

“ECONOMÍA” DE LOS PUEBLOS LATINO-AMERICANOS. IMAGINARIOS Y PRÁCTICAS DESDE LA RELACIONALIDAD CON LA “NATURALEZA”¹²

Dania López Córdova³

Boris Marañón-Pimentel⁴

La crisis actual del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal ha evidenciado las limitaciones del eurocentrismo – como forma de saber hegemónica (LANDER, 2000) – para explicar y contener las tendencias destructivas de dicho patrón. Así, la situación actual nos obliga a abrirnos a formas otras de saberes, entre ellas las de los “indígenas”, quienes fueron racializados, inferiorizados y considerados salvajes por la colonialidad del poder capitalista, desde el siglo XVI (QUIJANO, 2014).

Las formas de vida de los pueblos originarios se sustentan en cosmovisiones, saberes y prácticas propias, las cuales se han tratado de visibilizar y valorar a partir de perspectivas como la etnoecología, que busca correlacionar diversidad biológica-diversidad cultural y resalta la importancia estratégica de los pueblos originarios en la apropiación de la “naturaleza” (ALARCÓN; TOLEDO, 2012). Pero por la colonialidad del poder – el racismo como elemento central – esas formas de vida aún son despreciadas. No obstante, la cuestión “indígena” ha tomado mayor no-

¹DOI- 10.29388/978-65-81417-57-4-0-f.61-76

² Se han entrecomillado algunos términos para señalar la necesidad de deconstruirlos. “Economía” por su supuesta universalidad y asociación con el mercado capitalista; “naturaleza” porque implica una mirada dualista jerárquica e “indígena” por su asociación inicial con “indio” que homogeneizó a una diversidad de culturas y las inferiorizó.

³Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Email: dania.lopez.cordova@gmail.com

⁴ Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Investigador Titular B del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Email: maranonboris@gmail.com

toriedad desde fines del siglo XX, debido, por un lado, a la promoción del multiculturalismo neoliberal desde instancias internacionales y desde los Estados, y por otro, a las movilizaciones y procesos de reflexión detonados en el marco de la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento de América” resignificado como los 500 años de resistencia “indígena”, emprendiendo así procesos de subjetivación política – reivindicando sus identidades y formas de vida – en una relación casi siempre conflictiva con los Estados: entre el “indio” permitido y el “indio” rebelde⁵. Asimismo, gracias a instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT (1991) y la Declaración de ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), están avanzando – no sin tropiezos – en sus demandas de autodeterminación, control territorial y propuestas de vida alternativas a la modernidad-colonialidad y al desarrollo capitalistas.

La autodeterminación implica la defensa de su derecho a decidir sobre los distintos aspectos que atañen a su vida, entre ellas sus estructuras de gobierno, sus culturas y sus “economías”, las que buscan el bienestar colectivo – lo que no se limita a la dimensión material – a partir de la diversidad y la reciprocidad. Son “economías” que no pueden ser disociadas de su territorio, el cual tiene significaciones más allá de la tierra como recurso de producción, de manera que se establece un trato sabio y respetuoso con la “naturaleza”. En ellas se fundan y reafirman las cosmovisiones, saberes y prácticas que se concretan en la forma en que se tratan enfermedades, en la alimentación, en el manejo de cultivos, en sus valores sociales, en su idea de justicia, entre otros aspectos (NONINGO, *et. al*, 2021).

La consolidación de la dualidad humano/hombre-“naturaleza” ha sido parte de un largo proceso de desacralización de la segunda (RODRÍGUEZ; MARAÑÓN, 2020), lo que favoreció su concepción como objeto pasivo/“recursos naturales”. Esa radical separación creó la falsa

⁵ Términos acuñados por Rosamel Millaman y Charles Hale, originalmente creado por Silvia Rivera Cusicanqui, que señala que los Estados, en el marco del multiculturalismo neoliberal y con sus políticas de reconocimiento, están creando al “indio” permitido, usando la palabra “indio” para enfatizar la forma despectiva en que los Estados tratan a los pueblos. Hale agrega que, cuando se promueve al “indio” permitido, a la vez está prohibido el otro, el “indio insurrecto”, el que dice que no está de acuerdo con el capitalismo neoliberal (RICHARDS, 2009). Otra categoría es la del “indio” hiperreal recuperada por Quijano (2016) y planteada por Ramos (1992) que refiere a la fabricación del indio perfecto que debe ser defendido por los profesionales de los derechos indígenas, las ONGs.

ilusión de superioridad e independencia de los seres humanos – de ciertos seres humanos – con las demás formas de vida. Asimismo, desde la “economía”, los territorios son concebidos como espacios vacíos que deben ser privatizados y ocupados⁶. Se pasa así de un *ethos* del habitar respetuoso a un *ethos* del habitar bajo relaciones de dominio (NOGUERA, 2004). Sin embargo, los pueblos originarios rechazan esa forma de concebir la “economía” y la “naturaleza” por lo que resulta relevante reconocer y aprender de esas formas otras de “economías” porque, por un lado, dan cuenta de la diversidad y de su legitimidad, rompiendo con la hegemonía de la “economía” capitalista⁷; y, por otro, para aprender de esas formas otras de vida en medio de la crisis del patrón de poder actual.

Estermann (1998) ha hecho notables esfuerzos por sistematizar y mostrar lo que ha denominado filosofía andina, destacando la relaciona-
lidad⁸ como una condición sin la cual la vida no se entiende pues ésta es en sí misma con-vivencia.

Pa [“dos”; dualidad] y *cha* [“energía”] nombra a todo de lo que existe en forma interrelacionada... Pacha es una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro... Pacha es el organismo cósmico que sólo vive y funciona gracias a las múltiples relaciones y articulaciones que lo constituyen... (ESTERMAN, 2020, p. 26-27).

Si se toma distancia del eurocentrismo, es posible plantear una visión pluriversa de “economías”, proponiendo el concepto de solidaridad “económica” para relativizar el lugar de la “economía” en la vida social y reconocer formas otras de hacer “economía” que priorizan la reproducción de la vida y no del capital. Asimismo, se trata de sentipensar y

⁶ Por eso se entrecomilla “naturaleza” por considerar que esta categoría implica ya esa dualidad jerarquizada.

⁷ En general, se identifica a “La Economía” – en singular – con categorías como dinero, mercancía, riqueza, precios y ganancia. Como actividad se plantea que se originó en relación a recursos básicos de sobrevivencia escasos. Sobre la escasez, si se admite que los avances científicos y tecnológicos han sido tales como para terminar con ésta, habría que reconocer que la misma es reproducida y manipulada para favorecer la rentabilidad del capital.

⁸ Esta implica otros principios: correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad (ESTERMAN, 2020).

encaminar nuestras prácticas desde la totalidad social e imaginar o prefigurar formas otras no solo de “economía” sino de convivencia social en general, considerando las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) imperantes en la sociedad. En ese sentido, la “economía”, la “naturaleza” y el trabajo deben ser articuladas a un nuevo proyecto de sociedad, como los Buenos vivires, que se nutren también de las propuestas “indígenas”. En una visión holística de la vida, la “economía” no solo se refiere a la reproducción de lo humano sino también a la de la Madre Tierra en su conjunto o Casa común. Así, puede abarcar actividades como el cuidado de la casa, del bosque, de las semillas, de las y los ancianos, entre otras que no pasan por el mercado y el dinero; y reconocer la contribución de las mujeres, los campesinos e “indígenas”, más allá de la categoría eurocéntrica del empleo (MARAÑÓN, 2020). La solidaridad “económica” sería el conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la interculturalidad, 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, que van contra las relaciones de dominación y explotación imperantes (MARAÑÓN, 2020).

En ese sentido, se sugiere en este trabajo que las miradas de la “economía” y la “naturaleza” desde los pueblos originarios – y su principio de relacionalidad – se distancian de la visión eurocéntrica, pues rechazan la supuesta universalidad de la “economía” capitalista y la mirada cosificada y mercantilizada de la Madre Tierra implicada en ella, a partir de los aportes de los *wampís*, los *nasa* y los *mapuche*.

EL GOBIERNO TERRITORIAL AUTÓNOMO DE LA NACIÓN *WAMPÍS* (GTANW)⁹

Instalado en 2015 en la Amazonía peruana, en la frontera con Ecuador, es un ejemplo de cómo los pueblos originarios apelan a su capacidad interna de decisión y construcción propia de su destino común. El GTANW trata de impulsar una gobernanza socio-territorial donde se aspira al *Tarimat Pujut*, la vida grata. Con una población de poco más de 15 mil habitantes, se ha autorreconocido y reafirmado un área de 1.327,277

⁹ Recuperado de Noningo, et. al (2021).

hectáreas como territorios propios, de esa superficie, solo 440.000 hectáreas son reconocidas por el Estado.

Como pueblo ancestral se ha destacado en la lucha por su dignidad (*imanuriayamrut*) y la defensa de sus territorios. Desde la colonia ya se plantea una visión socio-territorial resumida en *iñanunke* – nadie debe destruir lo nuestro, nuestro territorio – que se fortalece en la etapa republicana. La relación con el Estado ha sido compleja – basta recordar el Baguazo en 2009¹⁰ – además han enfrentado el asedio de taladores y mineros ilegales lográndose, desde 2017-2018, la minería ilegal. También están impulsando una política de relacionamiento con el Estado que rompa con el trato colonial a los pueblos indígenas.

Los *wampís* se dedican a la pesca, a la recolección y a la caza, aprendizajes que se transmiten a través de la observación y la práctica (transmisión intergeneracional de saberes). Las familias se organizan para actividades que requieren muchos trabajadores, como la construcción de casas o el *ipaamamu* (minga), y mantienen una participación mínima en los mercados locales (venta de plátanos y cacao) para cubrir algunas necesidades básicas (REGAN, 2010).

Según Rivera (1994), los principios que regulan el pensamiento amazónico sobre la “naturaleza” son: totalidad, unidad, diversidad, movimiento e integralidad. Los componentes de la “naturaleza” – incluyendo la parte cósmica o el firmamento (*nayaim*) – tienen “madres protectoras” que mantienen su equilibrio y abundancia, así como su inteligencia infinita, y hacen posible la expresión cotidiana de la misma. En esa relación, se fundan y reafirman las sabidurías y prácticas *wampís*. Los saberes sobre las bondades de la “naturaleza” son ancestrales, expresados algunos a través de personajes como *Nugkui* y *Etsa*. Se dice que *Nugkui* enseñó a las mujeres a cultivar las plantas y les dio pautas para relacionarse, si se maltrata a las *Nugkui* – deidades femeninas como símbolos de la tierra – esta pierde su productividad y biodiversidad (REGAN, 2010). Asimismo, *Etsa* es considerado el primer personaje conocedor y defensor de la biodiversidad, pues sabía que la “naturaleza” era agotable ya que él mismo casi había agotado las aves. Los *wampís* mantienen esa vinculación espiritual a través de una relación directa con la “naturaleza” con la cual podían lograr la aprehensión de fuerzas espirituales (*iimamu* o *waimamu*)

¹⁰ Leer “El síndrome del perro del hortelano”, de Alan García (2007).

con el uso de las plantas maestras (toe, ayahuasca y tabaco) y con los *anen* o cantos mágicos.

Entonces, sus cosmovisiones y saberes orientan sus prácticas, de los cuales vienen los dichos *nunkaashanmau* (la tierra se envejece), *nunkatse-ásmayi* (la tierra se contamina), *kuntínyupiakai* (los animales se alejan), y la aplicación activa, dinámica y sabia de los principios de integralidad, protección y mínima afectación, y agotabilidad de la “naturaleza”. El primero se refiere a que todos los elementos existentes son interdependientes y que debe mantenerse el equilibrio natural y cósmico, por lo que los *wampís* se limitan a establecer reglas de convivencia con su territorio. El segundo se refiere a no usar más de lo debido las bondades que da la “naturaleza”, para que no se deteriore su potencial y evitar, como el tercero sostiene, su agotabilidad.

El GTANW está elaborando diversos instrumentos para el manejo de los territorios, entre ellos el *Plan de Manejo Integral de los Territorios y Bosques* y un reglamento denominado *Régimen Especial para el manejo, administración, control y buen uso de las bondades de la naturaleza*. Asimismo, la nación *wampís* apuesta por el uso sostenible y cuidadoso de las bondades de la “naturaleza”, para esto están identificando las potencialidades y viabilidad de la agroforestería – cultivo de cacao orgánico – y la piscicultura. Entre los retos que identifican, está impulsar una educación que vaya en contra de la educación alienante.

EL PUEBLO NASA: ENTRE LA LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA Y LA VIOLENCIA

Olver Quijano (2016) reivindica las cosmovisiones – ontologías en sus términos –, saberes y prácticas de los *misak* y los *nasa-paez* en Colombia. Plantea en su trabajo la necesidad de teorizar, movilizar, constatar y practicar – sentipensar o co-razonar – la “economía” desde la diversidad; de concebir la diferencia económico/cultural como principio y fuente de inteligibilidad, esperanza y posibilidad, pero sin idealizar.

Sobre los *nasa*, recupera los planteamientos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)¹¹ y de la Asociación de Cabildos Indígenas

¹¹ Fundado desde 1971 y reconocido como Autoridad Tradicional Indígena. Agrupa 115

del Norte del Cauca (ACIN). Señala que se ubican en el suroccidente colombiano e integran 72 resguardos. Por su población, más de 138 mil, es considerado el segundo pueblo indígena del país.

Respecto al CRIC, recupera su propuesta de economía propia construida a lo largo de sus congresos, bajo los principios de Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía. En su primigenio *Programa de Lucha*, dicha organización reivindica la recuperación de tierras y hacia los 80s plantea “fortalecer las organizaciones comunitarias y defender los recursos naturales y proteger el medio ambiente” (QUIJANO, 2016, p. 218). En su *Programa Económico/Ambiental* se plantea que “la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios” (QUIJANO, 2016, p. 203), asimismo, se insiste en fomentar la autonomía alimentaria y en declarar los saberes, prácticas y rituales tradicionales como bienes y servicios no mercantilizables, asociado todo al principio de no acumulación¹².

El autor, recuperando el aporte del líder indígena ecuatoriano José Miguel Calapy, sugiere transitar de la econOMía – en tanto negación de lo mío/nuestro, así como de la diversidad y de la Vida – a las ecoSIMías orientadas a la (re)apropiación de intercambios relacionales, vitales y solidarios, en lugares (re)organizados para la vida comunal y en contextos de diferencia, singularidad y heterogeneidad.

Entre los saberes y las prácticas ancestrales que se están revitalizando como parte de la propuesta de economía propia están los usos culturales del territorio, las formas de reciprocidad¹³ y redistribución¹⁴ y la ritualización de algunos actos¹⁵, por lo que “economía” no es una entidad separada de la cultura, preguntándose permanentemente por la relación

cabildos organizados en 10 asociaciones indígenas zonales, entre estas la ACIN.

¹² Más que una norma explícita, dicho principio se observa en la cotidianidad y se reconoce que contribuye a la armonía comunal.

¹³ En el matrimonio, el cambio de mano en el trabajo mancomunado y los regalos, asociados a la complementariedad vertical de pisos ecológicos por la cual ciertos comuneros acceden a diferentes productos en una relación solidaria entre parte baja y parte alta. Recuperando a Gómez y Ruíz, Quijano (2016) plantea que la reciprocidad gira alrededor de tres elementos: el trabajo, la comida preparada, los productos de cosecha.

¹⁴ Míngas y fiestas patronales.

¹⁵ Pagamentos, refrescamientos, Saakhelu (ofrenda a la madre tierra y consagración de las semillas).

entre ambas.

Sobre la ACIN¹⁶, rescata sus planes de vida, la minga en resistencia y el proceso de liberación de la Madre Tierra que impulsan. Asimismo, en su propuesta de tejidos de vida (“tejer la libertad en vida”) se ha definido uno económico/ambiental para impulsar “formas productivas, de conservación, de intercambio (trueque) y de economía en equilibrio y armonía con la madre tierra” (QUIJANO, 2016, p. 240), reconociendo interrelaciones entre lo económico y lo ambiental “no se puede separar, pues sin lo ambiental no hay salud y si se agota la salud de la madre tierra, no hay vida” (VITONÁS *apud* QUIJANO, 2016, p. 241).

A partir de los tejidos se operativizan y desarrollan los programas y proyectos, pero sobre todo se teje y entreteje memoria y saberes del ser nasa: “tejer es retratar la vida entre el hombre y la mujer, dar vida a la tierra, a los demás seres, es balancear la salud. Las mujeres son tejedoras de vida” (ASOCIACIÓN CABILDOS DE TIERRADENTRO *apud* QUIJANO, 2016, p. 239). Recuperando a Almendra, Quijano (2016, p. 240) señala que la apropiación del mundo se posibilita a través de “los hilos” — mecanismos y estrategias —; los nudos — personas y organizaciones de la comunidad —, y los huecos — capacidad de aprender en el trabajo y de actuar colectiva y apropiadamente”, con los cuales se consigue la armonía entre humanos, cosmos y espíritus. Se reivindica así la autoridad territorial económica/ambiental indígena, la soberanía/autonomía alimentaria, el manejo agroecológico, el respeto a la “naturaleza”, el *tull* — con todas sus significaciones —, la ritualidad y los *the'wala* (médicos tradicionales), los mercados locales, etc., considerados hilos de un tejido orientado a la sostenibilidad de los territorios y de la vida.

El *tull* (huerta/parcela nasa) es la manifestación básica de la economía. Fuente primaria de alimentación — gracias a la diversidad — es el estandarte de la autonomía alimentaria. También es un legado de los mayores, pues con los *the'wala* orientan sobre qué, cómo y cuándo sembrar, reconociendo la diversidad y buscando la armonía, a partir de relaciones de reciprocidad y redistribución.

¹⁶ Organización zonal fundada en 1994 que agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas. Adscrita al CRIC pero con estructuras propias, su desenvolvimiento se da en una zona muy conflictiva. “El Cauca sigue caliente” es una expresión que resume la situación.

El cultivar es el acto de entretejer y abrigar el cuerpo de una mujer, que es nuestra madre [*TxiweNxbll* Madre Tierra]... Cuando se siembra es similar a organizar y entretejer muchos hilos. Por eso se siembra arracacha con yuca, con batata; con el plátano se asocia el café, chachafruto, papacidra, guamos y aguacate; con el maíz se asocia el frijol de vara, con el mejicano se asocia el zapallo y la calabaza. En el centro debe sembrarse tabaco y borrachero. Debe permanecer en la huerta el lagartijo, la culebra cazadora, la avispa, la lombriz de tierra, la rana y pájaros. Estos cultivos deben organizarse y asociarse en parejas, en plantas frías y calientes. En la huerta los espíritus viven en familias, ellos ayudan a cuidar los cultivos, por eso debe refrescarse. En los árboles frondosos como el cachimbo habita el duende, en los nacimientos de agua vive el arco iris. La vivienda debe ubicarse en el centro para que esté rodeado y protegido de las familias que cuidan este abrigo (YULE; VITONÁS *apud* QUIJANO, 2016, p. 252).

En el caso de los *nasa*, uno de los desafíos que se plantean es la falta de tierra, lo que les obliga a buscar otras estrategias de vida. Otro problema es la violencia¹⁷.

EL PUEBLO MAPUCHE: ENTRE LA REIVINDICACIÓN DE SU TERRITORIO ANCESTRAL Y SU CRIMINALIZACIÓN DESDE EL ESTADO

Se estima en más de un millón la población mapuche – muchos de ellos urbanos – distribuidos en el sur de Chile y Argentina. Aunque es innegable que en todas las “economías” de los pueblos originarios el territorio es un elemento fundamental para la reproducción de la vida, en el caso de los mapuche adquiere un cariz particular dada su condición de transhumantes antes de la colonia, y de ganaderos durante la misma. En ese sentido, las reducciones realizadas en las nacientes repúblicas chilena y argentina afectaron de manera definitiva sus formas de vida, pues se plantea que han sido despojados del 95% de su territorio histórico o ancestral: *Wallmapu* (VITAR, 2010).

¹⁷ La expectativa de cumplimiento de los Acuerdos de Paz (2016) se ha reducido ante la lenta o nula respuesta del gobierno, que se ha traducido en el asesinato de líderes como Cristina Bautista (30 de octubre de 2019) quien había declarado: “si nos quedamos callados nos matan y si hablamos también, entonces hablamos”.

Para los mapuche el territorio – *Mapu* – no es concebido sólo como tierra-recurso de producción; abarca en bajo y sobre la tierra (*nagmapu*, *wenumapu* y *miñchemapu*) y constituye la expresión desde la cual surge el *che*; cada familia o linaje (*keüga*) se origina o nace de un elemento del *Mapu*: Llancaleo, Marileo, Cayuleo proviene de *leu-fü* (ríos). Así, el *che* debe ser comprendido como proceso de formación de la persona, situado y asociado a formas de vida en relación con un territorio o *lof* definido (MELIN, *et. al.*, 2019).

Itro Fill Mongen o *Ixo Fill Mogen* hace referencia a la vida en sus distintas manifestaciones. Se trata de plantear un paralelismo con la idea occidental de biodiversidad pero la primera reviste una mayor complejidad, pues se aleja de la mirada dualista que exterioriza, cosifica y mercantiliza a la “naturaleza” y, considera además, elementos no contemplados en la idea de biodiversidad, por ejemplo las formaciones geológicas, así como las dimensiones espirituales (MELIN, *et. al.*, 2019). Para los mapuche, cada elemento de la “naturaleza” posee un espíritu o fuerzas elementales, los *Ngen*, que son quienes originan la vida. La líder mapuche Moira Millán¹⁸ señala con claridad su importancia: “estas fuerzas elementales van tejiendo con hilos invisibles el círculo armónico y vital de nuestra existencia, si los *Ngen* desaparecen, desaparecerá con él toda forma de vida” (MILLÁN, 2020, p. 49).

Kimün refiere a los saberes construidos a través de los años en su interacción con su comunidad y entorno, traspasados de generación en generación mediante la oralidad. Cada *lof* construye su *kimün*, y cada *lof* comparte cierta parte de estos *kimün*. Finalmente, *AꞤ Mapu* refiere al sistema de vida mapuche, que involucra elementos sociales, religiosos, económicos, políticos, etc., y es el resultado de la relación de reciprocidad generada entre la población y el territorio en el cual ésta se ha asentado (MARIMÁN, *et. al.*, 2006); es el derecho o ley de origen de los mapuche, y en ese sentido, es el marco de ordenamiento, ancestralmente generado para normar la relación entre el *mapu* y el *che* (MELIN, *et. al.*, 2019). En ese sentido, las luchas (*weychan*) no son por cualquier pedazo de tierra para producir lo necesario para vivir. La lucha “es por la mapu, por recuperar el territorio despojado, por la reconexión con sus espacios sagrados y

¹⁸ Integrante del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Autora del libro *El Tren del Olvido* (2019), que relata las implicaciones negativas de la llegada del ferrocarril a las comunidades mapuches en Argentina.

sus diversos habitantes y temporalidades, vitales para reproducir una forma de vida profunda e íntegra”: el mapuche mongen (LEYVA; VIERA, 2020, p. 230).¹⁹

Respecto al ámbito de la “economía”, Viera (2020) y Palomino (2015) señalan que las prácticas económicas mapuche han sido abordadas desde el eurocentrismo que califica a la economía mapuche como cerrada y de subsistencia, rezagada y de pobreza, invisibilizando así elementos importantes, por lo que apelan a la resignificación de la “economía”, a entenderla desde perspectivas diversas y descolonizantes desde los principios económicos y de vida mapuche. A partir de su estudio sobre el lof Temulemu en la comuna de Traiguén²⁰, Viera (2015) ilustra cómo se registró el proceso de recuperación/restitución de tierras y las primeras acciones encaminadas a la elaboración de sus planes de vida y al ordenamiento territorial. Señala también que se han recuperado ecosistemas nativos al fomentar prácticas como el tukukan (huerto mapuche) y la rotación de cultivo. Y, con la recuperación del bosque nativo y de los menokos (manantiales) resurge el lawen (plantas medicinales) usado por la machi (persona con saberes ancestrales que puede sanar). En un trabajo posterior Viera (2020) plantea la resignificación de la “economía” a partir de la sistematización de los principios económicos y de vida del pueblo mapuche: el kellowün, o reciprocidad – que se traduce en prácticas como el apoyo mutuo, el mingako y el rukan, el trabajo colaborativo – y el equilibrio entre sujeto, comunidad y entorno biodiverso (ItroFillMongen), para la producción y la reproducción del mapuche mongen.

Palomino (2015), a partir del estudio de *Trekaleyin*, una experiencia turística mapuche-pewenche en el Valle del Queuco que opera desde 2004, reconoce que, aunque se generan pocos ingresos, no existe intención de ampliarla más allá de los principios del *Az Mapu*, por respeto a

¹⁹ Las recuperaciones de tierras inicialmente fueron simbólicas – para realizar ceremonias y conversatorios – después productivas – ingreso a terrenos de empresas forestales para derribar árboles, principalmente pino y eucaliptos, y quemar casas, camiones o bodegas, para después sembrar cultivos básicos para la comunidad (VIERA, 2015). Dados los infructuosos intentos de negociación con los propietarios y el gobierno, muchas recuperaciones se hicieron de facto, y desde el estado chileno han respondido con violentos desalojos y el encarcelamiento de líderes.

²⁰ Desde fines de los noventa realizaron ocupaciones, pero recién, en 2011, consiguieron la recuperación efectiva. A partir de entonces se han dado a la tarea de elaborar un plan de vida.

sus espacios sagrados y a la decisión voluntaria de cuidar el equilibrio y la armonía. Además, reconoce que los pewenche desarrollan “economías” diversas: en las zonas altas, en primavera y verano, se cría el ganado, que provee leche, carne, pieles, lana y fuerza; en las invernadas, alrededor de las casas se plantan huertas con vegetales y árboles frutales y se crían aves y cerdos. Los bosques de *pewén* o araucaria definen aspectos de su “economía” y de su identidad (*pewén-che*); el *ngülliw* (piñón) se recolecta en estos bosques, además de hongos (*digüeñes* y *changles*), semillas, plantas medicinales y leña. Caracteriza así la economía *pewenche* de diversa, poco mercantilizada y orientada a resolver necesidades de la familia y la comunidad, al *küimefelen* (bienestar integral), involucrando a seres naturales y sobrenaturales.

REFLEXIONES FINALES

De las experiencias aquí presentadas se desprende que en las mismas coexisten mercado y reciprocidad, de manera complementaria y por momentos contradictoria. Que sus luchas y propuestas se desarrollan en situaciones diversas, pero en general en condiciones muy adversas pues defienden sus territorios y modos de vida de muchas amenazas, como los Estados y los megaproyectos, la migración y la falta de relevos generacionales; eso es, de la modernidad/colonialidad capitalista. Lo que devela que en el análisis de la realidad social deben incorporarse las relaciones de poder y debe ser abordada desde la totalidad, ya que las luchas “económicas” son también políticas y subjetivas.

Que cada una tiene sus especificidades, que están ancladas en su territorio, que su lenguaje y sus palabras dan un significado específico a lo que nombran, lo que es ocultado por el eurocentrismo, desde las miradas monoculturales, supuestamente universales.

Que se trata de economías diversas, donde el territorio y la “naturalidad” no son exteriorizados y adquieren valores más allá de su dimensión material o monetaria. El ser humano se considera a sí mismo parte de un sistema vivo; no es dueño, es cuidador, mediador en los territorios – la selva, el bosque – donde se unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual. Los territorios son también escenarios sagrados, por ser moradas de los espíritus protectores de las vidas (VITERI, 2002).

La relación humano-“naturaleza” esta mediada por la ritualidad y por una idea de complementariedad y de reciprocidad, de crianza mutua. Eso implica una relacionalidad, reconocer las interdependencias entre humanos y de éstos con la Madre Tierra, lo que a su vez se traduce en saberes y prácticas que buscan mantener los equilibrios y la armonía. En esa concepción resulta inaceptable entonces la artificial disociación – y jerarquización – entre sociedad y “naturaleza”, pues esta última es el origen de la vida. Igualmente resulta inconcebible su mercantilización.

Por tanto, los pueblos originarios han emprendido diversas luchas para defender sus territorios y, en general, sus modos de vida, porque la sostenibilidad ecológica va de la mano de la sostenibilidad de los modos de subsistencia que habitan esos territorios y que se caracterizan por la diversidad y el trabajo de las mujeres (MIES; SHIVA, 1998). Queda pendiente una exploración específica de los aportes de las mujeres “indígenas”. No obstante, es innegable que los pueblos “indígenas”, con sus especificidades, tienen saberes que sin duda contribuyen a mostrar formas otras de vida que, además de contribuir en la deconstrucción de la “economía” y la “naturaleza”, ayudan a enfrentar y revertir la crisis actual.

REFERENCIAS

- ALARCÓN, P; TOLEDO, V. La etnoecología hoy: panorama, avances y desafíos. **Etnoecológica**, v. 9, n. 1, 2012, pp. 1-16.
- ESTERMANN, J. **Filosofía andina**. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Ediciones Abya Yala, 1998.
- ESTERMANN, J. Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia histórica. In: OVIEDO, Atawallpa (coord.). **El Buen vivir indígena y el occidental**. s/l: Ediciones alteridad, 2020, pp. 18-48, (e-book).
- GARCÍA, A. **“El síndrome del perro del hortelano”** en El Comercio. Disponible em: <https://elcomercio.pe/bicentenario/2007-1-el-sindrome-del-perro-del-hortelano-1-bicentenario-noticia/>. Acceso em: 13 out 2021.
- GÓMEZ, H.; RUIZ, C. **Los paeces: gente territorio**. Metáfora que perdura. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Funcop, 1997.

- LANDER, E. **La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LEYVA, X.; VIERA, P. **Guerra de exterminio vs. resistencias zapatista y mapuche Repensar el sur: las luchas del pueblo Mapuche**. México: Cátedra Jorge Alonso (Universidad de Guadalajara); CIESAS; CLACSO; Cooperativa Editorial RETOS, 2020.
- MARAÑÓN, B. Solidaridad “económica” y descolonialidad del poder: un diálogo con las visiones “indígena”, marxista y feminista. **Trabalho Necessário**, v. 18, n. 37, set-dez, 2020.
- MARIMÁN, P.; CANIUQUEO, S.; MILLALÉN, J.; LEVIL, R. **¡Escucha, winka!** Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
- MELIN, M.; MANSILLA, P.; ROYO, M. **MAPU CHILLKAN-TUKUN ZUGU: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche**. Temuco: Pu Lof Editoriales, 2019.
- MIES, I.; SHIVA, V. **La praxis del ecofeminismo**. Barcelona: Icaria, 1998.
- MILLAN, M. “Terricidio, fronteras y pandemia” en **Repensar el sur: las luchas del pueblo Mapuche**. México: Cátedra Jorge Alonso (Universidad de Guadalajara); CIESAS; CLACSO; Cooperativa Editorial RETOS, 2020.
- MILLAN, M. **El Tren del Olvido**. Argentina: editorial Planeta, 2019.
- NOGUERA, A. **El reencantamiento del mundo**. México D.F: Manizales; PNUMA/Oficina regional-UNC, 2004.
- NONINGO S.; LÓPEZ, D.; MARAÑÓN, B. Buenos vivires, autonomía y defensa del territorio. La experiencia del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís en la Amazonía peruana. In: VITALE, J.; CRUZ, M. (orgs.). **História, Territórios e Fronteiras**. Curitiba: Appris, 2021.
- PALOMINO, M. Descolonizar la economía: espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. **Revista de Geografía Norte Grande**, [online]. n. 62, 2015, pp. 67-83.

QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes.** De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. (selección de textos de Danilo Assis). Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, O. **Ecosimías:** Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de Multiplicidad. Popayán: Universidad del Cauca; Sello Editorial, 2016.

RAMOS, A. **The Hyperreal Indian.** Serie Antropología 135. Brasília, 1992.

REGAN, J. Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. **Investigaciones sociales**, v. 14, n. 24, 2010, pp.19-35.

RICHARDS, P. Mapuches: Entre el “indio permitido” y el “indio insurrecto”, **Alainet**. 2009. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/32503>>. Acesso em: 4 oct. 2021.

RIVERA, P, J. Pensamiento amazónico: sobre naturaleza, sociedad y hombre. **Logos Latinoamericano**, v. 1, 1994, pp. 20-25.

RODRÍGUEZ, D.; MARAÑÓN, B. Hitos histórico-teóricos que consolidan la dualidad ser humano -“naturaleza” en la colonialidad/modernidad capitalista. In: BANDEIRA, I.; GIORGE L. (orgs.). **Crítica ao Desenvolvimento:** Respeito ao meio ambiente, solidariedade e inclusão social. Recife: Edupe, 2020. Tomo 1.

VIERA, P. Principios del mapuche mongen para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile. **Ibero american Journal of Development Studies**, forthcoming. 2020. DOI: 10.26754/ojs_ried/ijds.587

VIERA, P. **Resistencia al despojo capitalista desde los proyectos autonómicos de comunidades mapuche.** 2015. Tese (Doutorado em Estudos Latinoamericanos) – Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

VITAR, B. Los caminos del Wallmapu (País mapuche). **RDTP**, v. LXV, n. 1, ene-jun. 2010, pp. 255-288.

VITERI, C. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. **Polis**, v. 3, 2002.