



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Macleod, Morna

BUEN VIVIR, DESARROLLO Y DEPRDACIÓN NEOLIBERAL EN EL SIGLO XXI

Revista Pueblos y Fronteras Digital, vol. 10, núm. 19, junio-noviembre, 2015, pp. 80-108

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## BUEN VIVIR, DESARROLLO Y DEPRDACIÓN NEOLIBERAL EN EL SIGLO XXI

Morna Macleod

[morna.macleod@uaem.mx](mailto:morna.macleod@uaem.mx)

Universidad Autónoma del estado de Morelos

### RESUMEN

En la última década han florecido nociones sobre *sumak kawsay* y *suma qamaña* 'buen vivir' en Ecuador y Bolivia, respectivamente, al calor de los procesos participativos e innovadoras de las nuevas constituciones políticas. Estas se unen con teorizaciones hechas en otras partes de América Latina, como son el *lekil kuxlejal* en Chiapas, y el incipiente *tb'anil qanq'ib'il* entre los maya-mames de Guatemala. Simultáneamente, se señala el auge de la industria extractivista, con alarmantes niveles de depredación. El artículo identifica algunos cuestionamientos del desarrollo occidental y explora las diversas nociones del buen vivir, para luego resaltar la manera en que una mina de oro a cielo abierto, en Guatemala, está destruyendo el ambiente, el tejido social, familiar y comunitario, y muchos elementos locales del buen vivir en San Miguel Ixtahuacán. Recoge las percepciones de mujeres maya-mames que resisten la mina.

**PALABRAS CLAVE:** buen vivir, extractivismo, pueblos indígenas, mujeres mayas.

### BUEN VIVIR, DEVELOPMENT AND NEOLIBERAL PILLAGE IN THE TWENTY-FIRST CENTURY

### ABSTRACT

The notions of *sumak kawsay* and *suma qamaña* (living well/'buen vivir') have flourished in the last decade in Ecuador and Bolivia, respectively, in the heat of the participatory and innovative processes brought about by the new political constitutions. These notions have joined processes of theorizing from other Latin America regions, like *lekil kuxlejal* in Chiapas, and incipient *tb'anil qanq'ib'il* among the Maya-Mam people from Guatemala. Simultaneously alarming levels of pillage have accompanied the boom of the extraction industry. This article identifies some critiques of Western development and explores different notions of living well/buen vivir to then highlight how open pit mining for gold in Guatemala is destroying the environment, the social fabric, families and communities, as well as many local elements regarding buen vivir in San Miguel Ixtahuacan. It collects perceptions from Maya-Mam women who are resisting the mine.

**KEY WORDS:** living well/buen vivir, mining, indigenous peoples, Mayan women.



## INTRODUCCIÓN

La desaparición de conocimiento indígena, a través de su interacción con el conocimiento occidental dominante, tiene lugar en muchos niveles y a través de muchos pasos. Primero, se hace desaparecer el conocimiento local sencillamente al no verlo, al negar su mera existencia [...] El poder también está integrado a una perspectiva en que se visualiza al sistema dominante, no como una tradición local globalizada, a menudo apoyado por la fuerza y la violencia, sino como una tradición universal, inherentemente superior a los sistemas locales. Sin embargo, el sistema dominante es también producto de una cultura muy específica. Y estamos empezando a aprender cómo llamar a esta cultura. Es, *grosso modo*, una cultura de la élite occidental, lo cual es en gran parte muy masculino.

VANDANA SHIVA (1991:4)<sup>1</sup>

Desde los albores de este milenio ha habido un florecimiento en la producción de pensamiento indígena sobre el buen vivir: *sumak kawsay* en Ecuador, *suma qamaña* en Bolivia, *lekil kuxlejal* en Chiapas, *utz kaslemal* entre maya-k'iche's y *tb'anil qanq'ib'il* entre maya-mames en Guatemala, entre muchos otros. Este brote creativo de pensamiento, demandas y epistemologías indígenas<sup>2</sup> se da en una etapa de la globalización neoliberal del capitalismo, caracterizada por la «acumulación por desposesión» (Harvey 2004 y 2007). En este contexto de acumulación y concentración capitalista, de depredación del ambiente y constreñimiento de la movilización y protesta social, el *sumak kawsay*<sup>3</sup> o buen vivir se perfila como un paradigma emergente de carácter civilizatorio al-

<sup>1</sup> Traducción mía.

<sup>2</sup> Entiendo por epistemologías indígenas las cosmovisiones ancestrales o formas de entender, ser y estar en el mundo de los pueblos originarios. El buen vivir es solo una dimensión, recientemente teorizada por intelectuales indígenas, de las epistemologías más amplias en donde tienen un lugar central las lenguas indígenas como formas de nombrar el mundo.

<sup>3</sup> El concepto de *sumak kawsay* ha sido pionero —junto con el *suma qamaña* en Bolivia— en esta producción de pensamiento indígena, y se ha escrito muchas páginas al respecto. Mis lecturas sobre el *sumak kawsay* me han dejado una huella indudable. Por esas razones, uso el concepto kichwa *sumak kawsay* al referirme al conjunto de producción sobre el buen vivir, y me refiero específicamente al *tb'anil qanq'ib'il* cuando hablo de las visiones de mujeres maya-mames en San Miguel Ixtahuacán en Guatemala, más adelante en el artículo.

ternativo a la modernidad capitalista. Si bien el *sumak kawsay* se ha hecho visible en el nuevo milenio, las críticas indígenas al desarrollo occidental son anteriores.

Inicio este escrito con una experiencia personal en un programa de cooperación internacional que buscaba apoyar a organizaciones indígenas desde una perspectiva indígena, alejándonos de los preceptos modernos del desarrollo, y resalto algunas reflexiones que surgieron en unas jornadas que organizamos en 1999 para discutir las diferencias entre el desarrollo occidental y otras formas de concebir la buena vida. Luego hago una reflexión sobre el *sumak kawsay*, basándome en textos escritos por indígenas y por aliados no indígenas. Después de este análisis más panorámico, aterrizo mi estudio en el contexto de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, Guatemala, con la experiencia de mujeres mayas-mames resistiendo una mina de oro a cielo abierto. Recojo algunas maneras en que el buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il* se expresa en sus visiones, agravios y aspiraciones. Cierro con unas reflexiones en torno al *sumak kawsay* y sus perspectivas como paradigma emergente civilizatorio, que critica esta etapa del capitalismo y la modernidad. Además, hago un comentario de las maneras en que el buen vivir ha sido retomado en otros espacios, a veces vaciándose de contenido, o distorsionando sus sentidos.

Mi ruta metodológica es guiarme por teorizaciones de intelectuales indígenas. En el caso de las mujeres maya-mames de San Miguel Ixtahuacán, retomo ampliamente sus palabras,<sup>4</sup> a veces traducidas del mam al español.

### EXPERIENCIA DESDE LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

A finales del siglo XX y comienzos del nuevo milenio, tuve la experiencia rica y desafiante —por romper con muchos supuestos y seguridades— de levantar un programa de apoyo a organizaciones indígenas en Mesoamérica, desde una agencia no gubernamental australiana de cooperación internacional con base en Guatemala. Lo innovador de dicho programa fue que intentaba partir de una perspectiva indígena, en diálogo siempre con las organizaciones indígenas, y de no seguir llanamente los preceptos modernos de «desarrollo». El programa partía de un rechazo contundente de la idea colonial de «traer desarrollo a los indígenas atrasados», expresado elocuentemente por Adelfo Regino Montes, indígena mixe de Oaxaca: «Lo que normalmente nos han hecho creer en nuestras

<sup>4</sup> Estas son el resultado de trabajo práctico en 2011 y 2012, por medio de entrevistas, talleres y conversaciones grabadas con mujeres mames de San Miguel.

comunidades concretas es que el desarrollo viene de fuera, es decir, que nosotros mismos no somos capaces de generar un desarrollo y crecimiento desde nuestro contexto local. Las ideas del Estado nos han llevado a la lógica de que los indígenas mexicanos debemos integrarnos al desarrollo nacional» (Montes 1998:28).

En cambio, se buscaba apoyar iniciativas que partían de marcos interpretativos y aspiraciones de organizaciones indígenas que recuperaban y resignificaban valores, principios y prácticas culturales. Esto implicó, por ejemplo, que al implantar la política de género de la institución australiana, optamos por la idea expresada por algunas asesoras mayas de partir de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio. Mientras que el discurso de varones del movimiento maya resaltaba estos valores, las mujeres —en aquel tiempo pioneras— los instaban a ponerlos en práctica y no solo manejarlos a nivel discursivo. También apoyamos la recuperación y la resignificación del derecho maya, el rescate de prácticas ancestrales en la agricultura y el cuidado de semillas; a comadronas y prácticas de curación y sanación no solo basadas en el uso de plantas medicinales, sino también ejercicios ancestrales de manejo de energías. La «perspectiva indígena» también incluía la defensa de los derechos colectivos y el trabajo de incidencia ante las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos.

Un elemento central del programa fue promover los intercambios, especialmente entre organizaciones indígenas, a nivel local y nacional en Guatemala, país desgarrado por el miedo y la desconfianza producto de un conflicto armado interno de 36 años. Además, se realizaron intercambios a nivel internacional entre organizaciones indígenas: entre Oaxaca, Chiapas y Centroamérica, entre mayas guatemaltecos y kichwas en Ecuador, quechuas y aymaras en Bolivia, y aborígenes de Australia. Estos diálogos e intercambios fueron inspiradores y fructíferos, al constatar las semejanzas y las especificidades entre las culturas indígenas, y para retomar y desarrollar ideas y conceptos. Fue un ensayo intenso aunque corto, pues el programa solo duró ocho años antes de que la sede tomara la decisión de cerrarlo en 2005.

En el periodo que me tocó estar a cargo de dicho programa (1996-2001), realizamos jornadas entre organizaciones indígenas de la región, junto con mestizos y extranjeros que acompañaban a organizaciones indígenas, para analizar la concepción occidental de «desarrollo», identificar sus límites en torno a las cosmovisiones indígenas, y para explorar concepciones alternas en torno a lo que algunos llamaban en aquel entonces la «buena vida» (Esteva 2001). Cabe recordar

que no se había acuñado, o todavía no circulaba en el léxico político-cultural de los movimientos indígenas el concepto de buen vivir desde las epistemologías originarias. Mientras que ahora el *sumak kawsay* se posiciona como un paradigma civilizatorio emergente alterno a la modernidad, en aquellas jornadas las reflexiones no descartaban del todo el concepto de desarrollo. Más bien se hacía una crítica de este como crecimiento económico, argumentando que se debería reconocer el proceso relacional, holístico, que atañe al pasado, el presente y el futuro, lo individual y lo colectivo.

Pedro Esquina, líder maya tz'utujil de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) comentó: «Desarrollo es una palabra que no la tenemos tan bien clara, tan bien definida. No existe en nuestros idiomas. Pero la estoy relacionando más con la idea de la construcción de la paz, de la felicidad, lo que relata el libro *Popol Wuj*:<sup>5</sup> 'Que todos tengan paz, que sean felices'»<sup>6</sup> (15 de septiembre de 1999). Esto nos acerca a otra noción muy distinta a la de crecimiento económico y capacidad de consumo. Los temas de paz y felicidad surgen también entre mayas tseltales en Chiapas, analizados más adelante. Por su parte, don Polo Méndez, líder kaqchikel, hizo una reflexión sobre la colonización del saber y la necesidad de partir de otros referentes desde la historia y las epistemologías indígenas:

Yo me atrevería a decir que estamos todavía bastante enajenados, bastante colonizados, y mezclamos todavía la idea de un enfoque [de desarrollo]... Sigue existiendo un sistema de colonialismo interno. Y eso no solo le afecta al pueblo maya, sino a todos los pueblos en general... ¿Cómo romper esquemas con un planteamiento con nuevos puntos de partida? Y esos nuevos puntos de partida tienen que ser remitiéndonos a la historia. Y la historia no es para regresar al pasado, sencillamente revisar nuestras raíces... los nuevos puntos de partida tienen que ser epistemológicos [...] Nos hemos atrevido a decir que la cultura predominante es antropocéntrica. Sólo se fija en el ser humano como centro del todo, el bienestar del ser humano, y no de todos, sino de una clase... ¿Por qué no tener un nuevo enfoque? De que los derechos son de todos [...] Los derechos de toda la naturaleza significan que incluye al ser humano, pero no tenerlo como centro, sino ver a otro punto de referencia que es la misma naturaleza. Entonces nosotros estaríamos dentro de esa naturaleza. Reconstruir una situación ar-

<sup>5</sup> Libro sagrado de los maya-k'iche's, conocido como *Popol Vuh*.

<sup>6</sup> Desafortunadamente no se hizo una memoria de las jornadas pero sí se grabó el evento y posteriormente transcribí algunas de las reflexiones.

moniosa entre lo material y lo espiritual, pero lo espiritual y lo material tienen que ver con toda la naturaleza (15 de septiembre de 1999).

Esta reflexión precede al auge del *sumak kawsay* por casi una década. Pone de manifiesto el proceso de cuestionamiento que se va gestando desde diferentes rincones de las Américas. Se trata de una crítica de las piedras angulares del hegemónico pensamiento occidental, no solo del desarrollo, sino de la relación de los seres humanos con la naturaleza. La noción de que los humanos somos solo una «hebra» de la red de la vida, es algo común no solo de las filosofías ancestrales de los pueblos originarios del continente, sino también de las culturas milenarias, como son las asiáticas.

Por otra parte, el *lekil kuxlejal* en Chiapas, es explorado a través del método sociolingüístico en el libro de Antonio Paoli *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Paoli hace un análisis de una canción creada por un grupo de trabajo de una preparatoria en Chilón, Chiapas, en 2000. Una estrofa de la canción reza:

<i>Tse'el k'in al ya ka'aytik</i>	Sentimos al ambiente que sonríe
<i>jich bin'ut'il jamal mutetik</i>	así como los pájaros de campo
<i>jichucotik bin'ut'il</i>	así somos nosotros como ellos
<i>ta xwihlik ta bahlumilal</i>	que vuelan por el mundo

Paoli explica que la palabra *k'in al* significa a la vez 'medioambiente' y 'mente': «Cuando nos referimos al medio externo hablamos del ecosistema, cuando nos referimos a la interioridad del individuo hablamos de la mente» (Paoli 2003:73). Esta estrofa ilustra la interconexión entre los seres humanos, los animales y la naturaleza, así como la necesidad de lograr la armonía. Y agrega: «*Lamalil k'in al* es un estado de silencio de la persona, de su mente. También es un estado de armonía del ecosistema. Realidad colectiva donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, bien avenidas y conforman el *lekil kuxlejal*» (Paoli 2003:74). Esta relación entre los seres humanos y la naturaleza constituye una diferencia central entre las cosmovisiones indígenas y el pensamiento occidental, en donde el hombre domina la naturaleza. Paoli traduce el concepto de *lekil kuxlejal* como buena vida en 2003; posteriormente es tomado como buen vivir.

## SUMAK KAWSAY Y SUMA QAMAÑA: LA PLENITUD DE LA VIDA

No es casual que el discurso del buen vivir adquiriera gran fuerza en los países con movimientos indígenas grandes y fuertes, en particular en Ecuador y Bolivia, en los albores de este nuevo milenio. Y se consolida justamente en un momento fundamental, durante los procesos de las asambleas constituyentes para discutir y elaborar la nueva Carta magna de cada país. Mientras que la discusión en torno al Estado plurinacional aborda los arreglos políticos e institucionales para una nueva relación entre el Estado y la diversidad de sus pueblos (indígenas, afrodescendientes, mestizos, entre otros), el buen vivir atiende a las normas de convivencia, no solo entre los seres humanos, sino con la naturaleza (Walsh 2009). Así, en la Constitución de Ecuador (2008), por primera vez en la historia, se consagran los derechos de la naturaleza, y en el Artículo 371 de la nueva Constitución de Bolivia (2009) se considera el agua como un «derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. El Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad». Este artículo expresa esos principios provenientes de las epistemologías indígenas, articulados con conceptos occidentales como son los derechos mismos y la sustentabilidad.

En esta sección trazo las reflexiones de mujeres y hombres indígenas de diferentes partes de las Américas, para ilustrar las semejanzas que hay en sus filosofías y en los conceptos incrustados en sus lenguas (López 2013). Este abordaje acarrea el riesgo, claro está, de homogeneizar las cosmovisiones de Abya Yala, al no hilar fino sobre sus respectivas especificidades. Pero en este capítulo quisiera resaltar el proceso de «cambiar permaneciendo» de las epistemologías indígenas de las Américas, la manera en que estas provienen de un pasado de larga duración, y que existen actualmente de una manera parcial y abigarrada —dados los siglos de colonización e integración— y son recuperadas y resignificadas por intelectuales indígenas para proponer un paradigma civilizatorio alternativo al capitalismo y la modernidad.

Es preciso señalar que la elaboración de conceptos como el *sumak kawsay* contempla procesos de teorización, a menudo colectivos, por parte de intelectuales indígenas, de formas de ser y estar en el mundo, y de valores y principios que relucen en las normas de convivencia en las comunidades, especialmente entre ancianos y autoridades que ejercen cargos o personas que cumplen con una misión, como la de comadrona o de guía espiritual. El situarse en el plano

normativo y en las lenguas indígenas para registrar las formas de ver y nombrar el mundo puede causar una impresión estática e idealista al contrastar estas nociones con las realidades llenas de relaciones asimétricas de poder en la vida cotidiana comunitaria. Claro está que hay un riesgo de idealización si se confunden los niveles, si se solapa la vida cotidiana con los preceptos cosmogónicos y no se dejan entrever las realidades concretas de opresión y subordinación. Sin embargo, si se incluye el análisis de la descolonización sugerido por varios intelectuales indígenas, y se sitúan las epistemologías indígenas como referentes de otra forma de ver y estar en el mundo, reconocidas a su vez como dinámicas y cambiantes (Macas 2014), estas se convierten en marcos de emancipación.

Retomando el concepto acuñado por Anderson (1985) de «comunidades imaginadas», se puede entender cómo se da el proceso de «imaginar» el buen vivir a partir de las epistemologías indígenas. Todas las culturas son creadas y practicadas por los seres humanos; en este caso, son cosmovisiones de largo aliento. Y dado que la cultura es dinámica, las cosmovisiones «permanecen cambiando» y «cambian permaneciendo», para tener sentido y adecuarse a los contextos actuales. Argumento, entonces, que la puesta en escena del buen vivir en el nuevo milenio es un proceso intencionado, por parte de intelectuales indígenas,



Foto: Manuela Arancibia, Tribunal de Salud, San Miguel Ixtahuacán, Guatemala, julio 2015.

de teorizar desde su cosmovisión y prácticas culturales sobre lo que constituye la vida en plenitud. Y aunque hay muchos hilos en común en estos procesos de «imaginar», los matices de las reflexiones varían dependiendo de quién esté «imaginando». Así, por ejemplo, la lideresa kichwa, Blanca Chancoso, pone énfasis en lo incluyente del concepto del *sumak kawsay*, así como su plasticidad a ser definido según las necesidades y aspiraciones de cada quien:

La propuesta del *sumak kawsay* es incluyente, tiene en cuenta mujeres, niños, ancianos, indios, afros, mestizos, es para toda la sociedad. Más bien pueden traducirla desde su idioma y desde su cultura. Esa palabra no es solo para indígenas porque está en nuestro idioma, miremos más bien la interpretación que cada uno le puede dar en el marco del cambio para alcanzar el buen vivir (Chancosa 2014:223).

Entre los principios que resalta, se incluyen la «igualdad» y el «respeto mutuo en la diversidad». Blanca Chancosa también atribuye cualidades a la complementariedad:

[...] la complementariedad es clave para el *sumak kawsay*. Las mujeres hemos sido tratadas como un apéndice del hombre, porque según se dice fuimos creadas de la costilla del hombre, por esto ellos creen que nosotras solo estamos para servirlos, atenderlos y/o ir de acompañante sin voz ni derechos. En las culturas sucede lo mismo, unas se imponen y buscan homogenizar a las otras. La complementariedad es tratarse en igualdad de condiciones, es lavar la cara con las dos manos, es ayuda mutua. También es romper la imposición, el egoísmo y la individualidad. Es el aporte de lo que le falta al otro, no es ser el bastón del otro ni la escalera del otro, y menos, las peonas del otro. Es apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos (Chancosa 2014:224).

La lideresa kichwa hace una crítica de la interiorización del colonialismo patriarcal en las comunidades indígenas y de las prácticas sociales perjudiciales para las mujeres. En este contexto, la noción epistemológica de complementariedad puentea entre la modernidad y la «tradición», al retomar conceptos modernos «rescatables», como son los derechos, y a la vez hace una crítica de aquellos aspectos dañinos del sistema neoliberal, como son el egoísmo y el individualismo. Incluye valores ancestrales de apoyo mutuo y solidaridad. Por su parte, la lideresa maya-poqomchi', Estela Jocón, nos recuerda que la complementariedad no solo aborda las relaciones entre mujeres y hombres, sino con la naturaleza y

el cosmos: «La complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres; no se reduce al aspecto de complemento sexual sino es un nivel más amplio de intercambio e interrelación, animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía» (Jocón 2005:36). Veremos más adelante la manera en que las mujeres maya-mames de San Miguel Ixtahuacán expresan esta relación con la naturaleza.

En una interesante iniciativa por recoger los significados del *sumak kawsay* en Ecuador, se hace la compilación: *Sumak kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*, coordinada por Hidalgo et al. (2014). El libro recopila escritos entre los años 2008 y 2011 sobre el *sumak kawsay*, es decir, la vida en plenitud o la plenitud de la vida. Luis Macas, kichwa saraguro, académico y uno de los fundadores del movimiento indígena en Ecuador explica:

El *sumak* es la plenitud, lo sublime, lo excelente, lo magnífico, lo hermoso, lo superior. El *kawsay* es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante; no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, *sumak kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas 2014:172).

Ya hemos visto que la armonía no es un estado dado, sino que hay que trabajar para lograrla, que la armonía o equilibrio es tanto interno como externo, y que uno incide en el otro. Hay una frontera muy borrosa entre la naturaleza y los seres humanos, como ilustran las palabras del líder maya-mam, Gabriel Ixmatá. Al hablar del agua, señala: «En su crecimiento, los ojos de agua nacen al mismo tiempo y crecen con sus piernas, sus brazos sus dedos, y de esa manera, todos los seres vivos debemos o tomamos todo lo que necesitamos de él» (Ixmatá en Macleod 2008:619). Esta cita resalta la interconexión entre los seres humanos y la naturaleza. Cuando no hay armonía, la persona no está bien, como ilustran las palabras de una anciana maya tseltal en Chiapas: «No sé qué pasa conmigo o no sé qué hago, mi telar no quiere caminar, tal vez escucha que mi corazón no siente ni un poquito de la bondad abundante del universo-tierra, no está bien mi vivir, no está bien mi vida, no hay plenitud o bondad que yo sienta» (Petrona López en López 2013:84). Por otra parte, también la madre tierra sufre al ser maltratada, como nos señala Chancosa:

Para los pueblos, la *Pachamama* es vida, es como el vientre de nuestra madre, ella nos abriga, nos alimenta, nos da trabajo, en ella encontramos la alegría, por eso hay que cuidarla, hay que quererla, porque es la vida misma. Durante mucho tiempo la *Pachamama* ha sido maltratada, saqueada y desnudada, por la voracidad del modelo económico y hoy se encuentra enferma (Chancosa 2014:225).

En la sección sobre San Miguel Ixtahuacán veremos la manera en que una mina de oro a cielo abierto ha enfermado a la tierra y a la naturaleza, a las personas, las familias y la comunidad.

Entre los principios de las epistemologías indígenas más resaltados están la reciprocidad, la ayuda mutua, la complementariedad, la solidaridad y el respeto. Antes del florecimiento de las nociones del buen vivir han existido iniciativas de intelectuales indígenas que han buscado plasmar los valores y principios de sus respectivas culturas. Así, por ejemplo, Manuel Salazar Tetzagüic<sup>7</sup> en Guatemala, y su esposa, Vicenta Telón Sajcabún (2001), inician su mensaje sobre los valores de la naturaleza y el universo, y su carácter sagrado. Luego pasan a los valores de la vida, señalando, entre ellos, la misión o estrella, el valor de la gratitud y el agradecimiento, el alcance de la plenitud, el sentido y estado de paz y de responsabilidad, el consejo, el valor del trabajo, el valor de proteger todo porque tiene vida, el respeto de la palabra, el apoyo mutuo. Estas teorizaciones a partir de las epistemologías indígenas constituyen las bases del concepto en construcción de la plenitud de la vida.

Por su parte, el intelectual aymara y canciller del Estado plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca, pone énfasis en cuatro principios para lograr el *suma qamaña*: a) saber escuchar, b) saber compartir, c) saber vivir en armonía y complementariedad y d) saber soñar (Choquehuanca 2012:92), todos en relación con la naturaleza, la madre tierra y no solo entre seres humanos. Por otra parte, como ya lo señaló Blanca Chancosa, el *sumak kawsay* no es exclusivo para los pueblos indígenas, sino un paradigma para toda la humanidad. El médico argentino Julio Monsalvo lo integra, al hablar de la salud de los ecosistemas:

En la población humana con sus relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, es parte del ecosistema, es un componente más de las relaciones de los ecosistemas [...] Lo sentimos como un cambio de paradigma cultural, del antropocentrismo al biocentrismo, y dejar que el ser humano se sienta separado de la naturaleza y ver a la

<sup>7</sup> Manuel Salazar Tetzagüic fue el primer maya en Guatemala en ocupar el cargo de viceministro de Educación (1993-1995) y posteriormente de Cultura y Deportes (2004-2008).

naturaleza como una bodega de recursos, a sentirse parte de la vida [...] Concepto de la ecología profunda, sentirnos parte, una pertenencia espiritual, es espontáneo que todos estamos interrelacionados en la vida. El tener como centro la vida es un cambio de perspectiva, de cosmovisión revolucionaria.<sup>8</sup>

Esta reflexión pone de relieve la manera en que la propuesta emergente de un cambio de paradigma está haciendo eco entre sectores diversos en diferentes partes del mundo.

Un aspecto importante recalcado por varios autores en la antología *Sumak kawsay yuyay* es la diferencia fundamental entre la acumulación, piedra angular en el pensamiento liberal capitalista, y la noción de economía de subsistencia del *Sumak kawsay*. Luis Maldonado hace una reflexión sugerente sobre la lógica de «quemar» los excedentes en las fiestas locales, como manera de no crear grandes brechas en las comunidades. También varios autores enfatizan que se trata de un arreglo en que todos tienen lo necesario, alejado del consumismo y la distribución extremadamente desigual de riqueza y recursos.

### EXTRACTIVISMO Y BUEN VIVIR

Aquí llegamos a un paradoja: mientras que el auge de reflexiones sobre el *sumak kawsay* y *suma qamaña* se da en el contexto de asambleas constituyentes incluyentes, logrando elevar por primera vez a rango constitucional estos conceptos provenientes de las epistemologías indígenas en Ecuador y Bolivia, respectivamente, esto coincide con el auge del extractivismo neoliberal de magnitudes depredadoras antes desconocidas. Pablo Dávalos sintetiza claramente la dimensión radical del *sumak kawsay*, al romper con el pensamiento liberal moderno, en un momento de hegemonía capitalista en donde solo hay espacio para las disidencias, mas no para las alteridades y donde «no está permitido cuestionar los supuestos civilizatorios del desarrollo» (Dávalos 2008:147). Pero al mismo tiempo en que las legislaciones boliviana y ecuatoriana abren esta posibilidad de romper con el pensamiento único de la modernidad liberal, las acciones de los gobernantes la cierran.

El presidente del Ecuador Rafael Correa demuestra su acuerdo con la megaminería y su incomprensión o falta de compromiso con los preceptos del *sumak kawsay* y con las aspiraciones del movimiento indígena y sectores más amplios

<sup>8</sup> Video en <<http://vimeo.com/2142730>>.

de la población, al señalar: «La miseria no puede ser parte de nuestra identidad, y no podemos ser mendigos sentados en un saco de oro, eso es irresponsable y el mayor racismo es pretender que la miseria es cultura»<sup>9</sup> (1 de diciembre de 2012). De hecho, la piedra angular para su política de crecimiento económico descansa sobre el extractivismo. Dávalos sugiere que en América Latina se está iniciando un momento de acumulación capitalista caracterizado por

[...] el despojo territorial, el control social, la criminalización a la resistencia política, la conversión de la política en espectáculo y la concesión de la soberanía política tanto a los inversionistas cuanto al crimen organizado, en un contexto de globalización financiera y especulativa que ha generado un cambio importante en los patrones de la dominación política (Dávalos 2011:119).

Si este proceso de despojo y criminalización está sucediendo en los países de «primavera política» (Dávalos 2011) de algunas áreas de América Latina,<sup>10</sup> ¿cómo se estará dando en países con altos niveles de corrupción, impunidad y escasos niveles de democracia?

En Guatemala, la mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa, San Marcos, de la empresa canadiense Goldcorp y su filial Montana, es la primera mina de oro a cielo abierto en el país. Presentada por el gobierno y el sector empresarial como «desarrollo», se trata de esta forma de extractivismo, caracterizada por Harvey (2007) como «acumulación por desposesión». Para dimensionar los niveles de depredación, la siguiente cita es reveladora:

Para construir una mina a cielo abierto, todos los árboles en el área son talados y la vegetación decapada, dejando la tierra completamente expuesta. Se utilizan dinamita y maquinaria pesada para exponer las rocas que contienen granos de oro. Las minas que resultan de este proceso pueden tener varios miles de pies de profundidad y más de una milla de ancho. El mineral es apilado y aplanado, y las rocas desechadas son colocadas en basureros o usadas como relleno en la mina. Usando un proceso de lixiviación,<sup>11</sup> el mineral apilado es remojado con una solución de cianuro, lixivando el oro del mineral. La solución de cianuro con el oro es recogida de la cancha de lixiviación

<sup>9</sup> <<http://www.andes.info.ec/es/actualidad/9675.html>>

<sup>10</sup> Aparte de los proyectos de megaminería y la fuerte represión a los movimientos sociales opositores en Ecuador, también ha sido fuertemente reprimida la marcha indígena del TIPNIS y otras actividades en contra de los megaproyectos en la zona amazónica, en Bolivia (Paz 2012).

<sup>11</sup> Fulmer et al. (2008:93) resaltan que este proceso de lixiviación está prohibido en varios estados norteamericanos, dado el riesgo de envenenar el agua.

al fondo de la pila y canalizada a un dique de colas (Van der Maaten en Nelson 2012:4, traducción mía).

Es decir, para lograr extraer algunos kilos de oro, arrasan cerros completos. Además, se usan 2 175 millones 984 000 litros de agua por año (Paley 2007). Según el Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS) de Montana Exploradora de Guatemala (2003), la mina usa 250 000 litros de agua por hora. La cantidad de agua usada por la mina en una sola hora equivale a la que una familia campesina del área usa durante 22 años (Van de Sandt 2009:36). Además de escasear el agua por la utilización exorbitante que requiere la empresa para la extracción minera, también se contamina por el uso de cianuro para separar el oro y la plata de los otros minerales —la ya mencionada «lixiviación»— y por el drenaje ácido de la mina y la contaminación producida por los metales pesados. Está claro que estos procesos afectan de forma muy negativa los aspectos del buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il* de los mayas mames y sipakepenses donde está ubicada la mina.



Foto: Manuela Arancibia, julio de 2012

## SAN MIGUEL IXTAHUACÁN Y LA MINA MARLIN

San Miguel Ixtahuacán es un municipio en el departamento de San Marcos, colindante con la frontera sur de México. San Miguel, a 2 050 metros sobre el nivel del mar, tiene una población de aproximadamente 35 276 habitantes (SEGEPLAN 2010:12). De esta población, 8.6 % es urbana y 91.4 % vive en el área rural; 97.9% de la población es maya-mam, la mayoría es mam-hablante, aunque muchos hablan español también. Es un municipio que mantiene mucho de las epistemologías indígenas por medio del idioma, formas de ver y nombrar el mundo, aunque permanecen en menor grado los marcadores externos identitarios (entre otros, se ha perdido casi totalmente la indumentaria tradicional).

La Iglesia católica, a cargo de sacerdotes belgas durante las últimas décadas, ha sido especialmente respetuosa de la cultura y el idioma mam, integrándolos a los servicios y costumbres del culto. En parte a raíz de su aislamiento —ya que fue a partir de las actividades de la mina que se construyó la primera carretera asfaltada—, las prácticas de cohesión comunitaria han sido muy fuertes. Un factor destructivo del tejido social anterior a la llegada de la empresa minera fue el conflicto armado interno y la dura represión por parte del ejército, que sembró temor y desconfianza en la población. En este contexto, la proliferación de iglesias evangélicas formó parte de la estrategia contrainsurgente (García Ruiz 1992). Sin embargo, el proceso de ruptura del tejido social, incluso de aquel en posibilidades de reconstrucción posterior al conflicto armado, se ha agudizado a partir de la llegada de la mina a la zona. Según el sacerdote Eric Gruloos, una manifestación del creciente individualismo posterior a esa presencia se expresa en la paulatina pérdida del saludo: «Hay mucha gente que no saluda más. Antes era imposible ir de aquí al Calvario sin saludar. Ahora hay muchos que ni saludan ni contestan» (entrevista 28/5/2011). Al contextualizar ese cambio en el entramado de valores antes señalados del *sumak kawsay*, podemos dimensionar la magnitud del hecho. Hasta hace poco, el trueque, especialmente entre mujeres, implicaba prácticas de reciprocidad y les daba mayor posición social a ellas. Con la inyección del dinero en el municipio provocada por la mina, la situación de las mujeres ha empeorado: hay más violencia doméstica contra ellas por el aumento en el consumo de alcohol: antes había una cantina, ahora hay más de 50 (entrevista al Padre Eric 28 de mayo de 2011). Muchos hombres han vendido la tierra a la empresa minera sin consultar o contra la voluntad de sus esposas. Ha aparecido

la prostitución, antes desconocida en el municipio; y hay alrededor de 80 casos de infección por VIH-sida (entrevista a la hermana Maudilia 16 de julio de 2012).

Según la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, 86.39% de la población es considerada pobre, y 32.84% vive en extrema pobreza (SEGEPLAN 2010). Este dato explica por qué hay gente local a favor de la mina, pues hay mucha necesidad de trabajo. El punto es, claro está, si los 2030 empleos que esta ofrece en el corto plazo —que incluyen a contratistas y a personas de otros países y de otras partes de Guatemala— compensa los graves daños que causa la mina a corto, mediano y largo plazo. La falta de empleo implica altísimos niveles de migración: alrededor de 60% de la población (SEGEPLAN 2010:15). Mientras que la mayoría de las migraciones son estacionarias —a la costa sur y la boca costa de Guatemala, y al Soconusco en Chiapas, México— también hay una migración considerable a Estados Unidos. Muchas mujeres mames se desplazan a los centros urbanos por periodos definidos para trabajar como empleadas domésticas.

Mientras que una parte de la gente local está a favor de la mina, por su inyección de dinero a la economía local (ha crecido el área de comercio y servicios), hay una resistencia vociferante contra la empresa minera, compuesta de mujeres y hombres mames provenientes de las aldeas y del casco urbano, de la parroquia (en especial de los pastorales de la mujer y del ambiente), de organizaciones de desarrollo y de autoridades tradicionales. La resistencia cobró gran resonancia en el vecino Sipacapa, cuando los sipakapenses organizaron la primera consulta popular con impacto nacional e internacional en 2005, con un rotundo «no» a la mina (Yagenova y García 2009). La resistencia también tiene un carácter nacional e internacional. Hay numerosas organizaciones, redes y coaliciones, algunas de origen canadiense, que realizan denuncias, protestas y trabajo de incidencia. Así, por ejemplo, en Canadá se ha hecho cabildeo con accionistas de Goldcorp, pues muchos fondos de pensión tienen acciones en la empresa, entre ellos el fondo de la Iglesia Unida.<sup>12</sup> Expertos de diferentes universidades han contribuido a medir los contaminantes en el agua;<sup>13</sup> además, el tema del impacto de la mina Marlin ha sido objeto de múltiples estudios académicos.<sup>14</sup> Se han realizado eventos en diversos países, y numerosos documentales circulan por internet. También se realizó un Tribunal Popular Internacional de Salud en San Miguel, en julio de 2012, en donde Goldcorp fue condenada por un jurado de académicos, médicos y am-

<sup>12</sup> Véase «A motherlode debate» en <[http://www.ucobserver.org/justice/2010/05/mining\\_firms/](http://www.ucobserver.org/justice/2010/05/mining_firms/)>.

<sup>13</sup> Véase página de COPAE, <<http://www.copaeguatemala.org/>>.

<sup>14</sup> Entre muchos otros véase Fulmer et al. (2008), Yagenova y García (2009).

bientalistas provenientes desde Chile hasta Canadá<sup>15</sup> por el impacto que han tenido tres de sus minas de oro a cielo abierto en Guatemala, Honduras y México.

### DESTRUCCIÓN DEL *TB'ANIL QANQ'IB'IL* 'BUEN VIVIR' POR EL EXTRACTIVISMO

Aunque a veces su participación es invisibilizada, las mujeres indígenas tienden a sobresalir en la defensa del territorio, de la vida y de la naturaleza. Míriam Pixtún, lideresa maya que acompañó a las mujeres en resistencia a la mina en San Miguel, comparte:

La explicación que nos dio el *ajq'ij* [contador del tiempo o guía espiritual] es primero por la visión y la relación energética que las mujeres tienen con la tierra y con el agua. Pero también la mujer es mucho más visionaria, porque ve su segunda generación, ve a sus hijos, mientras que por lo general el hombre solo ve lo que come hoy, no ve lo que come mañana (entrevista 13 de julio de 2012).

Algunas ecofeministas explican el protagonismo de mujeres originarias en la defensa del territorio y la naturaleza porque son las mujeres que más interactúan y dependen del agua, la tierra, los árboles, por sus labores productivas y reproductivas (Merchant 1992:197). Resalta la tenacidad de mujeres en diferentes latitudes en su defensa de la naturaleza; entre los casos más conocidos figuran las abrazadoras de árboles (*tree-huggers*) de Chipko, en la India (Shiva 1988), y las mujeres mazahuas en defensa del río Cutzamala en México (Araujo et al. 2011).

Para captar las hebras del buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il*, así como dimensionar la magnitud destructiva de la industria extractivista, resulta especialmente relevante, entonces, explorar las percepciones y palabras de las mujeres mames en resistencia a la mina en San Miguel Ixtahuacán. Dos temas y aspectos del *tb'anil qanq'ib'il* surgen con fuerza. El primero tiene que ver con la noción ampliada de comunidad. Esto incluye la dimensión temporal que abarca los ancestros y las próximas generaciones (FIMI 2006), así como la espacialidad, en el sentido de que la comunidad engloba a los seres humanos y a la naturaleza: agua, tierra, fauna y flora. Y el segundo tema concierne a la tristeza y el enfriamiento del corazón, a raíz de la pérdida de un aspecto central del *tb'anil qanq'ib'il* que es el *qixkojalel* que se podría traducir como 'empatía'.

<sup>15</sup> Véase página web del Tribunal de Salud, <<http://tribunaldesalud.org/>>.

## DESEQUILIBRIO DE LA COMUNIDAD

Una de los asuntos que más afecta a las mujeres mames que rechazan la mina a cielo abierto en San Miguel Ixtahuacán es la pérdida de tierra heredada de los abuelos y los abuelos de los abuelos:

Para nosotros ese poquito que nos están dando [por las tierras], no es nada. Para lo que a nosotros nos sirven nuestras tierras, para lo que nosotros apreciamos lo que a nuestros bisabuelos les costó dejar a nuestros abuelos, y luego nuestros abuelos a nuestros padres, y luego nuestros padres a nosotros. Todo ese sacrificio que han hecho ellos para dejarnos eso... ¿y qué está pasando ahora? ¿Y nosotros entonces qué vamos a dar a nuestros hijos? ¿Qué vamos a dar a nuestros nietos, a nuestros bisnietos? ¿Qué va a haber para esa generación? (entrevista a doña Luz, 8 de junio de 2012).

Doña Luz habla desde un «nosotros-comunidad» (o lo que López Intzín llama el «*jotik* incluyente» en tseltal) que no está acotada a la actualidad, sino que proviene de muchas generaciones atrás y se trunca con la venta de muchas tierras a la empresa minera. Su reflexión ilustra una conceptualización indígena —esta vez de intelectuales de varios pueblos originarios de Estados Unidos y Canadá—, sobre el principio de la séptima generación.

La manera de nuestra interacción con la tierra, como usamos el regalo de las plantas, de los animales y de los minerales, debería hacerse con la séptima generación en mente. No podemos pensar simplemente en nosotros mismos y nuestra supervivencia: cada generación tiene la responsabilidad de «asegurar la supervivencia de la séptima generación» (Clarkson et al. 2003:41, traducción mía).

Se trata de una responsabilidad sagrada de cuidar a la Madre Tierra, para asegurar la vida de la naturaleza y de los pueblos en la actualidad y de cara al futuro.

La omisión o «falta» a esta responsabilidad sagrada provoca tristeza y angustia en las mujeres. La venta de tierra y la depredación de la naturaleza por la mina en la actualidad afectarán gravemente a las generaciones venideras:

Por eso, hermanas, se acerca más pobreza, nos llegará más miseria, habrá más sed, se secarán los árboles, se secarán los nacimientos y a quienes dejaremos en el sufrimiento, en la esclavitud, pues serán nuestros niños. Es una lástima, pues somos las que procreamos, estamos creciendo hijos y ¿cuál será el ejemplo que dejaremos a nuestros

nietos? Lástima que nuestras familias las dejaremos en la perdición, en la esclavitud. Es una tristeza y una pena [...] nuestros abuelos, [nuestros] padres nos heredaron un hermoso recuerdo que son las tierras, nos las dejaron al pasar por este mundo, pero ellos supieron pensarlo bien, supieron interpretar el futuro de sus hijos y nietos. Pero ahora nosotros ¿qué recuerdo dejaremos a nuestra familia? Los dejaremos en la esclavitud y en la pobreza. Y entonces ¿dónde está ahora nuestro acto? (Taller Pastoral de la Mujer, 30 de mayo de 2011, transcrito y traducido del mam).



Foto: Manuela Arancibia, julio de 2012

La decisión de vender las tierras a la empresa minera afectará directamente a las generaciones venideras; este es «el acto» que demuestra irresponsabilidad hacia la séptima generación. Por otra parte, las personas que se han negado a vender sus tierras en zonas claves para la mina sufren una presión social muy fuerte. El advenimiento de la mina ha sido una calamidad en la vida de doña Diodora, que incluso sufrió un atentado en 2010, en que perdió el ojo y el oído del lado izquierdo.

Esa es mi vida de antes, trabajo, no hay nada, tranquila. Pero cuando vino la empresa, toda la familia y los vecinos de nosotros se pusieron en contra de mí. ¿Por qué se ponen en contra de mí? Porque dije que jamás iba a vender mi terreno. Mi difunto abuelito no le vendió su terreno: «¿qué les voy a dejar si no a mis hijos?», tal vez dijo. Tal vez él también estuvo aguantando en la ciudad y me lo dejó para mí, y yo qué, ¿voy a vender mi terreno?... ¡ay dios!, no lo voy a vender, no lo quiero vender [...]. Yo soy mujer, pero yo sé pensar muy bien. Dije: ¿qué voy a dejar yo para mis hijos, que voy a dejar yo para mis nietos? (entrevista a doña Diodora 17 de julio de 2012).

Doña Diodora, como viuda, ha podido tomar la decisión de no vender sus tierras, pero a un costo muy alto por el rechazo social y hasta las agresiones que ha sufrido por los vecinos, funcionarios de la mina y autoridades locales, e incluso tribunales. Vive con una gran tristeza y ya no tiene tranquilidad: «Me pongo yo triste, porque antes estaba tranquila. Qué pena, yo estaba trabajando tranquila y ahorita estoy triste... Mucho problema pone esto en mi vida» (entrevista 17 de julio de 2012).

La división a nivel comunitario pesa mucho en las mujeres mames en resistencia. Las divisiones a favor y en contra de la mina han creado rupturas no solo comunitarias, sino también en las familias: hermanos que ya no se hablan, distanciamiento entre padres e hijos, rupturas de hogares. Tratan de entender qué ha pasado con sus vecinos que están a favor de la mina, qué implicaciones dejarán estos hechos para las generaciones futuras:

Estamos divididos. Tal vez están comprados, les pagarán para estar a favor, los callan con un regalo o dinero, aunque haya problemas, enfermedades, pero les pagan y ya no dicen nada, sino al contrario se ponen a favor de la mina. Realmente estamos ciegos, no entendemos. Por eso hermanas ahora que estamos en la iglesia y que somos directivas y ayudamos a nuestros hermanos catequistas, pongamos nuestra mano en nuestro corazón y pensemos en nuestros hijos y nietos. Nosotras ya estamos grandes, pero pensemos en los pequeños. ¿Qué les vamos a dejar? ¡Ah!, diremos, les vamos a dejar «desarrollo», pero ¿qué desarrollo será? ¿El de conflicto que se da entre nosotros? El desarrollo de enfermedades. Pongamos nuestra mano en nuestro pecho y pensemos qué futuro dejaremos (Taller Pastoral de la Mujer, 30 de mayo de 2011, transcrito y traducido del mam).

En esta sección podemos constatar el «nosotros incluyente» como comunidad. La «falta» de algunos —por vender sus tierras— es asumida como una responsabilidad compartida que afectará a las generaciones venideras.

Hasta ahora hemos explorado el impacto de la mina en los seres humanos y el tejido social comunitario. Ahora indagamos el desequilibrio provocado en relación con la Madre Tierra. La siguiente reflexión de doña Luz deja muy claro el antes y el después del advenimiento de la mina en la vida de la comunidad humana y natural del territorio:

[Antes] vas bajo tus árboles, escuchas los pájaros cantar felices, ves un quetzal volando por ahí, ves los pájaros azules ahí volar y los escuchas cantar, ves los colibríes. Es una verdadera alegría. ¡No!, era una hermosura: siembras frijol y ves esos animales preciosos por todos lados y tienen el campo libre. Y ves ahora... nomás ves ese lugar y te causa... una tristeza... miedo, terror... El agua, que es lo principal, lo que nos da la vida: los pozos están contaminados. ¿De dónde viene tanta agua que están ocupando? ¿Y a donde se está yendo toda esa agua contaminada? Lo cierto es que hay mucha gente a la que se le han muertos sus vacas, eso es cierto. Y los árboles frutales, y se están secando los aguacatales. ¿Dónde estamos nosotros? ¿Existimos o no existimos? Eso es lo que nos da a nosotros, de eso vivimos, de nuestras cosechas. Somos personas, también tenemos sentimientos —como todos— y eso no es tomado en cuenta. Entonces es algo muy grande para nosotros nuestras tierras y ahora lo ves que las tienen otras personas, explotando, sacando las riquezas que quien sabe a qué países se van a dar. ¿Y nosotros entonces qué? Lo poquito que tenemos —porque es una herencia que nos dejaron nuestros bisabuelos, nuestros abuelos— y que ahorita somos nada de ahí. ¿Y qué nos han dado a cambio?: ¡basura!, ¡desastres! Desastres ambientales, contaminación de aguas. Y, si vemos, en el pueblo, hay mucha contaminación, mucha basura, mucho plástico que entra de diferentes lugares. El pueblo ya no está como antes, antes no había eso (entrevista a doña Luz, 8 de junio de 2012).

Mientras Luz, en su reflexión, enfatiza la destrucción del medioambiente, la hermana Maudilia de la parroquia profundiza en las maneras en que la empresa minera manipula a las comunidades, instigando otra manera de pensar, endiosando el dinero, y usando de forma perversa los valores mayas para lograr sus fines. Cito largamente a la hermana Maudilia, porque primero ilustra las prácticas actuales del buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il* señaladas arriba, y luego ejemplifica detalladamente el proceso de pérdida y manipulación de los valores y epistemologías indígenas:

Cuando hablan de dinero, entonces meten en la cabeza de la gente, para que la gente ponga los ojos solo en el dinero y se olvidan de todo lo que gira alrededor de su vida. Entonces, nosotros ponemos un círculo: una parte es el dinero —que es parte de nuestra vida— pero también están nuestros valores culturales, nuestra identidad, nuestra espiritualidad, nuestro idioma, la solidaridad, la honestidad, el encuentro en la vida comunitaria. Entonces nosotros decimos que no vamos a renunciar a todo lo que gira alrededor de nuestra vida como pueblos mames, solamente por una cuestión de dinero. ¡Y fuera bueno un dinerall!, pero es una [cantidad] miserable. Nomás que la gente por su pobreza y por su valor de honestidad, de sinceridad, también, se deja llevar por esas cosas. La empresa sabe muy bien que se está aprovechando de la gente. Yo estoy viendo que en nuestra cultura hay ese valor de la palabra: me dices una cosa y por lo tanto yo tengo que cumplir, o me regalas algo y yo tengo que devolverte esto. Un ejemplo, como un valor cultural, cuando en nuestras comunidades hacen un proyecto de agua potable, la gente de la comunidad, para que la comunidad vecina le dé el paso de la tubería, hace tamales, tayuyos, lleva pan, lleva regalos y cuando llegan a esa comunidad dicen: «vamos a comer, nosotros trajimos comida, comamos todos, hay comida para todos». Invitan a las autoridades, al anciano, al líder de la comunidad. Comen, hacen convivio, están felices, están contentos, hasta bromean. Entiendo yo, descubro, que es como endulzar el corazón de esa comunidad. Y entonces ya cuando hayan comido, el guía de esa comunidad empieza a hablar, empieza a hacer gestos, como un rito, diciendo «discúlpennos, perdónennos» algo así como enamorar a esa comunidad. Decir palabras como: «miren, nosotros hemos venido porque pensamos que ustedes tienen un corazón grande, son una comunidad de solidaridad». Y así empiezan como a endulzar el corazón de la comunidad. Y después de este gran rito, dicen su mensaje: «hemos venido para que nos den el paso de nuestra tubería, porque el agua nos va a dar vida, es un proyecto de vida para nuestra comunidad, por lo tanto necesitamos que nos den permiso para que nuestra agua pase debajo de su tierra, de su siembra». Entonces la otra comunidad dice: «hemos comido, hemos hablado, hemos convivido, hemos hecho alianza comunitaria, y por lo tanto no podemos decir no, porque ya comimos y saboreamos su regalo». Entonces ya se da el permiso y claro, no firman ningún documento, tienen el valor de la palabra y también ese regalo es importante. Entonces yo me imagino —no estoy segura, pero es muy probable— que la empresa nos estudió con mucha anticipación, estudió nuestros pasos, nuestras actitudes, nuestra forma de hablar, nuestro lenguaje. Y entonces cuando la empresa viene a instalarse, toma ese rito de la comunidad y ofrece almuerzos, dulces, marimba, ofrece cualquier cosa como miniproyectos y pintura para la escuela. Y la gente dice «qué bueno, como no tenemos dinero para pintar nuestra escuela, la empresa nos lo va a

dar». La empresa pinta su logotipo en las escuelas. Al final, ese es un aprovechamiento de la empresa porque conoce y sabe que es una propaganda que está poniendo en esa escuela, no es un bienestar de la comunidad, sino de la empresa... Se aprovecha de nuestros valores culturales, de nuestra espiritualidad, porque todo ese rito es parte de nuestra vivencia espiritual. Si lo analizamos bien, en nada favorece la empresa a las comunidades. Da una escuela a costa de matar su vida, de matar todos los elementos de su vida y su cultura. Por eso nosotros decimos que la empresa nos está matando ideológicamente, espiritualmente, culturalmente, nos está eliminando, nos está arrasando, las empresas mineras y otras empresas que se aprovechan de la bondad de los pueblos (entrevista a la hermana Maudilia, 16 de julio de 2012).

La hermana Maudilia nos comparte elocuentemente la vitalidad de las prácticas cotidianas del buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il* que actualmente está en riesgo. El estudio de los pueblos originarios por el colonialismo es ampliamente conocido, pues constituye las raíces mismas de la antropología. Aquí vemos la manera en que las empresas utilizan los mismos métodos para la recolonización y acumulación por desposesión. La hermana Maudilia evoca varios de los valores indígenas señalados arriba, como son el respeto a la palabra, la honestidad, el enamorar o «endulzar el corazón» de la comunidad en el sentido de tratar a los otros con consideración y fineza. Y a la vez pone de manifiesto la manera en que los códigos comunitarios están siendo aprovechados por la empresa minera para lograr sus fines de lucro.

### TRISTEZA, PÉRDIDA DEL QIXKOJALEL O EMPATÍA Y EL ENFRIAMIENTO DEL CORAZÓN

Una de las repercusiones más fuertes de la presencia de la mina en San Miguel Ixtahuacán es lo que Luz llama «enfriamiento» del corazón: «En el corazón están los sentimientos, los valores, decimos en mam *qixkojalel*: la empatía, el ponerse en los zapatos del otro. Esto es lo que se está perdiendo, ya no nos importa el otro, entra el enfriamiento. Es lo terrible que está pasando» (doña Luz, 19 de noviembre de 2012). Acabar con el *qixkojalel*: la empatía, en su sentido profundo, es acabar con el principio de la complementariedad, de la conexión con la vida a través de la interconexión entre seres humanos, naturaleza y cosmos. Y esto provoca una gran tristeza:

Es algo profundo. Muy profundo. Estamos viendo ahora la situación de la mina. La tristeza es por ver dónde se está canalizando todo esa agua con la que lavan todo. Toda el agua que vemos es un lago, es una contaminación y ¿dónde se está yendo, dónde se está filtrando eso? Eso está contaminando las raíces de todos los nacimientos de agua. Pues claro, eso va afectando a las familias y también a los animales: vacas y todo tipo de animal, porque todos dependemos del agua. Ese es un interrogatorio que uno se hace: ¿qué está pasando ahí? Las personas que están haciendo eso, ¿lo están sintiendo o realmente lo que a ellos les interesa es sacar el oro, sin importarles lo que está pasando? Es una verdadera tristeza y eso va a costar muchísimos años. No sé, es un poco difícil recuperar eso, es algo profundo. Daña tu interior, daña las familias, los sentimientos. Y los abuelos están muy tristes por lo que está pasando, que nunca se había visto en esa zona eso (entrevista a doña Luz, 8 de junio de 2012).



Foto: Manuela Arancibia, julio de 2012

La tristeza que expresa Luz es por la destrucción y el envenenamiento de la naturaleza, de los animales y de las personas. Tiene un impacto externo y también interno, en los mismos sentimientos de la gente. Se vive como un profundo agravio a los comunitarios y a su territorio.

Por eso, doña Crisanta Pérez afirma con claridad que se trata de una lucha por la vida misma. La Madre Tierra, al alimentar a todo ser viviente, es vida, pero no todos reconocen ni valoran esta verdad. Señala de forma simple pero precisa: «Aunque también los empresarios de la tierra viven, porque ellos también consumen frijol, consumen tortilla. Pero esa gente ni piensa lo que hace, destruyen la Madre Tierra. Es la tierra la que les da la vida a ellos, y no lo piensan. En cambio nosotros aquí pensamos que por la tierra vivimos y por eso la defendemos» (entrevista a doña Crisanta, 29 de mayo de 2011). La lucha que están dando muchas mujeres y hombres mames en contra de la mina de oro a cielo abierto es porque se está poniendo en tela de juicio la vida misma.

## REFLEXIONES FINALES

En este artículo he explorado los sentidos del buen vivir o vida en plenitud, y la manera en que este concepto está siendo teorizado y construido en especial, aunque no solamente, por intelectuales indígenas en las Américas. La construcción de la noción de vida en plenitud involucra partir de la recuperación de valores, principios y significados epistemológicos y filosóficos de los pueblos originarios, encriptados en las lenguas y en muchas prácticas comunitarias, así como su resemantización para adecuarlos a los tiempos actuales. Este proceso se da en un contexto de globalización neoliberal y en un momento en el capitalismo de extrema depredación, de acumulación por desposesión y reprimarización de las economías latinoamericanas. No es casualidad que el concepto de *sumak kawsay* cobre fuerza justamente en tiempos críticos de gran destrucción ambiental, cambio climático y violencia endémica. Es un tiempo que endiosa al dinero, al consumismo desenfrenado, a los tiempos y las ganancias de corto plazo, un tiempo que fomenta el individualismo sin pensar en los demás —seres humanos y naturaleza— ni en las próximas generaciones. Es un momento de crisis, en que la hegemonía del extractivismo se impone con violencia en los territorios de los pueblos originarios, y a la vez un momento de emergencia urgente de otros paradigmas ante el carácter insostenible del modelo actual de acumulación, desigualdad y concentración de riqueza.

Luego, por medio de las voces de mujeres maya-mames de San Miguel Ixtahuacán he ilustrado la manera en que los enunciados acerca de la vida en plenitud se revitalizan a través de sus palabras y percepciones. Esta ruta metodológica ilumina algunas expresiones del *tb'anil qanq'ib'il* que se siguen reproduciendo por medio de las prácticas y formas de ser y estar en la vida en San Miguel Ixtahuacán, como son el *qixkojalel* o empatía, el respeto —a la palabra, hacia el colectivo—, el concepto de comunidad que abarca a ancestros y a generaciones venideras. A la vez, esta entrada metodológica permite ilustrar otros aspectos de devastación que está causando la presencia de la mina de oro a cielo abierto, además de la destrucción ambiental y el desgarramiento del tejido social. Permite entrever el trastorno profundo de valores y principios que han guiado la vida y la convivencia comunitaria, claro está, en un contexto que tampoco escapa al capitalismo, pero en donde han coexistido formas maya-mames de ser, de estar, de hacer y de pensar.

Sobresalen ciertos aspectos del *tb'anil qanq'ib'il* o de los elementos constitutivos de la vida en plenitud. En primer lugar está el tejido comunitario, entendido como entramado que conecta a la naturaleza con el cosmos, a los seres humanos de hoy, a los ancestros y a las generaciones venideras, abarcando el pasado, el presente y el futuro. Este entramado comunitario se está deshilando por la depredación del ambiente y el lucro cortoplacista de unos pocos: la empresa canadiense y los miguélenes que se han dejado arrastrar por el endiosamiento del dinero. Este «acto» dejará en la «esclavitud» a las generaciones futuras, como advierte una anciana mamá de la parroquia; se trata de una «falta» o irrespeto al principio de la responsabilidad hacia la séptima generación (Clarkson et al. 1992). Antes, cuando se vivía en pobreza material, en general había paz, había tranquilidad, comenta doña Diodora. El concepto de «paz», retomado arriba por Pedro Esquina del *Popol Wuj*, tiene que ver, nos explica Juan López Intzín, con el corazón y el *ch'ulel* de todo ser viviente: de los seres humanos, los animales, la tierra, las plantas, los ríos y los cerros. Todo está interconectado y «todo es parte de lo viviente y de lo sagrado» (López 2013:97). Una agresión tan destructiva como acabar con cerros y grandes cantidades de agua, mediante el uso de sustancias altamente tóxicas, para sacar unos kilos de oro y plata, tiene un impacto difícil de dimensionar, de nombrar desde la perspectiva de esta comunidad ampliada. Tiene repercusiones en la tranquilidad interna y externa, al desencadenar un enorme desequilibrio. Esto provoca una gran tristeza y desconcierto en muchas mujeres y hombres mames, y un «enfriamiento del corazón» o pérdida del *qixkojalel* en otros. Aquí de nuevo vemos los paralelos con el sentir-pensar y el trastorno del *lekil kuxlejal* reflexionado por López Intzín (2013:88) en Chiapas, cuando habla de que en algunos «se ha vuelto piedra su corazón». Esta pérdida de empatía —que se está dando a escala mundial con las industrias de carácter ilícito y la espiral de violencias— se da no solo en relación con los seres humanos, sino también con la naturaleza.

Así, el paradigma emergente del *sumak kawsay* o plenitud de la vida ocurre en un contexto crítico. Se trata de una llamada de atención por parte de voceros de los pueblos originarios que han convivido durante milenios en la faz de la tierra. Pero el *sumak kawsay* también se ha convertido en terreno de disputa. Como nos advierte Luis Maldonado: «El riesgo consiste en que se adopte un término, una categoría de los pueblos indígenas y se lo vacíe de contenido para llenarlo de un contenido extraño que sea funcional al sistema» (Maldonado 2010:198). Así, algunos gobiernos —y multilaterales— trivializan el concepto y al mismo tiem-

po abren sus puertas a la megaindustria extractiva. Tergiversan los preceptos consagrados en sus legislaciones. Otros gobiernos, como el guatemalteco, ni mencionan el término, y siguen con el ya trillado y difícilmente creíble discurso del desarrollo sustentable y el crecimiento económico. En medio de esta nueva ola de extracción depredadora, comunidades locales afectadas, y sus aliados nacionales y globales, se levantan en protesta contra esta rapiña devastadora, contra la violación de la Madre Tierra. Y en sus acciones en defensa de la vida van posicionando el *sumak kawsay* como alternativa a la rapiña. Y el *sumak kawsay* se va fortaleciendo como paradigma civilizatorio, nutriéndose de las energías de la vida.

### FUENTES DE CONSULTA

- Anderson, Benedict, 1985, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Araujo, Agustina, Guadalupe Acevedo, Ofelia Lorenzo e Irma Romero, 2011, «Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua», *Development*, 54(4), pp. 36-43.
- Chancosa, Blanca, [2010] 2014, «El Sumak Kawsay desde la visión de mujer», en Hidalgo-Capitán, Luis Antonio, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, FIUCUHU, pp. 221-227.
- Choquehuanca, David, 2012, «Suma qamaña: vivir bien, no mejor», en José María Vigil y Pedro Casaldáliga (eds.), *Agenda latinoamericana 2012 mundial. Buen vivir / buen convivir. Sumak kawsay*, pp. 92-103.
- Clarkson, Linda, Vern Morrisette y Gabriel Régallet, 1992, *Our Responsibility to the Seventh Generation. Indigenous Peoples and Sustainable Development*, Winnipeg: International Institute for Sustainable Development, <[http:// www.iisd.org/pdf/seventh\\_gen.pdf](http://www.iisd.org/pdf/seventh_gen.pdf)> [consulta: 06 de febrero de 2014].
- \_\_\_\_\_, [1997] 2003, «Our Responsibility to the Seventh Generation», en Majid Rahnema with Victoria Bawtree (eds.), *The Post-Development Reader*, Londres y Nueva York, Zed Press, pp. 40-50.
- Dávalos, Pablo, 2008, «Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (el buen vivir) y las teorías del desarrollo», *América Latina en movimiento*. Online, <<http://alainet.org/es/active/25617>> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- \_\_\_\_\_, 2011, «Hacia un nuevo modelo de dominación política: Violencia y poder en el posneoliberalismo», en Raquel Gutiérrez et al. (coords.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, México, Editorial Pez en el Árbol, pp. 117-143.
- Esteva, Gustavo, 2001, «Desarrollo o Buena Vida», conferencia al *Foro Disminución de la Pobreza*, Oaxaca, 5 de marzo.

- FIMI (Foro Internacional de Mujeres Indígenas), 2006, *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas de 2006*, <<http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b84333dc95a1f5f381ab1.pdf>> [consulta: 09 de marzo de 2015].
- Fulmer, Amanda, Angelina Snodgrass Godoy and Philip Neff, 2008, «Indigenous Rights, Resistance, and the Law: Lessons from a Guatemalan Mine», *Latin American Politics and Society*, 50(4), pp. 91-121.
- García-Ruiz, Jesús F., 1992, *Las sectas evangélicas en Guatemala*, México, Ciencia y Tecnología para Guatemala (CITGUA).
- Harvey, David, 2004, «El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión», *Socialist Register*, pp. 99-129.
- , 2007, «In What Ways Is «The New Imperialism» Really New?» *Historical Materialism*, 15, pp. 57-70.
- Hidalgo Capitán, Luis Antonio, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, FIUCUHU.
- Jocón González, María Estela, 2005, *Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas*, Chimaltenango, Guatemala, Serie Oxlajuj Baqtun, Maya Uk'u'x B'e.
- López Intzín, Juan, 2013, «Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)», en Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.), *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, Red IINPIM A. C., Red de Feminismos Descoloniales y Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 73-106.
- Macas, Luis, [2010] 2014, «Sumak Kawsay. La vida en plenitud», en Hidalgo-Capitán, Luis Antonio, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, FIUCUHU, pp. 171-175.
- Macleod, Morna, 2008, *Luchas político-culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*, Tesis de doctorado inédita, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Maldonado, Luis [2010] 2014. «El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador», en Luis Antonio Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva, FIUCUHU, pp. 193-210.
- Merchant, Carolyn, 1992, *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, Revolutionary thought/Radical movements, Editor Roger S. Gottlieb, Routledge, Nueva York y Londres.
- Montana Exploradora de Guatemala, 2003, *Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental y Social*, Guatemala, Montana Exploradora de Guatemala.
- Montes, Adelfo Regino, 1998, «Estudio a Oxfam América», Informe, Oaxaca [manuscrito].
- Nelson, Diane, 2012, «Half a Million or \$1000 an ounce: Mining, Metrics, and Dubious Equivalencies», paper presented at LASA, San Francisco, 25-27 mayo.

- Paley, Dawn, Alerta Minera Canadá y Derechos en Acción, 2007, *Invirtiendo en Conflicto destrucción local, ganancia ajena: Goldcorp en las Américas*, Rights action, <<http://www.unmillenniumproject.org/documents/spanish-chapter12-highres.pdf>> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Paoli, Antonio, 2003, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A. C.
- Paz, Sarela, 2012, «La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur», *Der Neue Extraktivismus*, FDCL-Verlag, Berlín, Forschungs-und Dokumentationszentrum Chile Lateinamerika (FDCL) y Rosa Luxemburg Stiftung (RLS).
- Salazar Tetzagüic, Manuel y Vicenta Telón Sajcabún, 2001, «Valores de la filosofía Maya, Ruk'ux Maya Na'oj», en Fundación CEDIM, *Valores de la cultura maya. Desarrollo con identidad, Iximulew*, Guatemala, Fundación CEDIM, pp.15-48.
- Sandt, Joris van de, 2009, *Mining Conflicts and Indigenous Peoples in Guatemala*, La Haya, CORDAID.
- SEGEPLAN, 2010, *Plan de Desarrollo San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. Guatemala*, Consejo Municipal de Desarrollo de Municipio, Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, Dirección de Planificación Territorial, SEGEPLAN/DPT.
- Shiva, Vandana, 1988, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Londres, Zed books.
- \_\_\_\_\_, 1991, «The Politics of Diversity», *The Permaculture Activist Magazine*, 23.
- Walsh, Catherine, 2009, «Estado Plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el «Buen Vivir»», en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Ediciones Abya Yala, pp. 161-184.
- Yagenova, Simona y Rocío García, 2009, «Guatemala: el pueblo de Sipakapa versus la empresa minera Goldcorp», *OSAL*, CLACSO, X(25), pp. 65-77.

Fecha de recepción: 21 de mayo de 2014

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2015