el papel de la cultura y su visión de futuro, su manera de darle sentido al vínculo que establecen con la Madre Tierra y que orientan sus actividades al cuidado y regeneración de los sistemas productivos y del territorio. Puesto que desde la visión lineal de los planes de desarrollo el pasado es inmodificable y, por lo tanto, de poco interés para los planificadores, motivados más por el control de los territorios y de

incrementar la producción que por la conservación de acuerdo a los ciclos de vida de la “naturaleza”.

Asimismo, desde la visión desarrollista la cultura, remite a lo “tradicional” que limita el desarrollo, y que generalmente se reduce a las manifestaciones artísticas: música, danza, pintura, literatura, etc., sin dar cuenta de que la concepción de cultura es más amplia, puesto que comprende su pensamiento, cosmovisión, costumbres, valores, que interviene en su forma de significar su prácticas entre ellas la de producción y consumo. Mientras que, como señala Gow (2004), para el caso de los guambianos, el Plan de Vida “proporciona una gran cantidad de información sobre la comunidad, su geografía, demografía, educación y cultura, vivienda y saneamiento e infraestructura”, que si bien se presentan de manera primordialmente, descriptiva, se conciben de manera integral y sirven de sustento para plantear sus objetivos orientados a la construcción de autoridad, autonomía, justicia y cultura (Gow, 2004: 69).

Un aspecto que evidencia las tensiones en la elaboración de los planes de Desarrollo y el Plan de Vida, es el económico, como lo muestra el Plan de Desarrollo 1998-2000 del municipio nasa de Toribío, elaborado con asistencia de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), que cumple con un formato estandarizado de estructura y contenido, en donde, como señala Gow, se otorga mayor importancia a la economía, que a la historia y la cultura, además de que el uso de los términos busca forzar sus concepciones a la narrativa dominante del desarrollo. Un ejemplo es el enfoque de “la economía solidaria que se espera pueda contribuir al proceso de <<desarrollo integral de la comunidad>> mediante la creación de actividades comunales como el trabajo en tiendas, negocios y microempresas, consideradas alternativas viables al capitalismo” (Gow, 2004: 73), en donde se privilegia la visión mercantil.

Asimismo, a pesar de que, en el Plan de Desarrollo, se apunta que la economía solidaria, se considera más que una opción económica y técnica, una opción política y cultural, recuperan las dimensiones culturales de cómo era antes la economía, para señalar que “[e]n el pasado la economía nasa estuvo basada en <<el uso cultural del suelo>> “se fundamentaba en complejas redes y mecanismos de reciprocidad (matrimonio, cambio de mano y donaciones de regalos) y redistribución (mingas, fiestas, trabajo comunal, compromisos con vecinos)” (Gow, 2004: 73). Esto tiene de fondo la necesidad de reorientar un uso racional del suelo que se oriente por los criterios de eficiencia económica. No obstante, en la complejidad de procesos y relaciones de poder que se

articulan en el Cauca, se identifica “un esfuerzo consciente por incorporar algunos valores claves de los nasas dentro de las realidades de una economía de mercado y, al mismo tiempo, ejercer algún control sobre el proceso y fomentar valores como reciprocidad, redistribución, equidad y solidaridad” (Gow, 2004: 86). En este proceso complejo la memoria de la economía comunitaria, les permite incorporar “valores claves como reciprocidad y redistribución y se caracteriza por el trabajo duro y una ética de austeridad que limita la acumulación y el consumo personal” (Gow, 2004: 90)

También se generan contradicciones entre los saberes y prácticas comunitarias y lo que se establece en la elaboración de estos planes de Desarrollo, que si bien contribuyen a la organización de las comunidades en algunos aspectos, influyen con visiones y prácticas ajenas, como se manifiesta en los objetivos del Plan de Desarrollo de 1998, en el que se señalan las nuevas formas de hacer y pensar el desarrollo en la región, estableciendo que “tuvo el objetivo general de crear una nueva comunidad que fuese <<consciente, unida y organizada, educada y capacitada, sana, alegre, sin vicios y sin problemas, sin politiquería, tecnificada y cristiana>>” (Gow, 2004: 75). En esto también hace hincapié Perdomo para quien una dificultad es la influencia de la religión católica y de la religión protestante, puesto que “representan filosofías exógenas” que “atravesan el sistema de autoridad” de la comunidad, “[c]on su injerencia generan competencias, estratos y divisiones entre la comunidad, distanciamiento de las propias formas de concebir a dios, censura sobre la expresión de la medicina tradicional (tachándola de brujería o satanismo)”. Además de que debilita “la relación y el equilibrio individuo/naturaleza” (Perdomo, 2004:110), que intervienen en la organización de sus sistemas locales de producción. Esto también apunta a la necesidad de homogeneizar una manera de entender la participación política y la práctica de la espiritualidad que atenta contra la diversidad de saberes y prácticas comunitarias que se van relegando y deslegitimando.

La intervención de partidos políticos, de la iglesia, del Estado y de diversos grupos e intereses sobre los territorios y comunidades indígenas, ha influido en la configuración de un sistema complejo de ideas, que incide en las motivaciones y prácticas de diversos integrantes del movimiento indígena, incrementando las tensiones y contradicciones, que sintetiza de manera clara Bonilla, cuando señala que se construyó un sistema de ideas que se puede “calificar de puro indigenismo, lo cual no es otra cosa que una nostalgia por las formas de vida indígena del pasado que muchos individuos guardan en el corazón, mientras que en la práctica aceptan o impulsan la

penetración ideológica del enemigo en las comunidades (Bonilla, 2015: 45). Esto conlleva también que se reproduzcan relaciones de poder, relaciones jerárquicas, por medio de etnocentrismos, en donde los nasa por ser mayoría lideran la organización, el manejo de recursos. Esto genera desigualdades e incluso discriminación entre pueblos, lo que divide y debilita al movimiento indígena y, limita la emergencia y articulación de propuestas y prácticas alternativas.

La complejidad de los procesos conlleva la búsqueda de equilibrios en la articulación de lo material y lo simbólico en la cotidianidad y en su lucha, en donde los aportes de los nasa y los misak como movimientos indígenas de vanguardia, son centrales para el logro de sus objetivos. Los nasa del norte del Cauca “vistos como una presencia perturbadora” en la región, son “percibidos como más radicales, más políticos, más agresivos”. Para los nasa “la cultura es la política”, lo que los distingue “es su disponibilidad a levantarse y enfrentarse al Estado al mismo tiempo que tratan de proporcionar sus propias soluciones a los problemas” más urgentes. Mientras que los misak van desarrollando un trabajo intenso de organización, de recuperación y “despliegue de su cultura y sus diferencias culturales” (Gow, 2004: 90). Esto expresa diferentes estrategias en cada pueblo y comunidad que se orientan a restituir sus formas propias de vida, teniendo como horizonte lograr su autonomía política, territorial y alimentaria.

Las tensiones y contradicciones se presentan entre pueblos, pero también al interior de las comunidades, puesto que en los territorios habitan diferentes pueblos indígenas y campesinos mestizos, en los que coexisten diversos espacio-tiempos y concepciones, en donde en ocasiones los procesos de interculturalidad son una realidad, pero en otros las relaciones de poder por el control de los territorios generan mayores tensiones. El reto es construir interacciones armónicas en las que se “reconozca la posibilidad y capacidad de actuar con otras formas de ser, pensar y hacer dentro del territorio” (Montano, 2019: 23).

Para el análisis de las contradicciones que se generan dentro de las experiencias indígenas, son importantes las precisiones que sugiere Rappaport, en el análisis de la cultura nasa, señalando que existe un «adentro», en donde se “habla más el nasa yuwe que el castellano, en donde se visita más al thê wala que al médico occidental y en donde persiste un fuerte sentimiento de comunidad que se expresa a través del rito comunal y la participación en las actividades del cabildo”. No obstante, dentro de las comunidades habitan también muchos “emigrantes retornados”, se refiere tanto a “hombres que pasaron su juventud cosechando café en tierras

lejanas”, como a “mujeres que eran empleadas de hogar en núcleos urbanos”, además hay habitantes que son protestantes evangélicos (Rappaport, 2004b: 30 y 31) y otros que están involucrados en el cultivo de productos de uso ilícito, formando parte de la economía global, lo que tensiona los sistemas locales de producción de alimentos, entre los que buscan mayor rentabilidad y los que promueven los cultivos agroecológicos, respetando los ciclos de vida, para el cuidado y regeneración de la “naturaleza”.

Un aspecto importante para reflexionar sobre la complejidad de las tensiones que se presentan dentro del movimiento indígena, específicamente en los nasa es el papel de los intelectuales nasa, aspecto ampliamente estudiado por Rappaport, quien retoma de un intelectual nasa el concepto de “los nasa de frontera” para dar cuenta de las estrategias políticas que emprenden algunos indígenas para liderar el movimiento hacia adentro y comunicarse con los de fuera. En este mismo sentido plantea la idea del «otro impropio», para referirse a “los que cruzan ese espacio ideológico” entre el adentro y el afuera, “los «otros» que rehúsan identificarse exclusivamente con un lado y otro de la frontera” (Rappaport, 2004b: 31), pone como ejemplo al ex-senador guambiano Lorenzo Muelas, en tanto que:

“Muelas no se despoja de su atuendo guambiano en las aulas del Senado Nacional ni deja de lado su idioma sino que utiliza ambos en los medios de comunicación y en la vida política del país para establecer la identidad que realmente vive, marcando así su alteridad impropia, inconforme, de tal modo que sus interlocutores nunca olviden su identidad ni el peso de su discurso indio. Esta estrategia es fundamental en una sociedad como la colombiana, cuya Constitución respalda lo pluriétnico, pero en la que el movimiento indígena tiene que luchar porque el pluralismo se realice” (Rappaport, 2004b: 33).

Esta condición del «otro impropio» genera mayores tensiones en el caso de las mujeres, puesto que, una intelectual indígena, es vista “como una «mujer impropia» que ha asumido quehaceres y se mueve en círculos sociales impropios de una mujer nasa”, lo que les genera conflictos familiares y/o matrimoniales, a veces violentos, porque “el simple hecho de ser intelectual choca con los valores de género de su comunidad de origen”. Asimismo, dentro del propio movimiento indígena persiste “la subordinación de las mujeres militantes que se concentran en áreas de trabajo consideradas tradicionalmente «femeninas», como la educación, y están escasamente representadas en las directivas de las organizaciones indígenas” (Rappaport, 2004b: 42). Esto

muestra que sigue prevaleciendo el patriarcado en muchas de las relaciones entre hombres y mujeres, lo que dificulta romper los vínculos con la racionalidad moderna-colonial.

En consecuencia, es necesario reflexionar y cuestionar sobre las relaciones de poder que interviene en la reproducción de los roles de género que impiden el fortalecimiento de los procesos comunitarios y de lucha, puesto que, como señala Susana Piñacué:

“la voz de la mujer en los espacios públicos de concentración indígena (como las asambleas comunitarias, las asambleas regionales, las movilizaciones, las plataformas de diálogo como la de La María, Piendamó) aún es opacada por la voz de los dirigentes hombres: ¿será timidez, subestima o una actitud estratégica?; ¿serán, acaso, celos del poder? (Piñacué, 2004: 62)

Ya que a pesar de esta desigualdad, su presencia y aportes son constantes, muchas veces en silencio, diversificando su participación tanto en la preparación de alimentos, como “en su actitud de resistencia ante la fuerza dominante en momentos de tensión”, mediante su participación en marchas, movilizaciones, tomas de la Vía Panamericana, participación en la guardia indígena, atención a la salud y la educación, organización y cuidado de los espacios familiares y comunitarios. Esto lleva a sugerir que mediante la participación de las mujeres líderes indígenas en el Cauca se puede cambiar la forma de asumir el poder, “no entendido como un privilegio o instrumento de dominación sobre los demás sino como una capacidad de contribuir en la decisión, ejerciendo el liderazgo y controlando las condiciones de exigencia”. En donde el reto al que se enfrenta la líder indígena “es entender el poder como proceso de construcción no estático ni aislado de la necesidad interna” y orientarlo a la construcción y fortalecimiento de su cultura e identidad (Piñacué, 2004: 62).

Esto conlleva uno de los mayores retos a enfrentar, no sólo por el movimiento indígena, sino por la diversidad de movimientos sociales que buscan la emancipación humana, cambiar la forma hegemónica de entender y ejercer el poder, para dejar de asumirlo como un privilegio o instrumento de dominación y explotación y asumirlo como acción creativa, como capacidad para contribuir en las decisiones y acciones, como proceso de construcción dinámica y relacional, para el fortalecimiento de las comunidades y de sus propuestas alternativas.

En este sentido, es necesario, como señala Escobar (2014b: 49), “desmitificar la modernidad sin re-mitificar las tradiciones, permitiendo el uso crítico de la modernidad dentro de las tradiciones”, como señala Rappaport, ha sido el rol de algunos intelectuales dentro del movimiento en la reconstrucción del pensamiento propio, “una especie de <<esencia construida>> que cumple una función estratégica al delinear una frontera que rodea el <<interior>>, una frontera dentro de la cual la gente puede vivir como nasa, siempre y cuando reciba la instrucción escolar sobre su cultura” (Rappaport, 2004: 43). Puesto que, como apunta Piñacue, es recurrente creer que para reconstruir y fortalecer su cultura es necesario que hablen nasa yuwe y que practiquen valores visibles cuando, lo fundamental es el sentimiento y el pensamiento indígena (Piñacué, 2004: 64), es decir formas alternativas de concebirse, de actuar y de relacionarse entre los humanos y con la Madre Tierra.

Entre los retos que se identifican están, forjar y fortalecer redes económicas solidarias entre pueblos, y el fortalecimiento de relaciones de reciprocidad, esto es el intercambio de trabajo y productos del trabajo sin mediación del mercado capitalista y del dinero, complementando esfuerzos, para satisfacer las necesidades básicas más importantes. Fomentar de manera equitativa el bienestar de las diversas comunidades, pueblos y regiones. Otro reto se relaciona con la generación de excedentes que permitan la acumulación solidaria y la reproducción ampliada de la economía comunitaria para avanzar en la desmercantilización de la vida. Gestionar los recursos financieros que reciben del Estado sin que esto genere divisiones entre comunidades y entre pueblos, para evitar quiebres en la organización, la resistencia y la emergencia de propuestas alternativas.

Además no se puede omitir que la reproducción ampliada de la vida en donde se práctica la solidaridad y la reciprocidad por parte de las comunidades indígenas organizadas y en lucha, en el Cauca se realizan en un contexto de estrechez de recursos, de amenaza constante y acoso por parte de empresas, inversionistas, grupos armados, militares, paramilitares, guerrilla, que disputan el control del territorio, de sus “recursos” y sus productos, modificando sus sistemas locales de producción y consumo de alimentos. Además de la presencia del Estado que, a través de diversos programas sociales asistenciales y clientelistas, profundizan las desigualdades, dividen a las comunidades, debilitan la resistencia y los proyectos de transformación. Así estos proyectos alternativos en los que se van restituyendo las relaciones de reciprocidad y solidaridad, se

despliegan en permanente tensión con miembros de la comunidad, con otros pueblos, con el mercado, con el Estado y con la sociedad en general.

Balance

Desde esta perspectiva, lo importante no es ver que tan coloniales o descoloniales son los procesos, sus prácticas y discursos, sino analizar hasta donde las tensiones y contradicciones que se presentan, resisten, enfrentan y revierten la colonialidad del poder sin perder su identidad, configurando alternativas, a partir de la construcción de imaginarios críticos, no sólo al capitalismo o al neoliberalismo, sino a la modernidad-colonialidad, interpelando sus fundamentos y su narrativa dominante del progreso –desarrollo, mediante la restitución de sus formas propias de vida en los diversos espacios de reproducción de la vida, en donde el consumo alimentario se configura como un proceso político y simbólico que orienta la acción.

En síntesis, se puede señalar que en la diversidad de estrategias que emprenden los pueblos indígenas, orientadas a la descolonialidad del consumo alimentario, tomando como eje el producir y compartir comida, se manifiesta la capacidad creativa y propositiva, para vincular la dimensión política y simbólica que conlleva la construcción de espacios, tiempos y saberes alternativos, orientados a la descolonialidad del consumo alimentario. En este proceso se articulan los diversos espacios de vida, fortaleciendo no sólo los procesos económicos de producción y consumo de alimentos, sino los procesos políticos, culturales y espirituales, orientados a restituir sus formas propias de vida. Desde donde se establecen otras formas de relacionalidad, que se manifiestan en las relaciones de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, permitiendo revertir, desde lo cotidiano, la colonialidad del poder impuesta por la hegemonía de la modernidad-colonialidad capitalista. Ya que el acto de comer se constituye como un acto político, en el sentido de que con éste van transformando su realidad, enfrentando la dominación, la explotación y el conflicto.

En estas dinámicas se identifica que comer implica mucho más que alimentarse, se constituye como “un universo de producción y reproducción simbólica” (Albán, 2015), que refuerza procesos de significación de pertenencia e identidad, en el que se restituye toda la ritualidad, anterior y posterior al acto de comer, desde la disposición, cooperación, preparación y la ingesta alrededor del fogón, hasta el intercambio reflexivo y afectivo que genera la convivencia y socialización, propiciando la integración y el fortalecimiento de actos comunitarios, que se constituyen como

una afrenta a los pilares de la modernidad-colonialidad capitalista, creando la posibilidad de revertir el individualismo, la propiedad privada y la acumulación privada de la riqueza.

CONCLUSIONES

En esta amplia reflexión se hace un análisis que tiene como eje la colonialidad del consumo como algo permanente, estructural, histórico, y que nace con la colonialidad del poder. Se revisan las modificaciones, dentro de ese marco estructural que se producen en diferentes momentos históricos, para entender que en la fase actual de colonialidad global del poder con la instalación estructural del capitalismo financiero, se estimula la mercantilización de la subjetividad, de la vida y del consumo.

El tránsito del consumo, como satisfactor de necesidades mediante valores de uso, al consumismo que busca satisfacer necesidades artificiales mediante valores de cambio (mercancías), a través del mercado capitalista, conlleva un amplio proceso histórico-estructural de expansión de la colonialidad y mercantilización de la subjetividad. El consumismo no sólo refiere a aspectos cuantitativos de incremento en la producción y consumo de mercancías, sino también a transformaciones estructurales cualitativas en la forma de significar y practicar el consumir. Estas transformaciones derivan de relaciones sociales, relaciones de poder que inciden en la manera de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, a partir de la articulación de la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad.

Diversos autores que analizan este tránsito del consumo al consumismo hacen énfasis en los procesos de mercantilización de los aspectos simbólicos y materiales y las consecuencias del consumo exacerbado. Entre ellos, Benjamin que advierte de la explotación de la naturaleza; Marcuse señala la destrucción y el despilfarro del consumo, propiciado por la publicidad; Debord alerta sobre la mercantilización total de la vida; Bourdieu aborda las cuestiones culturales y simbólicas que permiten la imposición de las pautas culturales de los sectores dominantes; Bauman reflexiona sobre la transformación de los sistemas de valores, que deriva en procesos de cosificación y conllevan sustituir, desechar, no sólo objetos sino también personas, normalizando estas prácticas de exclusión; Sassatelli, enfatiza en la separación del tiempo de trabajo y el tiempo de consumo, que conlleva asignar una connotación lúdica y espectacular a la experiencia de comprar, Gasca analiza los procesos de reorganización espacial y del capital en las ciudades con la proliferación de espacios de consumo.

Todos estos aportes sobre la mercantilización de la subjetividad y de la vida son necesarios, pero insuficientes para explicar el tránsito del consumo al consumismo. Desde nuestra perspectiva es necesario incluir la colonialidad del poder como proceso estructurante de las relaciones sociales

que configuran un proyecto de sociedad consumista. La colonialidad en términos históricos crea seres superiores y seres inferiores, anclada en la clasificación jerárquica de la población a partir de la idea de “raza”, que se vincula al sexo-género y posteriormente a la clase para afianzar criterios que inferiorizan, estigmatizan y niegan una diversidad de culturas, formas de vida y de consumo. Con la colonialidad se imponen las pautas culturales y materiales, primero de la cultura occidental y posteriormente, de los sectores dominantes. La colonización del imaginario y la hegemonía del eurocentrismo y su racionalidad instrumental impulsaron el consumo como objetivo básico y la mercantilización de la subjetividad. Para ello, se crean necesidades y deseos artificiales y, se presenta al mercado capitalista como la forma más eficaz de satisfacerlos y de lograr bienestar económico y social. Con esto se legitima una forma de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, volcada a la producción y consumo de mercancías para el mercado mundial, garantizando la producción y acumulación de capital, por encima de la reproducción de la vida. Este proceso se va expandiendo históricamente y en la etapa actual de colonialidad global del poder, con la hegemonía del capitalismo financiero, adquiere una intensidad inédita. En este proceso se configura un consumo que podríamos denominar consumo colonial: mimético, capitalista y monocultural.

La colonialidad global del poder es un proceso histórico signado por el desempleo estructural, la financiarización del capital y la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, elementos que contribuyen a explicar cómo el capitalismo financiero trata de generar ganancias a través de la especulación, de la cooptación de los estados-naciones y de la articulación de la colonialidad y la mercantilización de la subjetividad. Tras un proceso de mercantilización de las necesidades, los deseos y hasta los sentimientos, el consumismo se constituye como el núcleo central de las relaciones sociales. Con esto, se busca inducir a la población a consumir aunque no tenga dinero, para experimentar satisfacciones efímeras. Se impone principalmente el consumo mercantil capitalista como proyecto de sociedad, por encima de cualquier consideración ética, política, ecológica-ambiental y de justicia social.

La colonialidad del consumo alimentario

El proceso histórico-estructural fundacional en que se instala la colonialidad del poder, con su perspectiva eurocéntrica y su idea de “raza” pudo colonizar la subjetividad y el imaginario, así

como las prácticas sociales. En la etapa de la conquista de América, se consolida el discurso y las relaciones de poder que sustentan prácticas de diferenciación jerárquica racializada, de la población, que configura el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, global, legitimando la imposición de patrones de producción y consumo alimentario en América Latina. Esto se manifiesta en el uso de los alimentos como un importante instrumento de dominación, en donde los alimentos se jerarquizaron e instauraron como indicadores de diferenciación social y de identidad, mediante el despojo, el genocidio, la colonialidad del gusto, de los sabores, de las formas de producción y consumo y, dada la naturaleza capitalista de este patrón de poder, el eje es la producción de valores de cambio, lo que además conlleva concebir los alimentos como mercancías antes que como satisfactores de necesidades.

Con el uso de los alimentos como instrumento de dominación, se imponen patrones de producción y consumo, a partir de las pautas materiales y culturales de sectores dominantes. Se afianza la clasificación social jerárquica de la población articulando la “raza”/sexo-género/clase, para estigmatizar, negar y/o despreciar otras formas, de producción y consumo como las de base campesina y/o indígena. Esto conlleva la colonialidad del imaginario, del gusto y los sabores, que articula discursos, saberes, prácticas y mecanismos de represión, control, seducción y cooptación, permitiendo privilegiar la producción y consumo de alimentos de alto valor en el mercado, que garanticen mayores niveles de rentabilidad en el menor tiempo posible para impulsar reproducción y acumulación de capital.

En la fase actual de colonialidad global del poder, la colonialidad del consumo alimentario se sustenta en cambios en las percepciones del gusto y los sabores, en la imposición de formas industrializadas y estandarizadas de cultivo, procesamiento y consumo de alimentos, altos en grasa, azúcar, sodio, conservadores químicos en detrimento del consumo de alimentos frescos, originarios de cada región. Esto permite generar ganancias para grandes corporaciones y bloquea las posibilidades de construir sistemas comunitarios autónomos, de producción y consumo de alimentos, generando una geopolítica alimentaria, que inciden en los sistemas de referencia de lo que se debe producir y consumir, sin importar las posibilidades de regeneración de los ecosistemas, ni la salud de las personas. No obstante, el consumo también se constituye como proceso de emancipación y de lucha, a partir de la emergencia de otro horizonte de sentido histórico.

La lucha indígena y el nuevo horizonte de sentido histórico

Diversos movimientos sociales y comunidades, como el movimiento indígena en América Latina y específicamente en el Cauca, Colombia, luchan contra la imposición de patrones de producción y consumo, no sólo para resistir, sino para revertir la colonialidad y la mercantilización de la vida. Una de las mayores contribuciones para del movimiento indígena en el Cauca, es la reflexión tan profunda y compleja que resulta de la disputa histórica contra la dominación y la explotación. En donde se configura un proceso de *subjetivación política*, de toma de conciencia de su realidad y voluntad para cambiarla, que los lleva a un proceso de autocrítica. Los mayores señalan que las dificultades que enfrentan no son por culpa de la guerra, del ejército, de los paramilitares, ni de la guerrilla, incluso apuntan que tampoco es culpa del gobierno ni de la institucionalización del movimiento. No creen que el reconocimiento que trajo la Constitución de 1991 sea el responsable del debilitamiento de su organización. Ni siquiera la escasez de tierra, la crisis económica o los cultivos ilegales y la violencia, sino que señalan que los únicos responsables son ellos mismos (Van de Sandt, 2012, citado por Zibechi, 2015: 361-362), porque de alguna manera, en medio de este contexto extraviaron el camino, por ello demandan la restitución y fortalecimiento de sus formas propias de vida, mediante el restablecimiento de los diversos espacios de vida (alimentación, trabajo, educación, justicia, espiritualidad, relación con la Madre Tierra), esto es lo que orientan la lucha.

En esta autocrítica hay una reflexión de que la lucha no es sólo contra el capitalismo, contra su narrativa dominante del progreso-desarrollo y su ciencia y tecnología que han permitido el dominio y explotación de los seres humanos y de la “naturaleza, hasta los límites de su agotamiento, sino que consideran necesario descolonizar y desmercantilizar la forma de entender, actuar y significar el curso de la vida y de la lucha. La experiencia en la lucha histórica los ha llevado a comprender que están inmersos en un proceso más amplio, *un patrón de poder*, como lo denomina Aníbal Quijano (una estructura de dominación, explotación y conflicto), que rearticula la *colonialidad del poder* (la forma cómo se organiza el patrón de poder moderno-colonial, capitalista, global, patriarcal), que tiene fundamento en la clasificación jerárquica racial de la población mundial y que tiene continuidad hasta nuestros días.

La colonialidad del poder ha deslegitimado sus formas propias de vida, de producción de conocimiento y de expresión intelectual y artística. Desde esta perspectiva se identifica que dicho patrón de poder rebasa los límites del Estado-nación e incide en los diversos espacios de vida, involucra una diversidad de actores y de intereses que disputan el control de sus territorios, de sus comunidades y de sus formas de vida. Esto permite distanciarnos de las visiones esencialistas, estáticas y hasta retrogradas sobre el movimiento indígena, para identificar, con todas sus diferencias y en diversos grados, que no buscan el regreso a un pasado idílico, y que la disputa, no es sólo por el territorio, los bienes naturales, el control del trabajo y de sus productos, sino por *otro horizonte de sentido histórico emergente* (otro imaginario y otro orden social). Esto refiere a una forma “otra” de concebirse, de ser/estar/actuar en el mundo, que conlleva una manera distinta de darle sentido a la organización de la vida en sociedad, alejada de la impronta de la reproducción y acumulación privada de capital, para permitir la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana).

En este proceso de lucha cargado de dolores, pérdidas, desplazamientos y transformaciones forzadas van construyendo *imaginarios críticos descoloniales* (racionalidades liberadoras de la dominación y la explotación) y prácticas sociales (solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra). De manera intuitiva, en algunos casos, y/o reflexiva, en otros, cuestionan los fundamentos de la modernidad-colonialidad capitalista, su racionalidad instrumental (eurocentrismo), sus principales instituciones (Estado y mercado capitalista) y sus discursos del “progreso-desarrollo”, que han colonizado los cuerpos, las mentes y los sentimientos, mediante discursos y prácticas que imponen las pautas culturales y materiales de los sectores dominantes, estigmatizando, negando y deslegitimando una diversidad de pautas culturales y formas de vida que buscan distanciarse de la modernidad-colonialidad capitalista.

A partir de la experiencia del movimiento indígena en el Cauca, Colombia, y específicamente del Proceso de Liberación de la Madre Tierra podemos señalar que la reflexión tiene como punto de partida la crítica al dualismo radical cartesiano sujeto-objeto, que estableció la separación tajante entre los humanos y la “naturaleza”. Cuestionan el antropocentrismo y la mercantilización de la vida, que ha colocado al ser humano como exterioridad, por encima de la “naturaleza” a la que se le considera un “recurso” para satisfacer sus necesidades infinitas a través del dinero y el mercado capitalista. Puesto que la idea del bienestar vinculada al consumo ha sido colonizada, concebida principalmente en términos materiales. Identifican que estas concepciones determinan prácticas

sociales que conciben los bienes naturales como mercancías, que se compran, se venden y se intercambian, de acuerdo a criterios de alta rentabilidad. Esto ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en sus territorios y en el planeta, imposibilitando los procesos de reproducción social y de regeneración ecológica-ambiental (de la comunidad y de la Madre Tierra). Con ello, evidencian la crisis de sentido a la que ha llegado la organización de la vida en sociedad volcada a la producción y consumo exacerbados de mercancías y, exhiben la faceta destructiva del capitalismo. Debido a que la creación artificial y superflua de necesidades humanas infinitas, han colonizado la subjetividad y el imaginario, las formas de entender, de anhelar, de sentir y de actuar, en donde la forma de darle sentido a la experiencia individual y social se vincula al mercado capitalista, concebido como la única vía legítima y la más eficiente de satisfacer las necesidades y deseos, garantizando así la reproducción y acumulación de capital.

Frente al fracaso de la narrativa del “progreso-desarrollo”, como promesa futura de integración al sistema social, y del mito del crecimiento económico, como medio para alcanzar bienestar social, se plantean otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la Madre Tierra. Puesto que dicha narrativa, históricamente, ha legitimado la dominación de diversos sectores sociales y la explotación y destrucción de la Madre Tierra. Lo que ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta, por un sistema sustentado en el productivismo y el consumismo, que pretende mercantilizar los diversos espacios de vida, con todo lo que esto implica, dominación, explotación y daños a la salud de los seres humanos y de los ecosistemas.

No se trata de esencializar el movimiento indígena, con concepciones estáticas, que remiten de manera romántica y anti-histórica a propuestas idealizadoras del pasado, como advertía Mariátegui, sino de entender la situación actual de los pueblos indígenas y la lucha, con la que buscan hacerse cargo de su historia, del sentido que le dan a la existencia social (Germaná, 1995: 223), al trabajo, a la propiedad colectiva a la organización en comunidad, en donde hay también un espíritu de renovación, aspiraciones de libertad, de igualdad, pero no en lo individual, sino en comunidad, mediante relaciones de solidaridad, de reciprocidad, de cooperación, que con mayor o menor intensidad van reconstruyendo en diversos espacios-tiempos. En diversas comunidades del movimiento indígena hay claridad de que el dominio del mercado, contrario a lo que se promueve, ha dificultado y/o bloqueado el acceso a los bienes esenciales para amplios sectores de la población, pues como señala Gilbert Rist, “las reglas del mercado permiten extraer los recursos de una región, consumirlos en otra y evacuar los desechos en una tercera” (Taibo, 2019: 176). Esto ha

llevado a plantear que hay otros horizontes distintos de los dictados por el capital, el mercado y el beneficio privado, en donde diversos pueblos y comunidades rurales y urbanas recurren a *otras formas de relacionalidad* para resolver sus necesidades.

La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario

En la disputa por cambiar su realidad a partir de la construcción de otras formas de relacionarse se identifica, que las luchas por la descolonialidad del poder y del consumo no están exentas de tensiones y contradicciones, ya que son parte de la realidad social que es diversa, contradictoria y discontinua, puesto que, interviene la construcción de múltiples relaciones sociales que, por tanto, son relaciones de poder, en donde, en diversos grados e intensidades, se reproducen tanto relaciones de dominación y explotación como formas alternativas de ejercicio y socialización del poder y relaciones de reciprocidad y solidaridad. Específicamente la experiencia del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, en el Cauca, Colombia, que inspiró esta investigación, expresa que hay una memoria histórica de largo aliento, que sustenta la lucha, primero contra la colonización ejercida por los europeos durante la conquista de lo que hoy conocemos como América Latina y, posteriormente contra la colonialidad del poder. Ya que, mediante procesos de imposición, cooptación y/o seducción controlan el poder y la subjetividad (la manera de darle sentido a la experiencia individual y social), que incluye la memoria histórica, el imaginario, las perspectivas de futuro y las formas de producción de conocimiento. El proceso de Liberación es resultado de una constante crítica, del curso que ha tomado el movimiento indígena en Colombia y las acciones de algunos de sus dirigentes. Esto ha llevado a la radicalización de un sector del movimiento, que hace un llamado enérgico a rescatar la memoria histórica, a escuchar a los mayores para reencauzar el rumbo, a recuperar el territorio por “la vía de los hechos” y a restituir la territorialidad, sus formas propias de vida y las relaciones armónicas entre ellos y con la Madre Tierra.

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra se presenta como horizonte de posibilidad para la construcción de alternativas frente a los procesos que buscan la mercantilización total de la vida. En lo cotidiano emprenden diversas estrategias para la recuperación de tierras, la restitución de la territorialidad y la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y, organizativas de la comunidad. Esto conlleva modificar los patrones de producción y consumo, a partir de la

restitución de sus formas propias de vida y de respeto a la Madre Tierra para garantizar la satisfacción de sus necesidades y las posibilidades de regeneración de la tierra.

Lo que le da singularidad a la lucha del Proceso de Liberación, en esta etapa histórica de crisis profunda de la civilización occidental, es su orientación anticapitalista y la búsqueda de autonomía para enfrentar la dominación y la explotación. Mediante discursos y prácticas que conllevan una ruptura con los criterios de clasificación social jerárquica, de control del trabajo, de explotación de la “naturaleza”, de ejercicio del poder como dominación y de la forma hegemónica de producción de conocimientos, buscan reestablecer sus formas propias de trabajo, de vida y de relación con la tierra, a la que consideran una madre por su capacidad de regenerarse y de dar vida. Tienen claro que para ello precisan liberarla para liberarse a sí mismos de la dominación y la explotación. Desde otro horizonte de sentido histórico emergente van construyendo otras maneras de resignificar las prácticas socioeconómicas entre ellas la producción y el consumo, específicamente el consumo alimentario, aspecto central en la lucha por la vida. El alimento también se ha configurado como proyecto de emancipación, en donde la comida, más que el alimento, adquiere el valor político y simbólico que orienta la lucha a lograr la autonomía alimentaria. Esto demanda la autonomía territorial y política, por ello la disputa se orienta a recuperar la tierra, a restituir el territorio y sus formas propias de vida y a reestablecer las capacidades productivas de la tierra y organizativas de las comunidades.

Se van construyendo relaciones de reciprocidad y solidaridad, reestablecidas primero como medio de supervivencia y gradualmente como alternativa de trabajo y de vida. La reciprocidad entendida como el intercambio de trabajo y de sus productos, sin mediación del mercado capitalista y del dinero y, la solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, contra la dominación y la explotación, en busca del bien común para la reproducción ampliada de la vida. Asimismo se van construyendo formas alternativas de ejercicio del poder que, con sus tensiones y contradicciones, permiten socializarlo y resignificarlo, en donde el poder no se concibe como dominación sino como impulso, como acción creativa que se orienta a buscar el bienestar de la comunidad en sus territorios.

Se presentan logros, avances y retrocesos de la lucha del movimiento indígena en el Cauca, Colombia, se identifican tendencias, que si bien son contradictorias, se orientan a la descolonialidad del poder en general (contra la dominación y la explotación) y a la descolonialidad del consumo alimentario en específico (contra la imposición de patrones de producción y consumo

de productos agrícolas y/o alimentos procesados), privilegiando la producción de valores de uso sobre la producción de valores de cambio (mercancías) para el mercado mundial.

En la lucha del Proceso de Liberación de la Madre Tierra ocupa un lugar central la disputa contra la colonialidad del consumo alimentario, teniendo como elementos constitutivos la restitución de relaciones de reciprocidad, de solidaridad y diferentes formas de cooperación, modos de relación, material y simbólica, característicos de las sociedades de Abyala en la etapa anterior a la Colonialidad del Poder (Marañón, 2014c), prácticas que han coexistido con el mercado capitalista que permean las relaciones sociales y se extiende a otras comunidades. Van restituyendo formas descoloniales y desmercantilizadas de producción de alimentos, mediante la producción-consumo-propiedad colectiva de valores de uso, no valores de cambio, de productos locales, frescos, nutritivos, producidos con técnicas agroecológicas para el cuidado de la salud de la comunidad y de la Madre Tierra, alimentos que comparten también con otras comunidades. Configurando un consumo que podríamos denominar consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural

El consumo descolonial articula una diversidad de prácticas socio-culturales identitarias, de significación simbólica y material, en donde intervienen relaciones intersubjetivas (costumbres, pensamientos, sentimientos, mitos, elementos espirituales y afectivos) y, sobre todo, procesos políticos de disputa por los sentidos que orientan la acción humana y por la transformación de la realidad, de las relaciones de poder que oprimen y explotan tanto a los seres humanos como a la Madre Tierra.

La disputa histórica contra la colonialidad del consumo alimentario cuestiona el uso del alimento como instrumento de dominación y como mercancía. La disputa es por resistir y revertir los procesos histórico-sociales que instauraron los alimentos como indicadores de diferenciación social y de identidad, a partir de la clasificación jerárquica racializada de la población, de sus formas de vida, del gusto, de los sabores, de las pautas culturales y materiales de consumo, legitimando e imponiendo en un principio las pautas europeas y posteriormente las de los sectores dominantes. Esto conlleva restituir todo el entramado material y simbólico que le da sustento a una diversidad de formas de reproducción de la vida. En el proceso de disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario, el consumo de comida se constituye como un eje de la resistencia política y simbólica contra la colonialidad, un acto de emancipación contra la mercantilización de la vida. Esto se expresa en la lucha por resistir y revertir la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos. Se impulsan procesos de

recuperación de una diversidad de saberes y prácticas comunitarias, para la restitución de sus sistemas locales de producción, la recuperación de alimentos propios (de las comunidades y de los territorios), sustentadas en la producción agroecológica, libre de agroquímicos (fertilizantes y pesticidas) y de transgénicos, retoman los cultivos asociados y rotativos respetando los ciclos naturales de la vida. Se busca recuperar la diversidad de productos locales, de sabores, de formas de preparación y consumo de alimentos frescos y nutritivos, de significación de prácticas y de identidad cultural. Estos procesos permiten revertir la creciente pérdida de biodiversidad de los ecosistemas, promueven el cuidado y regeneración de las capacidades productivas de la tierra y organizativas de las comunidades y, facilitan el acceso a comida saludable y nutritiva.

La disputa contra la colonialidad del consumo alimentario refiere a los procesos que, de manera heterogénea, discontinua y conflictiva, impulsan diversas comunidades contra la colonialidad y mercantilización del consumo alimentario. Estos procesos se manifiestan en la lucha de los nasa contra los monocultivos de caña de azúcar, caña que cortan para sembrar comida; las prácticas de los misak con los ciclos de vida estrechamente vinculados al consumo de comida y sus mingas para sembrarla; la disputa de los yanakona contra los monocultivos de productos para uso ilícito y la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas; la experiencia de comunidades del macizo colombiano que después de analizar la historia de dominación y explotación que conlleva la producción de azúcar, deciden no consumirla más y, en general todos los pueblos que buscan la restitución de los huertos domésticos, la producción agroecológica, el respeto y cuidado de la Madre Tierra y la diversificación de espacios para compartir la comida en comunidad, en los ámbitos del trabajo, la fiesta, la asamblea y la lucha.

En estos procesos que no se orientan por la eficiencia económica, la búsqueda de ganancias y la acumulación de capital, hay una recuperación de los sentidos político y simbólico de la comida y, la distinción fundamental entre alimento y comida para la restitución de la ritualidad, que conlleva la desaceleración de los procesos de producción económica y de reproducción social, la reestructuración de los espacios de convivencia y el fortalecimiento de los procesos comunitarios. Son procesos que se van configurando como formas alternativas de consumo del espacio, del tiempo y del saber, sustentadas en la diversidad de saberes y prácticas comunitarias que permiten desacelerar los procesos socio-económicos de producción, consumo, generación de desechos y degradación de ecosistemas, promoviendo el cuidado, respeto y regeneración de la Madre Tierra. Aspiran a transformar el orden existente construyendo alternativas de trabajo y de vida que le dan

un nuevo sentido a la existencia social, a partir de otra racionalidad, liberadora de la dominación y la explotación y, solidaria entre los humanos y con la Madre Tierra.

La emergencia de la lucha indígena en el Cauca, Colombia, como en otros movimientos sociales y espacios latinoamericanos, tanto rurales como urbanos, siguiendo a Escobar (2014b), es una lucha teórico-política, epistémica y ontológica, que conlleva una propuesta ético-política de transformación del orden económico y social, orientada a superar la dominación y la explotación; epistémica que pugna por la construcción y revaloración de conocimientos “otros”, más allá de la academia y de la ciencia moderna y, ontológica que cuestiona las premisas dualistas modernas sobre nuestra concepción de la realidad, para dar paso a “ontologías relacionales”, donde subyace la “lógica de lo comunal” (Escobar, 2014b: 49), en donde todo está interrelacionado y es interdependiente.

La diversidad de experiencias conlleva problematizar la heterogeneidad propia de las propuestas alternativas, que atraviesan por procesos de desestructuración subjetiva y material, expresadas en discursos y prácticas que pueden llevar a tensiones, rompimientos y divisiones, pero también a la reconstrucción creativa de formas alternativas y descoloniales de reproducción de la vida.

La construcción de formas alternativas de consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural, son impugnaciones no sólo al neoliberalismo o al capitalismo, asumidos como formas superiores de organización de la vida en sociedad, sino a la propia modernidad occidental como proyecto de progreso humano, de bienestar material y de emancipación. La lucha indígena evidencia que la modernidad occidental en realidad ha sido un proyecto colonial, imperialista, racista y patriarcal, de dominación, explotación y muerte. Esta construcción de alternativas de consumo parte de la experiencia, de un conocimiento situado, que constituye una dimensión política disruptiva, en donde la defensa del territorio vinculada a la recuperación de la autonomía alimentaria conlleva la restitución de múltiples prácticas (culturales, económicas, ecológicas, espirituales y afectivas). Mediante la construcción de formas alternativas de relacionamiento y la emergencia de una diversidad de saberes relegados y subalternizados, buscan alejarse de la modernidad-colonialidad capitalista, para mostrar la riqueza cultural, los saberes milenarios, las formas alternativas de producción, compartición y consumo de alimentos, que les han permitido mantener la vida comunitaria y los significados que la comida ha tenido en los procesos orientados a la descolonialidad, no sólo del consumo sino a la descolonialidad del poder contra todas las formas de dominación y explotación.

Bibliografía

ACIN (2015) *De ayer y de hoy. Comidas y recetas del pueblo nasa. Kwe'sx eenxi wët wët yepenxi. A comer rico I*, Cauca, Colombia, Asociación de Cabildos indígenas del norte del Cauca

ACIN (2005a) "Cauca, Colombia: Libertad para la Madre Tierra", Asociación de Cabildos indígenas del norte del Cauca, disponible en: <http://movimientos.org/es/content/cauca-colombia-libertad-para-la-madre-tierra> [Consultado el 19 de septiembre de 2018].

ACNUR (2011) "Comunidades indígenas, Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados, Colombia, Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblosindigenas/2011/ComunidadesindigenasenColombia-ACNUR2011.pdf> [consultado: 19 de febrero de 2019].

ACNUR (2016) "El desplazamiento forzado en el mundo bate su cifra récord", en <https://www.acnur.org/noticias/stories/2016/6/5b7e715a42/el-desplazamiento-forzado-en-el-mundo-bate-su-cifra-record.html> [consultado el 16 de mayo de 2019].

ACNUR (2018) "Tendencias globales. Desplazamiento forzado 2017", disponible en <https://www.acnur.org/noticias/stories/2018/6/5b2922254/desplazamiento-forzado-alcanza-el-record-de-685-millones.html> [consultado el 16 de mayo de 2019].

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (2017) La acumulación de desperdicios y el desperdicio de las riquezas. Una mirada desde los derechos de la Naturaleza, en Solíz, Ma. Fernanda (coord.) *Ecología política de la basura. Pensando los residuos desde el Sur*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

Acosta, Alberto (2014), "El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo" en Quintero, Pablo (Compilador) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*, Buenos Aires, Del Signo, pp. 119-125.

Acosta, Alberto (2013) "Otra economía para otra civilización", *Temas*, No. 75: 21-27, jul-sep.

Acosta, Alberto (2011a) El Buen vivir o la disolución de la idea del progreso, en Rojas, Mariano (coord.) *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, México, Foro Consultivo Científico y Tecnológico A.C.

Acosta, Alberto (2011b), "Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir" en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coordinadores) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM, La Paz, 2011, pp. 189-208.

Aguilar, Arcadio y Acosta, Alfredo (2019) "Guardia indígena: guerreros milenarios y defensores de la vida", en Javier Tobar (comp.), *Saberes y prácticas para el Buen Vivir*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 187-198.

Albán Achinte, Adolfo (2015) *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*, Colombia, Universidad del Cauca.

Albán Achinte, Adolfo (2010) Comida y colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar, *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, pp. 10-23

Albó, Xavier (2011) Suma qamaña, convivir bien. ¿Cómo medirlo?" en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Bolivia, CIDES-UMSA.

Almendra, Vilma (2017) *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*, México, Pueblos en Camino, Grietas, Pensaré Cartoneras, En cortito que's pa'largo.

Álvarez, Linda (2018) "La colonización, los alimentos y el hábito de comer", Food Empowerment Project. Disponible en: <http://www.foodispower.org/es/colonialismo-en-la-alimentacion/> [Consultado el 30 de abril de 2018].

Angucho, Hermes (2017) "Pa' Recordar. De regreso a la alegría", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

ANUC (1971) *Plataforma ideológica de la ANUC*. Colombia, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia. Disponible en: <http://www.anuc.co/historia.asp> [consultado el 10 de marzo de 2020]

Appadurai, Arjun (1991) "Introducción: las mercancías y la política del valor", en *La vida social de las cosas*, México, Grijalbo.

Aquino, Alejandra (2013) "Subjetividad a debate", *Sociológica*, año 28, número 80, pp. 259-278 septiembre- diciembre.

Archila, Mauricio (2009) Memoria e identidad indígena en el Cauca, en Archila, M y otros, *Izquierdas política y sociales en Colombia*; Colombia, CINEP, pp.463-534

Arenas, Jacobo (1985) *Cese al fuego. Una historia política de las FARC*, Bogotá, La Oveja Negra.

Arronis, Victoria (s/f) *Recomendaciones sobre sistemas Intensivos de producción de carne: Estabulación, semiestabulación y suplementación estratégica en pastoreo*, Ministerio de Agricultura y Ganadería de Costa Rica. Disponible en: https://www.mag.go.cr/biblioteca_virtual_animal/estabulacion.pdf [Consultado el 11 de mayo de 2020]

Asselborn, Carlos (2015) Economía, ética y estética: ¿qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos? En *Economía y Sociedad*, No. 32, enero-junio, pp. 55-70.

Avirama, Luz Mery (2017) "Editorial", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Baicué, Orlando (2017) "Viviendo la educación propia ¡Enraizar semillas y sabidurías ancestrales", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Banco Mundial (2019) "Población total, Colombia". Disponible en: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=CO> [consultado: 22 de febrero de 2019].

Barrera-Bassols, Narciso (2019) "Minga: agroecología, soberanía alimentaria y vida", en Javier Tobar (comp.), *Saberes y prácticas para el Buen Vivir*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 59-60

Barri, Fernando y Wahren, Juan (2010) "El modelo sojero de desarrollo en la Argentina: tensiones y conflictos en la era del neocolonialismo de los agronegocios y el cientificismo-tecnológico", disponible en:

https://www.academia.edu/11574824/El_modelo_sojero_de_desarrollo_en_la_Argentina_tensiones_y_conflictos_en_la_era_del_neocolonialismo_de_los_agronegocios_y_el_cientificismo-tecnol%C3%B3gico (3 de junio de 2019)

Baudrillard, Jean (1974) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. España, Plaza & Janés

Bauman, Zygmunt (2017) *Vida de consumo*, México, FCE

Bauman, Zygmunt (2000) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa

Bejarano, Sindulfo (2017) "Reflexión sobre los tejidos", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Benjamín, Walter (2005) *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.

Bermudez, William (2017) "Una mirada conceptual sobre proyecto Pedagógico, Metodología y Didáctica desde la Educación Propia", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Bonilla, Víctor (2015) *Historia política del pueblo nasa*, Cauca, Colombia, ACIN.

Braudel, Fernand (1986) *La dinámica del capitalismo*. México, FCE

Campo Casamachin, Jhoni (2017) "Carta de un joven nasa sobre su vida y su aprendizaje en la escuela de López Adentro", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Carosio, Alba (2008) "El consumo en la encrucijada ética", *Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 13, No.14.

Castillo, Luis (2007) *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*, Cali, Universidad del Valle

Ceccon, Eliane (2008) "La revolución verde tragedia en dos actos", *Ciencias*, vol. 1, Núm. 91, México, UNAM.

CEFIC (2017) "Procesos PEC. La relación de las prácticas culturales nasa y las prácticas educativas", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC, Centro de Formación Integral Comunitario Hogares Caldon (CEFIC).

CFS (2012) *En buenos términos con la terminología*, Comité de Seguridad Alimentaria Mundial de la FAO.

Chica, J., Tirado, Y., Barreto, J. (2016) Indicadores de competitividad del cultivo del arroz en Colombia y Estados Unidos, *Revista Ciencias Agrícolas*, Vol. 33 (2), pp.16-31, disponible en <http://dx.doi.org/10.22267/rci.163302.49>

Choque Huarin, Lucila (2014) "Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el Vivir Bien", en Escárzaga, Fabiola y otros (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol III, México, UAM-X, BUAP y CIESAS, pp. 427-450

Clastres, Pierre (1978) *La sociedad contra el Estado*, España, Monte Ávila Editores.

CNMH y ATICGM (2015) *Chagra de las memorias; las mujeres y sus luchas. El liderazgo se inicia desde la casa*, Centro Nacional de Memoria Histórica y Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia Gobierno Mayor, Bogotá.

Congreso de Colombia (2016) Ley No. 1776 "Por la cual se crean y se desarrollan las zonas de interés de desarrollo rural, económico y social, ZIDRES", Colombia.

CONPES (1995) Programa de Apoyo y Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas de Colombia. 1995-1998, CONPES 2773, Bogotá

Coronado, Jaime (2014), "Notas sobre desigualdad, colonialidad y poder en América Latina", en Quijano, Aníbal (ed.), *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Perú, Editorial Universitaria.

Corredor, Carlos (2014) *Globalización, sistema mundo y territorialidades locales*, Colombia, Universidad del Cauca.

CPC (2016) *Constitución Política de Colombia 1991*, actualizada con los Actos Legislativos a 2016, Colombia, Corte Constitucional-Consejo Superior de la Judicatura.

Crespo, Rodolfo (2018) "Aportes teóricos de la escuela "crítica del valor" y de Anselm Jappe a la teoría del valor del régimen capitalista", *América en Movimiento*, disponible en <http://www.alainet.org/es/articulo/190812> [Consultado el 21 de febrero de 2018].

CRIC (2019) "Plataforma de Lucha. Puntos de cambio en el Programa de Lucha", disponible en: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/> [consultado el 14 de junio de 2019].

CRIC (2018) Sakhelu: ofrenda a la madre tierra, Consejo Regional Indígena del Cauca, disponible en: <http://www.cric-colombia.org/portal/sakhelu-ofrenda-a-la-madre-tierra/> [consultado el 9 de octubre de 2018]

CRIC (2014) El maíz, conocimiento y alimento para la pervivencia de los pueblos en América Latina, Cauca, Colombia, Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIC (2011) *El Tul*, Folleto educativo de la Institución Técnica de Ambaló, Colombia, Consejo Regional Indígena del Cauca.

CRIC (2007) *Plan de Vida Regional de los Pueblos Indígenas del Cauca*, Cauca, Colombia, Consejo Regional Indígena del Cauca.

CRIC (1990) *Historia del CRIC*, Popayán, Colombia, Consejo Regional Indígena del Cauca.

Cuchillo, Manuel (2017) "Caminos a seguir. Los Guardianes de Semillas de la Escuela de la Montaña", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Dagua, Abelino, Aranda, Misael y Vasco, Luis (1998) *Gaumbianos: hijos del aroiris y del agua*, Bogotá, CEREC-Los cuatro elementos

DANE (2020) "DANE celebra Día Mundial de la Población", Estadísticas por tema, Colombia Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Disponible en: https://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=853&Itemid=28&phpMyAdmin=3om27vamm65hhkhrtgc8rrn2g4 [consultado el 2 de abril de 2020]

DANE (2005) *Censo General 2005*, Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

DANE (2019) Población Indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018, Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-eticos/informacion-tecnica> [consultado el 18 de mayo de 2020]

DANE (2005) "La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos", *Censo General 2005*, Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Disponible en: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_eticos.pdf [consultado el 18 de febrero de 2019].

DANE (2012) *Atlas Estadístico, Colombia*, Tomo I demográfico, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Bogotá. Disponible en: <http://sige.dane.gov.co/atlasestadistico/Pdf/TomoI/Demografico.pdf> [consultado: 18 de febrero de 2019].

Dávalos, Pablo (2006) "'Ganamos pero perdimos': balance de lo logrado y problemas pendientes", en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel (comps.), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en el Ecuador*, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.

Dávalos, Pablo (2005) Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra, en *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO pp. 17-33

Diálogos (2018) Diálogos con los integrantes del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, realizados en el mes de octubre de 2019, en el Cauca Colombia.

Duhau, Emilio y Giglia, Angela (2016) *Metrópoli, espacio público y consumo*, México, FCE.

Duperré, Jorge (2016) “¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo”, Reseña del libro de Adrián Scribano, en *Revista Conjeturas Sociológicas*, enero-abril, pp. 144-149.

Echeverría, Bolívar (1998) *Valor de uso y utopía*, México, siglo XXI.

Egaña, Daniel (2015) “Comerse las Indias. La alimentación como clave clasificatoria del Nuevo Mundo en la obra de Fernández de Oviedo”, *Anuario de Estudios Americanos*, 72, 2, Sevilla, España, pp. 579-604.

Erazo, Wilmer y Liscano, Oscar (2017) *Soberanía alimentaria y el agro-negocio forestal: Cajibío-Cauca*, Colombia, Universidad del Cauca.

Escárzaga, Fabiola (2018) “¿Indianismo o indigenismo? La política del gobierno de Evo Morales hacia los indios”, en Brenna, J. y Carballo, F. (coords.), *América Latina: de ruinas y horizontes. La política de nuestros días, un balance provisorio*, México, UAM-X

Escárzaga, Fabiola (2014) “Enfrentar indios contra indios, pueblos contra pueblos y pobres contra pobres, una peligrosa estrategia en los países andinos”, en Escárzaga, Fabiola, y otros (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol. III, México, UAM, BUAP, CIESAS.

Escárzaga, F. y Gutiérrez, R. (2006), *Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en el Ecuador*, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.

Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel (2005) “Introducción” en Escárzaga, F. y Gutiérrez, Raquel (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, BUAP, SEDESOL y Casa Juan Pablos

Escobar, Arturo (2014a) “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o postdesarrollo” en Pablo Quintero (Compilador) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*, Del Signo, Buenos Aires, pp. 53-97.

Escobar, Arturo (2014b) *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Escobar, Arturo (2012) *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Espinosa, Myriam (2004) “Movimientos sociales en la María-Piendamó, «territorio de convivencia, diálogo y negociación»”, en: Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Esteva, Gustavo (2015) “Volver a la mesa”, en *Comer es rebeldía: recuperar la capacidad autónoma de comer*. Compilación de textos sobre soberanía alimentaria. México, CACAO (Cooperativa Autónoma de Convivencia y Aprendizaje de Oaxaca).

EZLN (1993) *Ley Revolucionaria de Mujeres*, México, EZLN. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/> [consultado el 16 de marzo de 2020]

FAO (2020) “Pérdida y desperdicio de alimentos”, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés). Disponible en: <http://www.fao.org/food-loss-and-food-waste/es/> [consultado el 20 de mayo de 2020]

FAO (2019) *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Progresos en la lucha contra la pérdida y el desperdicio de alimentos*, Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés).

FAO (2017) *El Estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2017. Fomentando la resiliencia en aras de la paz y la seguridad alimentaria*, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés).

FARC (1993) Programa Agrario de los guerrilleros de las FARC-EP, Octava Conferencia Nacional de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, 2 de abril de 1992, disponible en: <https://www.farc-ep.co/pdf/Programa-Agrario-de-los-guerrilleros-FARC-EP.pdf> [consultado el 4 de marzo de 2020]

Felicien, Ana (2016) “Historia de las Leyes de semillas y la modernidad en la agricultura” en VV AA, *Semillas del Pueblo. Luchas y resistencias para el resguardo y reproducción de la vida*, Venezuela, El perro y la rana, pp. 21-50

Flórez, Juliana (2015) *Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales*, colección Lecturas emergentes, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

Flórez, Juliana (2010) *Descolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*, colección Lecturas emergentes, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

FMI (2014) *Las Américas. Desafíos crecientes. Estudios económicos y financieros. Perspectivas económicas*, Washington, D.C., Fondo Monetario Internacional.

Franco, Marco Heli y Valero, Liana (2011) “Thul nasa: huerto casero tradicional, modelo de desarrollo alternativo en el resguardo indígena de Yaquivá”. Trabajo presentado en el Congreso Internacional Rural Sustentable. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Investigaciones Agropecuarias Marengo, del 12 al 14 de octubre de 2011.

Galán, Crist y Ortega, Sandra (2017) “Caminos hacia la sabiduría y el conocimiento. La sabiduría de los mayores: una oportunidad de reivindicar las semillas nativas, el alimento ancestral e incidir en la educación propia”, en *Çxayu’ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Galvis, Julián (2014) *Del CRIC a la ONIC: Fortalecimiento del movimiento indígena caucano en los años setenta del siglo XX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

García, María (2014) La participación de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas, en Escárzaga, Fabiola y otros (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol III, México, UAM-X, BUAP y CIESAS, pp. 411-416

García, Martha (2016) La neocolonización del paladar en las décadas recientes, *Razón y Palabra*, Vol. 20, Núm. 3, pp. 106-118)

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

García Canclini, Nestor (1990) “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en: Bourdieu, Pierre *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo

García Linera (2008) *Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado. Discursos y ponencias*, año 2, núm.4, Bolivia, Vicepresidencia de la República.

Gasca, José (2017) *Espacios del consumo y el comercio en la ciudad contemporánea*, México, IIEC-UNAM.

Germana, César (2002) *La racionalidad en las ciencias sociales*, Lima, UNMSM.

Giraldo, Omar (2014) *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*, México, Itaca-Universidad Autónoma Chapingo.

Germaná, César (1995) El “socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana, Perú, Amauta

GMH (2013) *¡Basta Ya! Memorias de guerra y dignidad. Informe general Grupo de Memoria Histórica*, Colombia, Centro Nacional de Memoria Histórica.

Gómez, Herinaldy, Ruíz, Carlos (1997) *Los paeces: Gente Territorio. Metáfora que perdura*, Colombia, Universidad del Cauca

González Arturo (2016) *Vivimos porque peleamos. Una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca*, Colombia, México.

Goody, Jack (2017), *Cocina. Cuisine y clase*, Barcelona, Cambridge University Press-Gedisa

Gow, David (2004) “Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contradesarrollo”, en: Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Gudynas, Eduardo (2016) Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales, Polis. *Revista Latinoamericana*, No. 43.

Gudynas, Eduardo (2014) “El malestar moderno con el Buen Vivir” en Quintero, Pablo (Compilador) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir, Del Signo, Buenos Aires*, pp. 127-153.

Gudynas, Eduardo (2011a), “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir” en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM, La Paz, pp. 231-246.

Gudynas, Eduardo (2011b), "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo" en Fernanda Wanderley (Coord.) *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, Oxfam y CIDES UMSA, La Paz, Bolivia, pp. 379- 410.

Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta, (2011) "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso" en Rojas, M. (Coord.), *La medición del Progreso y del Bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC México, D. F, pp. 103-110. Disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasacostaDisolucionProgresoMx11r.pdf>

Gudynas, Eduardo (2009) *Desarrollo sostenible: posturas contemporáneas y desafíos en la construcción del espacio urbano*, en *Vivienda Popular*, No. 18 pp.12-19, Montevideo

Guerrero, Patricio (2002) *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Escuela de Antropología, Ediciones Abya-Yala.

Gutiérrez, Laura y Fiting Elizabeth (2016) *Red de Semillas Libres: crítica a la biohegemonía en Colombia*, en *Estudios Críticos del Desarrollo*, vol. VI, Núm. 11, pp. 85-106.

Guzmán, Álvaro y Rodríguez, Alba (2015) *Orden social y conflicto armado. El norte del Cauca 199-2010*, Colombia, Universidad del Valle.

Haesbaert, Rogério (2011) *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI

Harvey, David (2020) *Razones para ser anticapitalistas*, Buenos Aires, CLACSO,

Harvey, David (2007) *Breve historia del neoliberalismo*, España, Akal.

Harvey. David (2005) *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO.

Hernández, Aída (2000) "Entre el etnocentrismo feministas y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, pp. 206-229.

Hinkelammert, F., y Duchrow, U. (2014) *El Ser humano, lobo del Ser humano. El surgimiento de la sociedad de mercado de propiedad capitalista a comienzos de la modernidad*, en *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Editorial Driada.

Hirsh, Joachim (2001) *El Estado Nacional de Competencia*, México, UAM-X.

Huanacuni, Fernando (2010) *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, CAO, Lima.

IDEAM (2019) *Presentación Resultados de la Deforestación 2018*, Colombia: Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales. Disponible en: http://www.ideam.gov.co/web/intranet/noticias/-/asset_publisher/gO37c5HXVo8L/content/deforestacion-en-colombia-en-el-ano-2018-se-redujo-en-22-814-hectareas-respecto-al-2017?_101_INSTANCE_gO37c5HXVo8L_redirect=http%3A%2F%2Fwww.ideam.gov.co [4 de mayo, 2020]

IDEAM (2016) *Estrategia integral de control a la deforestación. Actualización de cifras de monitoreo de bosques 2016*. Colombia: Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales. Disponible en:

<http://www.ideam.gov.co/documents/24277/0/Presentaci%97n+Estrategia+Integral+de+Control+a+la+Deforestaci%97n/173f79bf-3e68-4cbc-9387-80123d09b5e2> [4 de mayo de 2020]

IEA (2011) *El Tul*. Folleto de la Institución Educativa de Agoyán, Sede Educativa de la Institución Técnica de Ambaló, CRIC-PEBI

Illouz, Eva (2019) *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*, España, Katz editores

Incauca (2019) “*Récord de producción*” <https://www.incauca.com/es/nosotros/record-de-produccion/> [consultado el 18 de mayo y el 24 de septiembre de 2019].

ISAAA (2017) “Global status of Commercialized Biotech/GM Crops in 2017: Biotech Crop Adoption surges as Economic Benefits Accumulate in 22 Year”, *ISAAA Brief* No. 53.

ISAAA (2018) “Accomplishment Report 2018, International Service for de Acquisition of Agri-biotech Applications”. Disponible en: <http://www.isaaa.org/resources/publications/annualreport/2018/pdf/ISAAA-Accomplishment-Report-2018.pdf>

Jappe, Anselm (2016) “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”, en *Marx desde Cero*. Blog dedicado al estudio de Carlos Marx y el Marxismo. <http://kmarx.wordpress.com/> [consultado el 21 de febrero de 2018].

Klein, Naomi (2015) *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. España, Paidós.

Klein, Naomi (2001) *No Logo. El poder de las marcas*, España, Paidós

Kroker, Roberto y Múgica, Fernando (2003) *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social*, serie de Clásicos de la sociología No. 5, España, Universidad de Navarra.

Land Matrix (2019a) “Nuevas grandes transacciones de tierra en América Latina”, disponible en <https://landmatrix.org> [consultado el 15 de mayo de 2019]

Land Matrix (2019b) “Colombia: Dynamics overview”, disponible en: <http://landmatrix.org/country/colombia/>

Lander, Edgardo (2009) “Hacia otra noción de riqueza”, en Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Lander, Edgardo (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

Landini, Fernando (2011) "Racionalidad económica campesina" en *Mundo Agrario*, vol. 12, no. 23, Universidad Nacional de la Plata.

López, Dania (2014) "La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México" en Boris Marañón-Pimentel (Coordinador) *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, CLACSO-IIEc/UNAM, México, pp. 165-201.

López, Dania (2012) "La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas" en Boris Marañón (coordinador) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*. Una perspectiva descolonial, CLACSO, Buenos Aires, pp. 155-179.

Löwy, Michael (2011) *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires, El Colectivo-Herramienta

Maldonado, Benjamín (2002), *Autonomía y Comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, México, INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, Coalición de Maestros y Promotores indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.

Mandel, Ernest (1969) *Tratado de economía marxista*. Tomo I, México, Era.

Manzo, Carlos (2011) *Comunalidad. Resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec*. Siglos XVI-XXI, México, Ce-Acatl.

Marañón, Boris (2017) *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEc-UNAM.

Marañón, Boris (2016a) "De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina", en *Cooperativismo & Desarrollo*, 24 (109), Colombia, pp. 9-26

Marañón, Boris (2016b) "Una crítica descolonial del trabajo", ponencia presentada en el 1er Encuentro Taller: Descolonialidad del Poder en México, en el Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.

Marañón y López (2016c) "Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder", *Revista Intersticios* Vol. 5, Núm. 10 (2016), Buenos Aires. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15767>

Marañón, Boris (2014a) "Crisis global y descolonialidad: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria" en Boris Marañón-Pimentel (Coordinador) *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*, México, IIEc-UNAM, 2014, pp. 21-60.

Marañón, Boris (2014b) "Introducción", en Boris Marañón, (coord.) *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, IIEc-UNAM, pp. 9-18.

Marañón, Boris (2014c) "La solidaridad económica en el Buen Vivir. Tendencias recientes (en América Latina)", Ponencia presentada en Congreso ALASRU "Sociedades Rurales latinoamericanas: Diversidades, contrastes y alternativas" 6- 11 de octubre, Ciudad de México.

Marañón, Boris, coord. (2013) *La economía solidaria en México*, México: IIEc-UNAM.

Marañón (2012), "Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir", en Marañón, B. (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires, CLACSO. pp. 125-154.

Marcos, Sylvia (2013) *Actualidad y Cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. Disponible en: https://www.vientosur.info/IMG/pdf/la_ley_revolucionaria_de_mujeres_cideci.pdf [Consultado el 16 de marzo de 2020]

Marcuse, Herbert (1993 [1954]), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Planeta

Marinas, José Miguel (2016) "Simmel y Benjamín. La cultura política del consumismo", en Vernik, Esteban y Borisonik, Hernán (eds.) *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y Perspectiva*, Buenos Aires, CLACSO, Instituto Gino Germani.

Martínez, Ion (2013) "Prólogo" en Lefebvre, Henri, *La producción del espacio*, España, Capitán Swing.

Martínez, Roger (2010) "Soberanía agroalimentaria: características, obstáculos y perspectivas", *Ciencia y Sociedad*, vol. XXXV, núm. 4, República Dominicana, Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Martínez-Luna, Jaime (1995), "Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?", en *Ojarasca, suplemento de La Jornada*, México, núms. 42-43, marzo-abril. (2003), *Comunalidad y Desarrollo*, México, Conaculta.

Max-Neff, Manfred y otros (2010) "Desarrollo y necesidades humanas", en *Desarrollo a escala humana, opciones para el futuro*, Madrid: CF+S.

Marx, Karl (2008) *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.

Marx, Karl (1982), *El capital*, t. I, vol. I, libro primero, "El proceso de producción del capital", Ciudad de México, Siglo XXI.

Mazabuel, Fabián (2017) "¿Desde dónde, sobre qué y para qué los proyectos educativos comunitarios en la zona centro?", en *Çxayu'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Medina, Javier (2008) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, Serie: Gestión Pública Intercultural, No. 8, Bolivia, Comunicación PADEP/GTZ.

Mejía, Julio (2014a) "Colonialidad del Poder, Sociedad y Consumo", en Henrique Martins y otros (compiladores), *Guía sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos*. Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora. Pp.31-40.

Mejía, Julio (2014b) *Sociedad, consumo y ética. El Perú en tiempos de globalización*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mignolo, Walter (2016) *Hacer, pensar y vivir la descolonialidad*. México, Ed. Navarra, Borde Sur.

Mignolo, Walter (2000) "diferencia colonial y razón postoccidental", en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, pp. 3-28.

Millalen Paillal, José Tiñmapuchegen (2014) Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente, en *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), Vol. III, México, UAM-X, CIESAS pp. 319-342

Morales, Juan. (2012). "La soberanía y autonomías alimentarias en Colombia". *Revista semillas. Número 50*. Bogotá. P. 46

Muelas, Bárbara (2019) Relación espacio-tiempo en la oralitura misak, en Javier Tobar (comp.), *Saberes y prácticas para el Buen Vivir*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 151-156.

Naredo, José Manuel (2015) *La economía en evolución*. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico, Siglo XXI.

NAyA (1997) "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado veinte años después", V Congreso de Antropología Social, Argentina, Noticias de Antropología y Arqueología. <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/laplata/LP1/19.htm>

OAL (2019) "La Organización Ardila Lülle (OAL) es uno de los principales conglomerados empresariales de Colombia y de América Latina", disponible en <https://www.oal.com.co/> [consultado el 18 de mayo de 2019].

ONIC (2019) "Pueblos indígenas de Colombia. Organización Nacional indígena de Colombia". Disponible en: <https://www.onic.org.co/pueblos> [consultado: 20 de febrero de 2019].

Osorio, Carlos, Portela, H. y Urbano, M. (2018), *Desplazamiento Forzado y vulnerabilidad territorial en el Cauca indígena. Referentes contextuales para su análisis*, Colombia, Universidad del Cauca.

Olivera, Mercedes (2014) "La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica", en Escárzaga, F. y otros (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol III, México, UAM-X, BUAP y CIESAS, pp. 387-410

Oviedo, Atawallpa, (2012) "El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay" en Alejandro Guillén y Mauricio Phélan (Compiladores) *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS-Universidad de Cuenca, Ecuador, pp. 49-84.

Paiva, Rosalía (2014) “Feminismo paritario indígena andino” en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Universidad del Cauca,

Pajuelo, Ramón (2014) “El despertar del movimiento indígena en Perú, en Escárzaga, Fabiola y otros (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, Vol. III, México, UAM-X, CIESAS pp. 223-238.

PEBI-CRIC (2017) *Çxayu’ce*, No. 22, Publicación trilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca- Programa de Educación Bilingüe Intercultural

Pérez, Zenaida (2014) “¿Es posible luchar por la reivindicación de los derechos de las mujeres dentro del movimiento indígena?”, en Escárzaga, F. y otros (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, Vol. III, México, UAM-X, CIESAS pp. 417-425.

Perdomo, Adonías (2004) “Actores de autoridad: una mirada desde el pueblo nasa de Pitayó”, en: Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Piñacué, Susana (2004) “los nasa de frontera y la política de la identidad en el cauca”, en: Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Pisani Jacobus (2006) Sustainable development – historical roots of the concept, *Environmental Sciences*, 3: 2, pp.83-96.

PLMT (2020) “Con el corazón lleno de alegría se armó la Marcha de la comida. 3ra Marcha de la comida”, Proceso de Liberación de la Madre Tierra. Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/con-el-corazon-lleno-de-alegria-se-armo-la-marcha-de-la-comida/> [consultado el 30 de abril de 2020]

PLMT (2019) “Liberamos pa’ que vuelva la abundancia. 2da Marcha de la comida”. Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/liberamos-pa-que-vuelva-la-abundancia/>

PLMT (2018a) “Minga de corte: con el corazón y las manos en la tierra abrimos horizontes y echamos raíz. 2do Encuentro internacional”. Disponible en:

<https://liberaciondelamadretierra.org/minga-de-corte-con-el-corazon-y-las-manos-en-la-tierra-abrimos-horizonte-y-echamos-raiz/>

PLMT (2018b) “Cortar caña para sembrar vida. II Encuentro Internacional de Liberadoras y Liberadores de la Madre Tierra”. Disponible en. <https://liberaciondelamadretierra.org/cortar-cana-para-sembrar-vida/> [Consultado el 25 de abril de 2019].

PLMT (2016) “Libertad y alegría con Uma Kiwe”, Proceso de Liberación de la Madre Tierra. Pueblo nasa, norte del Cauca, Colombia. Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe/> [Consultado el 25 de abril de 2018].

Pochman, Marcio (2008) “Rumos da política do trabalho no Brasil, en María da Silva y María Yazbek (coord.), *Políticas Públicas de trabajo e renda no Brasil contemporáneo*, Brasil, Cortez editora.

Poscué, José María (2017) "Reflexión sobre el ritual del Saakhelu", en *Çxayú'ce*, No. 22, Programa de Educación Bilingüe Intercultural PEBI-CRIC.

Quijano, Anibal (2014a) "Presentación. Un nuevo debate latinoamericano", en Quijano, A. (ed.) *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Perú, Universidad Ricardo Palma.

Quijano, Anibal (2014b) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO,

Quijano, Anibal (2014c) Otro horizonte de sentido histórico, *Revista América Latina en Movimiento*, No. 441, 06/02/2014. <https://www.alainet.org/es/active/37936>

Quijano, Anibal (2012) "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder, *Viento Sur*, No. 122, pp.46-56.

Quijano, Anibal (2011) Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, Año 3. Núm. 5, jul-dic., México, Universidad de Guadalajara.

Quijano, Anibal (2010) Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo, *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 25

Quijano, Anibal (2009) "Colonialidad del Poder y Des/colonialidad del Poder", Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 4 de septiembre de 2009.

Quijano, Anibal (2008) "El trabajo al final del siglo XX". *Ecuador Debate*, Ecuador, Centro Andino de Acción Popular, No.74 pp. 187-204.

Quijano, Anibal (2007a) "Colonialidad del poder y clasificación social", en Quijano, A., *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Selección de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, Anibal (2007b) "¿Sistemas alternativos de producción?" en Coraggio, José Luis (organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, UNGS-Altamira, Buenos Aires, pp. 145-164.

Quijano, Anibal (2006) "El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina", *Argumentos*, Núm.19

Quijano, Anibal (2001) "La colonialidad y la cuestión del poder" en <http://anibalquijano.blogspot.mx/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del-html>

Quijano, Anibal (2000a) ¡Qué tal raza!, *América Latina en Movimiento*, ALAI 320, disponible en: <http://www.alainet.org/active/929>

Quijano, Anibal (2000b) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, Aníbal (2000c) Colonialidad del poder, globalización y democracia, en América latina en movimiento. <https://www.alainet.org/es/active/1382>

Quijano, Aníbal (1999) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola Rivera (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 99-109.

Quijano, Aníbal (1998) *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Perú, Mosca Azul Ed.

Quijano, Aníbal (1997) “Estado-nación, ciudadanía y democracia”, en Quijano, A., *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Selección de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, Aníbal (1992) Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, en *Perú indígena*, No. 13.

Quijano, Aníbal (1991) “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, entrevista de Nora Velarde, en *ILLA-Revista del Centro de Educación y cultura*, No. 10, Lima, pp. 42-57.

Quijano, Aníbal (1988) “‘Lo público y lo privado’: un enfoque latinoamericano”, en *Modernidad, identidad y utopía*, Lima: Sociedad y Política Ediciones.

Quijano Valencia, Olver (2012) *EcoSimías. Visiones y prácticas de diferencia económico cultural en contextos de multiplicidad*, Editorial Universidad del Cauca Popayán Colombia.

Quilcué, Aída (2018) Presentación en el Encuentro Internacional de organizaciones, Pueblos y Naciones indígenas del Abya Yala, del 10 al 15 de octubre, de 2018, en la Universidad Autónoma indígena Intercultural, en Popayán, Colombia.

Quintero, Pablo (2010) “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”, *Papeles de Trabajo* Nº19, junio 2010, ISSN 1852-4508 Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

Quintero, Pablo (2014) “Introducción” en Quintero, P. (Compilador) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*, Buenos Aires, Del Signo, pp. 9-21.

RAE (2020) Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española. Disponible en: <https://dle.rae.es/consumir#4N7BPS8> [Consultado el 19 de noviembre de 2019]

Rappaport, Joanne (2004a) “Introducción”, en Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Rappaport, Joanne (2004b) “Los nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca”, en Rappaport, J. (ed.) *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio*, Colombia, Universidad del Cauca.

Regino, Adelfo (2004), “La reconstitución de los pueblos indígenas, en *Antología sobre cultura popular e indígena*. Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción, segunda etapa, México, Conaculta.

Restrepo, Lina (2017) *La cocina vallecaucana en el siglo xix: una mirada desde la historia ambiental. Libros Universidad Nacional Abierta y a Distancia*, 179-193. Disponible en: <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/book/article/view/2421> [21 de abril de 2020]

Rist, Stephan (2002) *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción. Caminos en la renovación de formas de producción y vida tradicionales y su importancia para el desarrollo sostenible*, Bolivia, AGRUCO/plural editores

Rodríguez, Adolfo (2015) *La Riqueza. Historia de una idea*, Madrid, Maia Ediciones.

Rozental, Emmanuel (2014) "Colombia, Minga de los pueblos. Consciencia, resistencia y Plan de Vida, en Escárzaga, Fabiola, y otros (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol. III, México, UAM, BUAP, CIESAS

Rozental, Emmanuel (2017) "Prefacio", en Almendra, Vilma, *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*, México, Pueblos en Camino, Grietas, Pensaré Cartoneras, En cortito que's pa'largo.

Rubio, Blanca (2001) *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, Ecuador, México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma de Chapingo

Sassatelli, Roberta (2012) *Consumo, cultura y sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Sassen, Saskia (2015) *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Colombia, Katz editores.

Séralini, Gilles-Éric (2013) *¿Nos envenenan? Transgénicos, pesticidas y otros tóxicos. Cómo afectan a nuestras vidas y cómo se ocultan sus consecuencias*, España, NED ediciones.

Schuldt, Jürgen (2013) *Civilización del desperdicio. Psicoeconomía del consumidor*, Perú, Universidad del Pacífico.

Scribano, Adrián (2015) *¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo*, Buenos Aires, Elaleph.com

Scribano, Adrián y Lisdero, Pedro (2009) Trabajo, intercambios recíprocos y prácticas intersticiales, en *Política y Trabajo, Revista de Ciencias Sociales*, No.31.

Sempere, Joaquim, y otros (2010) *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*. Madrid, Centro de Investigación para la Paz (CIP-ecosocial).

Simmel, George (1976) *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Smurfit Kappa (2017) *Informe Financiero Anual*, Cartón de Colombia S. A. Disponible en: <https://www.smurfitkappa.com/co/inversionistas> [8 de mayo de 2020]

Sorg, Bernardo (2008) *Capitalismo, Consumo y Democracia: Procesos de Mercantilización/Desmercantilización en América Latina, Brasil y Chile*, iFHC/CIEPLAN

Sousa Santos de, Boaventura (2006) "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes", en: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso.

Stamatis, Martha (1993) "Los contratos de producción en el noroeste de México: el Valle de Mexicali a fines de la década de los ochenta", *Estudios Fronterizos*, Núm. 30, pp.61-80

Svampa, Maristela (2019) *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Alemania, CALAS

Svampa, Maristela y Antonelli, M. (eds.) (2009) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Biblos

Taibo, Carlos (2019) *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres

Thwaites Rey, Mabel (2004) *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Buenos Aires, editorial Prometeo.

Tibán, Lourdes (2001) *Derechos colectivos de los pueblos indígenas del Ecuador. Aplicabilidad, alcances, limitaciones*, Ecuador, INDESIC

Torrades, Sandra (2001) "La enfermedad de las vacas locas", *Offarm*, vol. 20, núm. 3, pp. 110-113, marzo.

Tortosa, José María (2010), "Para definir el buen vivir" en Seminario Internacional retos del buen vivir. Democracia, movilidad humana y territorio, PYDLOS Ediciones, Cuenca, Ecuador, pp. 7-20.

Tunubalá, Floro y Muelas, Juan (2009) *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento misak*, Bogotá, Cabildo de Guambia.

UAIIN (2016) *Nutrición. Consumir alimentos propios para obtener una buena salud*, Popayán, Cauca, Universidad Autónoma Indígena Intercultural.

Ugarteche, Oscar (2013) *La gran mutación: el capitalismo real del siglo XX*, México, IIEc-UNAM.

Unceta, Koldo (2014) *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Uzeda, Andrés (2009) "Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo", en *Traspatios*, núm. 1, CISO-UMSS, Cochabamba, pp. 33-51.

Valencia, Feliciano (2018) Presentación en el Encuentro Internacional de organizaciones, Pueblos y Naciones indígenas del Abya Yala, desarrollado del 10 al 15 de octubre, de 2018, en la Universidad Autónoma indígena Intercultural, en Popayán, Colombia.

Vía Campesina (2017) ¡Globalicemos la lucha, globalicemos la esperanza! Disponible en; <http://viacampesina.otg/es/la-voz-de-los-campesinos-y-de-las-campesinas-del-mundo5/> [consultado el 18 de mayo de 2019].

Vía Campesina y Grain (2015) *Las leyes de semillas que criminalizan campesinas y campesinos. Resistencias y luchas*. Vía Campesina

Vía Campesina (2003) "Qué es la Soberanía Alimentaria". Disponible en: <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/> [consultado el 18 de mayo de 2019].

Vitonás, Ezequiel (2019) "Avances y perspectivas de las políticas económicas del pueblo nasa en el municipio de Toribío", en Javier Tobar (comp.), *Saberes y prácticas para el Buen Vivir*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 105-114.

Vitonás, Ezequiel (2010) La economía indígena y la gobernabilidad del territorio Cxab Wale Kiwe, en Manuel Ramiro y otros (coords.), *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del Norte del Cauca-Colombia*, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-ACIN, pp.123-142

Wallerstein, Immanuel (2005) *Análisis del sistema mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI

Walsh, Catherine (2002) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Dignolo", en Walsh, Catherine, Freya Schiwi y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, pp.175-214.

Warhen, Juan (2016) "Soberanía alimentaria y el modelo de agronegocios a 200 años de la independencia", Dossier, Argentina, UBA. Disponible en: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/blogs.dir/219/files/2016/06/11.-dossier-WAHREN.pdf>

Williams, Raymond (2003) *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Yory, Carlos (2006) *Ciudad, consumo y globalización*, Bogotá, Universidad Javeriana.

Yúdice, George (2002) "¿consumo y ciudadanía? En *El recurso de la cultura. Uso de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, pp. 199-232

Zibechi, Raúl (2020) La lucha por la comida en tiempos de pandemia", *La Jornada*, 17 de julio, 2020.

Zibechi, Raúl (2019a) "Las migraciones son la mayor crisis del siglo", *La Jornada*, 4 de enero, 2019.

Zibechi, Raúl (2019b) "¿Cómo abrazarnos desde abajo? Las autonomías después del progresismo", en *Revista digital de la Red de Descolonialidad y Autogobierno social*, No. 1, enero.

Zibechi, Raúl (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomía y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra Ediciones.