

El Buen Vivir mexicano como experiencia de vida con elementos de sustentabilidad desde la perspectiva latinoamericana

Julie Cecilia Hernández Medina¹

Eduardo Andrés Sandoval Forero²

Resumen

Dadas las condiciones en las que se encuentra el planeta, uno de los temas de tendencia en el mundo académico es la sustentabilidad. Existen diversas formas de entenderla y una de ellas es a través de la postura latinoamericana; asimismo, un ejemplo tangible de lo que se plantea desde esta posición se sugiere que es la perspectiva del Buen Vivir de los pueblos andinos. No obstante, al conocer los planteamientos de los pueblos de América del Sur surge la interrogante de si se pueden encontrar algunos aspectos que representen la experiencia vigente de los pueblos indígenas de México, congreguen la diversidad de cosmovisiones, y sobre todo retomen sus fortalezas en materia de sustentabilidad.

A partir de una revisión de literatura, en este artículo se presenta una relación entre algunas experiencias de vida de los pueblos indígenas mexicanos y el planteamiento de sustentabilidad desde el pensamiento latinoamericano, que se proponen como componentes para la construcción de un Buen Vivir mexicano.

Palabras clave: Buen Vivir, Perspectiva Latinoamericana de Sustentabilidad, Pueblos Indígenas

Introducción

Uno de los aspectos importantes e interesantes de estudiar sobre los grupos humanos es el sentido de la vida, porque éste se traduce en pensamientos, prácticas, conocimientos, creencias, entre otros aspectos que comparte un conjunto de personas en un tiempo y espacio determinados. Se le conoce también como cosmovisión, que es entendida como:

las perspectivas o enfoques sociales de percibir el mundo. [...] Al hablar de la percepción del mundo nos referimos a los cinco sentidos, pero también a la razón, a la imaginación y a la representación. Así, el estómago está tan relacionado con la cosmovisión y condicionado por ella como los ojos. [...] La cosmovisión está condicionada y limitada por la posición cultural en la cual los hombres se encuentran (Lenkersdorf, 1998: 16).

Toda persona tiene cosmovisión, que es como un faro que orienta a los navegantes, en este caso en su travesía por el mundo, guiando su pensamiento y comportamiento como parte de un grupo sociocultural. De ahí que los juicios que uno emite sobre algo o alguien, provienen del particular sentido de la vida que está enmarcado en la posición cultural de la que habla Lenkersdorf. Por eso, como se ha visto a lo largo de la historia, el choque entre cosmovisiones, donde una se considera superior y trata de suprimir a otra(s), ha detonado guerras, esclavitud, genocidios, discriminación, entre otros problemas conocidos por todos. Sin embargo, también

¹ Doctorante en Sustentabilidad para el Desarrollo, Universidad Autónoma del Estado de México, hernandezm.julie@gmail.com

² Dr. en Sociología, Universidad Autónoma del Estado de México

existe otra cara de la moneda, donde las cosmovisiones han resistido a los embates de otras prevaleciendo a través del tiempo, aunque no del todo pacíficamente, conformando el mundo diverso en el que hoy nos encontramos.

En México, por ejemplo, además de las cosmovisiones producto del mestizaje, la globalización, migración, etc., también se pueden encontrar sentidos de la vida propios de las culturas de los pueblos indígenas del país, que sin duda también se nutren y modifican en su intercambio cotidiano con otros grupos; porque la cosmovisión no es estática, va cambiando con el paso del tiempo junto con el grupo al que le pertenece. Actualmente, de acuerdo con el Atlas de los Pueblos Indígenas de México (s/f), existen 70 pueblos indígenas en todo el país, más las variantes que pueden encontrarse en diferentes lugares, teniendo sus propias singularidades relacionadas principalmente con su entorno socionatural, que aporta a la cosmovisión de esa sociedad. Esto quiere decir que como mínimo se tienen 70 sentidos diferentes de la vida que son una fortaleza de la nación, sobre todo en uno de los temas que están en boga actualmente: la sustentabilidad.

Pero no cualquier idea de sustentabilidad que se ha puesto en el centro del discurso hegemónico desde el pensamiento occidental, sino aquella que proviene de las voces hermanas de los pueblos indígenas de Latinoamérica que pueden tener puntos de encuentro con las de los 70 pueblos de México porque provienen de la diversidad, a diferencia de otras que son totalitarias, subyugantes y silenciadoras.

Una de estas voces Latinoamericanas es el Buen Vivir, que es bandera de los pueblos andinos de América del Sur, como expresión total de su manera de ver, ser, pensar, hacer y estar en (y con) el planeta. Esta perspectiva que ha sido estudiada en las últimas décadas, ha motivado este artículo que trata de encender una flama en el mundo de la investigación para profundizar en el aprendizaje de las culturas de forma holística, y poder compartir la fortaleza de vivir en un territorio pluricultural hacia la reconstrucción de un México sustentable.

A partir de la revisión de literatura sobre tres pueblos indígenas de México, por cuestiones de extensión, en las páginas siguientes se explica la idea del Buen Vivir mexicano y se narran algunas experiencias de vida con elementos de sustentabilidad, que dan testimonio de la existencia de aspectos que conceden una oportunidad de apropiación como ejemplos a seguir para la mejora del país.

El buen vivir como perspectiva teórica

Aunque se habla del Buen Vivir como una filosofía y práctica de vida de los pueblos andinos de América Latina, que ha sido convertida en perspectiva teórica desde la academia, y en elemento político en algunos Estados, es necesario tomar en cuenta que existe una amplia gama de pueblos indígenas al interior de los países que se encuentran en esta región del planeta (Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, Venezuela, Argentina y Chile), entre ellos los pueblos kichwa, aymara, jaqaru, uro, colla, chipaya, kallawaya, murato, cañari, caranqui, saraguro, entre otros; por lo tanto, aunque aquí se habla del Buen Vivir de forma singular, en realidad se trata de una postura que representa a una pluralidad de culturas que no hay que invisibilizar a través de un modelo o idea única, prueba de ello son el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, que aunque poseen elementos compartidos, tienen sentidos específicos de la vida que han sido conformados en la particularidad de sus contextos.

Aun así, para acercarse a este tema de forma más sencilla se ha optado por incluir los aspectos más relevantes de la postura teórica. Para entender qué es el Buen Vivir, primero hay que deshacerse de cualquier idea relacionada con el concepto de bienestar desde el pensamiento occidental, y más bien estar abiertos a otras formas de entender el mundo desde las cosmovisiones de los pueblos indígenas andinos.

El Buen Vivir es al mismo tiempo un fin y un medio, orienta transformaciones que son necesarias para el cambio urgente que el mundo necesita y está totalmente ligado a la diversidad (León, 2010). La mejora de la sociedad, desde el pensamiento indígena andino, tiene que ver con una construcción y reconstrucción de la vida misma, donde el aspecto material no es el único elemento en ese proceso, sino también toman parte el conocimiento, las conductas éticas y espirituales entre los miembros de la sociedad y con la naturaleza, los valores, entre otros (Acosta, 2008).

El centro de su atención es la vida y el vivir (como un fin), desde donde se conectan otras dimensiones como la economía, cultura y naturaleza; por lo tanto, todo se encuentra relacionado (como un medio) (León, 2010); de modo que, en esta perspectiva no existe un proceso de transición lineal de las sociedades de un estado a otro, así que no está incorporada la premisa del subdesarrollo a ser dejado atrás o de un desarrollo a alcanzar, ni tampoco la idea de pobreza como carencia de bienes materiales o de riqueza a partir de la abundancia (Acosta, 2008).

Asimismo, está alejado de la mercantilización de todo lo que existe, y más bien, propone relaciones diferentes entre los seres humanos y su entorno social y natural. A diferencia del paradigma desarrollista imperante donde se es consumidor o mercancía, el Buen Vivir muestra que existen millones de personas que viven alejados de ese esquema y representan en su existencia otros tipos de pensamiento que no tienen que ver con la racionalidad moderna (Dávalos, 2008).

El Buen Vivir es un espacio plural y en constante construcción porque está compuesto por la relación entre diversos saberes, indígenas y no indígenas, que se diferencian en cada contexto cultural, histórico, social, ambiental, económico, entre otros, que se entrelazan y transforman para orientar el camino hacia una buena vida, que se refiere a lograr objetivos personales que están vinculados con una colectividad social y ambiental (Gudynas, 2014).

De hecho, la idea de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de estos pueblos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos. En este camino nos acompañan los ancestros que se hacen uno con nosotros, con la comunidad y con la naturaleza. Compartimos entonces el «estar» juntos con todos estos seres; seres que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo, no lineal (Larrea, 2010: 20).

A diferencia del antropocentrismo que separa al ser humano (social, cultural) del mundo natural, poniéndolo desde una visión utilitarista como aquel superior que la domina y posee, el biocentrismo en el Buen Vivir se refiere al reconocimiento de que la naturaleza y el ser humano tienen un valor intrínseco relacionado con la perpetuidad de la vida (Cruz, 2014).

Por lo tanto, no se plantea regresar en el tiempo para encontrarse en el pasado con un mundo ideal, que dicho sea de paso es inexistente, sino más bien propone un proceso de construcción y reconstrucción desde la diversidad, integrando visiones biocéntricas (y no antropocéntricas)

utilitaristas), heterogéneas y plurales. Por supuesto que en este proceso constante también existen conflictos, pero se propone resolverlos desde una perspectiva distinta, donde los otros seres no pueden ser vistos como amenaza o competencia a someter (Acosta, 2014); es decir, no se busca idealizar a los pueblos originarios, porque en todos los grupos humanos existen aspectos a mejorar como la perspectiva de género, violencia, conflictos de poder, entre otros; sin embargo, el reconocimiento de estas sociedades, con sus fortalezas y debilidades, y lo que tienen para ofrecer desde el seno de sus culturas para la reconstrucción del mundo, dirige también el camino a sobreponerse a la opresión de la que siempre han sido víctimas (Houtart, 2014).

En este sentido, un aspecto que resulta esencial a fortalecer es la autonomía de cada territorio, esto se refiere a que cada uno tiene diferentes momentos y procesos de cambio; por lo tanto, no se puede hablar de un proceso homogéneo de Buen Vivir para todos los pueblos (Unceta, 2011).

Por otra parte, el Buen Vivir considera importantes aspectos como la espiritualidad, sentimientos y emociones, y no es esencialista, es decir, no presenta un modelo único de vida, sino más bien invita a construir una buena vida a partir del contexto particular social, ambiental, histórico, económico, cultural, etc., porque es una perspectiva que se encuentra en el plano de las abstracciones cuyas materializaciones tendrán que realizarse de manera única para cada tiempo y espacio (Gudynas, 2014); de ahí que motiva el diálogo como una construcción colectiva de puentes entre los diferentes elementos de la vida comunitaria como los conocimientos, costumbres, valores, normas, entre otros aspectos que pueden cambiar y mejorar la jerarquía conceptual vigente en las sociedades (Acosta, 2014).

Siguiendo con esta idea, el mundo se entiende a partir de un “nosotros” en lugar de un “yo”, por lo tanto, el pensamiento es colectivo. La comunidad es la unidad básica de la vida en los pueblos andinos; entonces, hacer daño a alguna parte de la colectividad (social o natural) es hacerse daño a sí mismos (Larrea, 2010). Esta forma de pensar y actuar habla de una coexistencia relacional entre seres vivos, inanimados o sobrenaturales. Asimismo, se acepta que la naturaleza es un ser vivo y, por consiguiente, sujeto de derechos; de ahí que los seres humanos no estén por encima de ella, o la vean simplemente como recurso natural, capital natural o materia prima, porque no tiene valor mercantil, sino más bien forma parte de la comunidad de seres que conviven para lograr la reproducción de la vida en la tierra (Gudynas, 2014).

Sin embargo, aunque se plantea una relación armónica entre las personas y su entorno bajo una conciencia colectiva, es indispensable también entender que existen sociedades donde aún hay que construir esa idea de comunidad, y por eso es necesario reconocer la diversidad como parte sustancial del Buen Vivir, así como la apertura para el aprendizaje intercultural, la incorporación de distintos saberes, cosmovisiones, prácticas, etc. (Larrea, 2010).

Sin duda en esa construcción de comunidad habrá un enfrentamiento con el fenómeno globalizador que uniforma la vida de las sociedades, y no es fácil modificar esos procesos homogeneizantes que forman parte sobre todo de los ámbitos urbanos, para reencontrarse con las alternativas propias de sentidos de la vida; sin embargo, se plantea que el primer paso para generar un cambio profundo y que perdure en esa buena vida, es precisamente el cuestionar las dinámicas cotidianas de las que se es parte (Unceta, 2011).

Del mismo modo, no se pierde de vista a los procesos de dominación que han formado parte de la historia de las sociedades, y se procuran las relaciones interculturales como un tema fundamental para mejorar la vida; para ello es necesario construir un diálogo entre iguales, sin que

una cultura se subordine a otra, y encontrar formas de superar la exclusión social, discriminación, o invisibilización de cualquier tipo, por eso uno de los objetivos más importantes es el reconocimiento de la diferencia (Larrea, 2010).

Entonces, resulta necesario entender que el mundo actual vive a través de una interdependencia global, donde los procesos de construcción y reconstrucción desde los ámbitos locales se ven condicionados por otros más grandes; sin embargo, dentro de esos límites, también hay posibilidades de incorporar otras lógicas y sentidos, que sean diferentes a los que existen fruto de esa relación global-local en las dinámicas económicas, ambientales, políticas, culturales, etc. (Unceta, 2011).

Recapitulando todo lo anterior, se puede decir que algunas características del Buen Vivir desde la postura teórica, de acuerdo con Acosta (2014), son:

1. Recupera la diversidad
2. Es subversivo y descolonizador.
3. Aunque no niega al individuo, sí propone superar la individualidad para impulsar una vida con sentido comunal.
4. Se rige bajo una ética de lo suficiente para todos, y no sólo para unos.
5. Implica una visión holística e integradora de la comunidad de vida, que no separa al ser humano de la naturaleza.

Asimismo, algunos elementos fundamentales para la construcción de un Buen Vivir, de acuerdo con Unceta (2014), son:

1. Una idea de producción y consumo diferentes a las impuestas por el mercado global
2. La apropiación del biocentrismo como parte inherente de la vida, no como un simple respeto a la naturaleza, sino más bien como una interrelación entre el ser humano y su entorno.
3. La defensa de los saberes particulares de cada contexto, frente a aquello externo que ha sido impuesto como único y mejor.
4. La autogestión como forma de poder que es cercano a las sociedades.
5. La reivindicación de la diversidad de sentidos de la vida en el mundo, para crear sociedades más heterogéneas y menos sometidas.
6. La autonomía como aspecto central de los procesos de cambio.

Es necesario decir que, aunque aquí se ha escrito la postura teórica del Buen Vivir, si se desea conocer la operacionalización de esta perspectiva, es necesario acudir a la cosmovisión y experiencias que existen en las diversas culturas andinas. Quizá al acercarse a los testimonios de quienes a diario viven, construyen y reconstruyen este Buen Vivir, se generen algunas ideas que orienten procesos de cambio en otras latitudes.

Finalmente, es importante mencionar que como sucede con otros muchos conceptos, el Buen Vivir es utilizado de múltiples maneras, y aunque parecen muy claros los planteamientos, es muy fácil que el significado de esta postura se diluya para adaptarse a los intereses de quien lo

utiliza; por eso es necesario que, si se desea conocer la perspectiva original andina, se realice un acercamiento a los textos generados desde las culturas que a diario hacen realidad esa abstracción que aquí en este apartado se ha descrito desde la postura teórica. Esto ayudará a no tergiversar las ideas principales o unirlas a conceptos que incluso son totalmente opuestos a lo que se propone.

Perspectiva latinoamericana de sustentabilidad

Desde finales de la década de 1980 se ha incorporado en la teoría y práctica del desarrollo la noción de medio ambiente [“el entorno biofísico natural de la sociedad y sus sucesivas transformaciones artificiales, así como su despliegue espacial [...] y las interacciones ecológicas de todos estos elementos, y de ellos y la sociedad humana” (Sunkel, 1981: 16)] como un elemento importante a considerar en los procesos de perdurabilidad y mejora de la satisfacción de necesidades de la generación presente, con la aspiración de que en el futuro se puedan seguir cubriendo estos requerimientos; sin embargo, en la actualidad existen diversos problemas relacionados con la naturaleza que evidencian que esta nueva adición al paradigma desarrollista, aunque en el discurso funciona, en la práctica no tanto.

Estas contradicciones que se encuentran en la relación entre desarrollo y medio ambiente han dado lugar a interminables debates y críticas, y al mismo tiempo se siguen creando estrategias que combinan ambos aspectos aparentemente en pro de la mejora de las sociedades; por ejemplo, en América del Sur se considera que el sector extractivista es motor del crecimiento económico, que es entendido como sinónimo de desarrollo, así como la interminable búsqueda del aumento de las exportaciones, atracción de inversión extranjera, entre otras tácticas que se han convertido en factores de presión sobre los territorios. Asimismo, estas ideas resultan ser claves porque brindan una valoración y asignan un papel a la naturaleza, de ahí que existan países como Brasil y Venezuela donde las >>materias primas<< representan entre el 50 y el 90% del total de sus exportaciones. Sin duda, en América Latina el deterioro ambiental está relacionado con las estrategias de desarrollo, entre ellas el extractivismo, donde grandes volúmenes de naturaleza se destinan para exportar a mercados globales; aunque el impacto de esta actividad no sólo tiene que ver con la contaminación o la sobreexplotación, sino también con la fragmentación y desplazamiento territorial de poblaciones, precariedad laboral, conflictos sociales, violencia, criminalidad, entre otros. Es así que, aunque en el discurso del desarrollo se haya incluido al medio ambiente, en realidad la idea convencional basada en la dominación de la naturaleza, persiste (Gudynas, 2011).

La discusión del paradigma del desarrollo y su relación con el medio ambiente, entre otros temas, ha generado tres grandes vertientes en el pensamiento crítico latinoamericano: el pensamiento de izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la tierra. El primero se refiere a todas las formas revolucionarias, tanto de actuar como de discernimiento que han roto con lo tradicional, ortodoxo o dogmático, que han quedado fuera del alcance del pensamiento moderno y son fuerza activa de la producción de la realidad, que no tienen pretensión de universalidad y de verdad, dan cabida a diferentes formas de pensar, luchar, existir, y no excluyen la crítica, ni reprimen otros puntos de vista. Por otra parte, el autonomismo se refiere a una fuerza teórico-política que surge de la activación de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos que han tratado de ser invisibilizados por la globalización, el neoliberalismo, la modernidad y el capitalismo, y han resistido desde sus propias lógicas de vida y de pensamiento, para defender su diferencia y diversidad. Finalmente, el pensamiento de la tierra alude a la idea de

que todo ser vivo es una manifestación de la fuerza creadora del universo. Entonces, todo tiene vida y está interconectado en un complejo entramado vital donde no puede existir uno sin otro; por lo tanto, esta tercera vertiente del pensamiento crítico latinoamericano propone la recomunalización entre los seres que habitan el planeta (Escobar, 2015).

Asimismo, el pensamiento crítico latinoamericano propone una ecología de saberes, es decir, el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo (la existencia de conocimientos más allá del conocimiento científico), de la misma forma que la diversidad sociocultural ha ido ganando aceptación; por lo tanto, es indispensable revalorar la participación concreta de los diferentes conocimientos en la sociedad y naturaleza, en sus propios tiempos y contextos específicos (De Souza, 2010).

A partir de estas directrices se han hecho análisis, críticas y propuestas sobre temas muy variados como el género, economía, salud, producción y consumo, y epistemología; otro de ellos tiene que ver con la relación entre el ser humano y el planeta, y en específico con la idea de sustentabilidad que surge como contrapropuesta del modelo hegemónico de la sostenibilidad planteado desde las Naciones Unidas.

La insustentabilidad de la vida en la tierra es un síntoma de la crisis civilizatoria, por lo tanto, la construcción de sustentabilidad no puede cimentarse en las mismas ideas que han llevado al mundo al punto en el que ahora se encuentra, de ahí que habrá que encontrar una nueva racionalidad que dé respuestas a los tiempos actuales (Leff, 2000). Del mismo modo, es un tema que debe ser entendido de forma contextualizada desde lo biofísico y lo cultural, sin olvidar su interconexión tanto con esferas locales como globales, que conforman un todo complejo y dinámico, cuya operacionalización resulta en fracaso cuando se parcializa o aleja de esta visión relacional (Escobar, 2010).

Existen diversas ideas sobre la sustentabilidad en el pensamiento latinoamericano, y aquí se exponen algunas que se consideran las más relacionadas con el Buen Vivir mexicano que es el interés de este texto.

Para Boff, la sustentabilidad es:

cualquier acción dirigida a mantener las condiciones energéticas, informativas y físico-químicas que apoyan a todos los seres, especialmente la tierra viva, la comunidad de vida y la vida humana, con el objetivo de su continuidad, y aún satisfacer las necesidades de la generación actual y futura, de tal manera que el capital natural se mantenga y enriquezca en su capacidad de regeneración, reproducción y coevolución (2012: 1).

En esta definición se deben considerar algunos aspectos: primero, se trata de mantener todas las condiciones (energéticas, físico-químicas, recursos informativos, entre otros elementos) que dan lugar a la vida. Segundo, se trata de sobreponerse al antropocentrismo a partir del reconocimiento del valor intrínseco de todos los seres que habitan en el planeta. Tercero, la tierra no es una cosa, es un ser vivo. Cuarto, todos los seres coexisten y son interdependientes. Quinto, los seres humanos son un enlace especial en la comunidad de vida porque tienen conciencia, sensibilidad e inteligencia; entonces, es su misión garantizar la continuidad de la civilización a partir del cuidado de la tierra. Sexto, el proceso evolutivo continua a través de las acciones propias del universo. Séptimo, la satisfacción de las necesidades humanas se realiza a través del uso y cuidado racional de los bienes y servicios que brinda la tierra y el cosmos. Octavo, la tierra es suficiente para todos siempre que se distribuyan estos bienes y servicios de forma justa y a través

de la solidaridad intergeneracional. Las siguientes generaciones, también tienen el derecho de vivir en un planeta sano (Boff, 2012).

Por lo tanto, la sustentabilidad no es solamente una vinculación entre medio ambiente, justicia social y desarrollo, sino se trata de la sobrevivencia de las culturas y los individuos, y con ello la búsqueda de autonomía de los pueblos, el fortalecimiento de sus organizaciones sociales, productivas, etc., la reapropiación y adaptación de sus herencias culturales al tiempo presente, es decir, el reconocimiento de la diversidad en todas sus formas (Barkin, 1999). De igual manera, implica la emergencia de un sujeto ecológico que se va conformando a través de la deconstrucción de la racionalidad que lo ha configurado, cambia de la posición individualista del “yo” a la conciencia de un ser comunal: “nosotros”, una identidad colectiva que está relacionada con todo aquello que le rodea, para reapropiarse de los bienes y valores comunes en un mundo diverso (Leff y Elizalde, 2010).

Por supuesto que, esa búsqueda de la perpetuidad de la vida también involucra a los demás seres que forman parte del planeta como lo ha planteado Boff en los párrafos anteriores, puesto que, si sólo se habla de la humanidad, se estaría cayendo en la misma idea antropocentrista que ha sido tan criticada por el pensamiento latinoamericano.

Entonces, más que un conjunto de metas, la sustentabilidad es un proceso que implica la modificación de la naturaleza y la sociedad en pro de la permanencia de la vida en la tierra (Barkin, 1999).

En otra visión latinoamericana, la sustentabilidad es también entendida como poder social, que es una práctica política territorializada y autogestiva constituida a partir de conglomerados sociales que se articulan a través del consenso colectivo para mantener, incrementar o fortalecer el control sobre los procesos naturales y sociales, con el fin de garantizar un mejor bienestar en sus territorios. Asimismo, promueve el diálogo, la autocrítica, y la inclusión de diferentes visiones que aporten a los procesos (Toledo, 2010).

Es importante considerar que existen realidades en crisis, donde algunos lugares no tienen la posibilidad de satisfacer las necesidades más elementales de su gente, y de forma paradójica, otros se enriquecen a costa de la naturaleza, en ocasiones de esos mismos lugares con carencias (Barkin, 1999). Por lo tanto, se propone la autodeterminación o autogestión de las comunidades como una forma de control de los procesos que le afectan. Existen diferentes acciones dentro de esta idea, entre ellas: tomar el control de su territorio, el uso adecuado y no destructivo de la naturaleza, el control cultural para preservar su identidad, la mejora de la calidad de vida, la regulación de los intercambios económicos hacia unos más justos para todos, y la autonomía política entendida como la capacidad de fortalecer su organización social a partir de la participación de todos sus miembros que se comprometen a mejorar la vida en sociedad y su relación con la naturaleza, entre otros. Todas las anteriores están relacionadas unas con otras como parte del proceso de una mejora comunitaria sustentable, y esto sólo se logra con una conciencia colectiva por parte de sus miembros (Toledo, 2004).

Por consiguiente, desde la perspectiva latinoamericana se plantea que la sustentabilidad también es un proceso de reconstrucción del mundo desde la diversidad de proyectos civilizatorios que existen en el planeta para forjar nuevos sentidos existenciales, una nueva ética basada en el reconocimiento y respeto a la comunidad de vida, una política de diálogo y consenso, y una conciencia colectiva solidaria transgeneracional (Leff, 2000).

En esta idea de sustentabilidad como el proceso de reconstrucción del mundo en términos de diversidad, recomunalización, interdependencia, valor intrínseco como parte de la comunidad de vida, autonomía, solidaridad transgeneracional, entre otros aspectos que se han planteado anteriormente, se puede situar al Buen Vivir como un ejemplo de lo que aquí se propone, es decir, como un testimonio vigente de vida con elementos de sustentabilidad desde esta perspectiva, dado que en los postulados teóricos y prácticas habituales de los pueblos andinos se pueden encontrar coincidencias con la manera en la que los autores latinoamericanos orientan el camino en la construcción de un mundo sustentable.

Un punto de encuentro entre el Buen Vivir y la postura latinoamericana, que es bueno retomar como cierre de este apartado, es que la sustentabilidad es un proceso interminable de reconstrucción que busca perpetuar la vida en el planeta. No existe un destino único al cual llegar, sino más bien diversos caminos por recorrer que van forjando nuevas comunidades de vida en interacción con el tiempo y espacio, seres, organizaciones, estructuras, políticas, cosmovisiones, culturas, y otros elementos que son interdependientes en esta continua transformación.

En este mismo sentido, a partir de las experiencias de vida de los pueblos indígenas de México se plantea la existencia de un Buen Vivir, donde se pueden encontrar elementos de sustentabilidad que podrían ser aprovechados para tomar decisiones, generar prácticas, o conformar posturas teóricas sobre las cuales basarse en el camino a la reconstrucción de un país sustentable.

Buen vivir mexicano como experiencia de vida con elementos de sustentabilidad

Aunque en México no existe una construcción teórica representativa que congrege a las diferentes culturas del país, se ha visto en el ámbito académico la motivación de algunos investigadores a estudiar las diferentes experiencias de vida de los pueblos indígenas, con el fin de encontrar ese “algo” mexicano que se homologue a la propuesta andina.

Dado que aún no existe una palabra que defina ese “algo”, en este artículo se utilizará el término Buen Vivir mexicano como representación de la diversidad de cosmovisiones vigentes de los pueblos indígenas de México que pueden tener semejanzas con el planteamiento sudamericano, y otros elementos particulares, y dan pie a conformar una postura propia sobre la buena vida que simbolice a la nación.

Asimismo, se describen los elementos de sustentabilidad desde la visión latinoamericana que se observa en las experiencias de vida de los pueblos indígenas mexicanos, a partir de la revisión de literatura sobre este tema.

Mayas tzeltales y mayas tzotziles

En un primer acercamiento al Buen Vivir mexicano, se han estudiado las culturas mayas tzeltal y tzotzil situadas en el sureste mexicano en el estado de Chiapas, cuya postura se denomina lekil kuxlejal (buena vida) y su aspecto fundamental es la paz (slamalil k'in al en tzeltal) que no necesariamente se refiere a la ausencia de conflicto, sino a un estado de armonía social, cósmica e individual. Se dice que si una persona tiene paz en alma (ch'ulel en tzeltal) y lo refleja en sus actos, es porque experimenta alguna forma de armonía colectiva, y no sólo tiene que ver con este plano de vida material, sino también con otra dimensión existencial que tendrá la persona cuando se vaya

de este mundo; por lo tanto, el *lekil kuxlejal* implica una integración entre sociedad y naturaleza que va más allá del presente (Paoli, 2001).

Otros aspectos primordiales del *lekil kuxlejal* se refieren a reconocer el valor intrínseco de todo lo que existe, el uso de la propia lengua como medio de transmitir el pensamiento, tradiciones, costumbres, la forma de ver el mundo, y es parte fundamental de la identidad; así como el “sentipensar”, es decir, la unión del corazón y la mente para vivir. Asimismo, mantener la memoria colectiva porque revive el espíritu, y la fuerza transformadora que proviene de la fortaleza del cuerpo y del alma, la bondad en abundancia, y la buena voluntad; por otra parte, en lo que se refiere a la materialización de estas ideas, se encuentra el ser corresponsable y recíproco, la no exclusión, el reconocimiento de la diversidad, el diálogo sincero, el ejercicio pleno de derechos, la justicia y equidad, y el trabajo continuo para erradicar la pobreza (López, 2013).

Como se puede ver, existen algunos aspectos semejantes entre el *lekil kuxlejal* y el Buen Vivir andino como la postura biocéntrica de la vida, la comunalidad, el reconocimiento de la importancia de los saberes tradicionales para la perpetuidad de la identidad cultural, la diversidad como parte de sus cosmovisiones, la relevancia de la paz como un estado de armonía, entre otros.

Un ejemplo de experiencia viva de este sentido de la vida se encuentra en la investigación de Ortelli (2012) para conocer las diferencias en el entendimiento del *lekil kuxlejal* entre jóvenes estudiantes, adultos mayores, autoridades del gobierno local y organizaciones en San Andrés Larráinzar, municipio tzotzil, donde los participantes del estudio concluyen que la única manera de que perdure la forma de vida comunitaria es a partir del sistema de cargos tradicionales, porque contienen motivos, saberes y razones que dan un camino particular para su pueblo a partir de las enseñanzas de sus predecesores; sin embargo, existe preocupación porque los más jóvenes están abandonando este sistema por las ideas que aprenden en la escuela y también a causa de la migración. Los adultos opinan que el contacto con otros espacios e ideologías cambia a los jóvenes, hace que pierdan su lengua, destruye su identidad comunitaria y modifica sus valores. Por el contrario, los jóvenes reconocieron que es importante valorar su identidad comunitaria, pero también son importantes algunos temas que están fuera de lo aprendido en su localidad como la equidad de género, el bienestar individual, así como la libertad de pensamiento y espiritualidad. En la interpretación de la investigadora, la experiencia ético-política de este lugar en los Altos de Chiapas como sede de las negociaciones del Gobierno de México y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN], y primer lugar donde el EZLN reclutó una base de apoyo, le dan una especial atención a esta parte de su vida comunitaria, dado que el sistema de cargos es una estrategia de resistencia de este pueblo indígena a las tensiones del contexto tanto local, nacional y global en el que se encuentran inmersos.

En este breve resumen de la investigación de Ortelli se pueden notar algunos aspectos que hacen referencia a los elementos de la perspectiva latinoamericana de sustentabilidad que han sido descritos con anterioridad. En primer lugar, la construcción de autonomía del pueblo tzotzil a partir del movimiento zapatista, así como la materialización del poder social con la organización comunitaria del sistema de cargos, que es una jerarquía político-religiosa de servicio a la comunidad. Por otra parte, también se percibe cómo el intercambio cultural que tienen los más jóvenes a partir de la educación y migración sugiere un cambio en el *lekil kuxlejal* que a los mayores no les parece positivo.

Aunque no se puede decir con certeza que exista una ecología de saberes en la conformación de la buena vida para las nuevas generaciones, se espera que los mejores elementos

de adentro y de afuera generen un diálogo incluyente que pueda superar la dominación de las ideologías hegemónicas, que pareciera es lo que temen los adultos de estas comunidades.

Otro ejemplo de Buen Vivir mexicano con elementos de sustentabilidad se encuentra en el *lekil kuxlejal* de los pueblos tzeltales. De acuerdo con la investigación de López (2013), todo tiene alma y corazón y, por lo tanto, por ejemplo, cuando se siembra, las semillas que cayeron deben ser recogidas, porque tienen vida en ellas. En este mismo sentido, son el corazón y la conciencia (alma) los que se unen para transformar a una persona, y puede no ser para el bien común. Los padres expresan que el corazón de sus hijos está cambiando, se está volviendo de piedra, porque ya no ven grandeza en los demás, pareciera que ya no tienen espíritu, porque, aunque hayan salido de la comunidad a conocer otros mundos y “abrir sus mentes”, eso no está haciendo que tengan una buena vida, así que lo que están aprendiendo es estéril, porque no contribuye al sentido comunitario e identitario de la vida en estas comunidades tzeltales, es decir, al *lekil kuxlejal*. En estos pueblos consideran que el destino de sus vidas es la transformación constante, porque sólo así se encuentra la vida plena, y por lo tanto hay que cambiar lo que sea necesario: modos de vivir, costumbres, lo que se hace, lo que se dice y se piensa, y hacerlo buenos para todos, para que consigan armonía en sus corazones; sólo así se volverán a hermanar sus comunidades, y los corazones de los jóvenes van a dejar de ser de piedra. Por otra parte, es importante decir que el *ch’ulel* (alma) es el primer elemento en el pensamiento y la creencia tzeltal, y es lo que hace posible la comunicación con todos los seres que coexisten en el planeta, pero para ello se debe estar en armonía con uno mismo, en paz, sólo eso conseguirá una buena vida, y por eso no hay que agredirse entre los *ch’ulel*. El alma también funciona como un tipo de conciencia que aviva y motiva a los sujetos a actuar para transformar su comunidad. Por último, el camino hacia el *lekil kuxlejal* es obstaculizado por la carencia de respeto y buena voluntad, y el no reconocer la grandeza de todo y todos los que te rodean.

En la experiencia de investigación de López se puede notar cómo está presente el pensamiento de la tierra propuesto desde la visión latinoamericana de sustentabilidad, donde todo y todos tienen grandeza, es decir, tienen valor intrínseco por coexistir en este planeta y son interdependientes, y cuando no se reconoce de esta manera, se afecta la buena vida. De ahí que los padres se encuentran preocupados porque, aunque reconocen que la inclusión de diversos saberes les permitirá esa transformación constante hacia la perpetuidad de la vida, ocurre que sus hijos al salir de la comunidad y conocer otras ideas sobre cómo debería ser el mundo, podría hacerlos dejar de ver la grandeza de sus pueblos y desistir de corazonarse y sentipensar, que se puede traducir en el abandono de sus identidades culturales.

Sin embargo, en estas mismas comunidades se han generado ciertas estrategias que, a la vez de resistir estos embates de la globalización, congregan diversos saberes internos y externos, fortalecen su sentido de la vida comunal y la conformación de sujetos ecológicos, y motivan prácticas autogestivas y propositivas que promueven la autonomía de sus territorios, entre otros elementos sustentables de esta postura de la vida.

Una de estas se puede encontrar en la investigación de Massadar (2019) sobre cómo viven las comunidades tzotziles que forman parte del movimiento zapatista, porque en ellas existe una doble organización social: por un lado, quienes autoorganizan sus vidas en función de la filosofía y agenda del EZLN, y por otro, quienes aceptan la organización estatal, los programas de gobierno o apoyan un partido político. Ambos conviven en el mismo territorio y no están libres de conflictos. Generalmente en el mismo lugar hay una escuela zapatista y otra estatal, un gobierno autónomo y otro que le llaman “partidista”, entre otros aspectos donde se puede observar esta doble

organización. Quienes se adscriben como parte del movimiento, además de trabajar de forma individual para proveer a sus familias, también realizan labores comunitarias que puede ser en una plantación colectiva, o en alguna posición como autoridad autónoma. Como estas últimas no reciben un salario por sus actividades, la comunidad les retribuye durante el tiempo que se dedican a estas labores con alimentos o trabajo colectivo en sus milpas. En las comunidades tzotziles el concepto de salud es diferente, porque está relacionado con el lekil kuxlejal y específicamente con el ch'ulel (alma, espíritu, dignidad y conciencia). Entonces, cuando se tiene salud, es porque se respeta todo lo que existe, hay armonía consigo mismos (cuerpo y alma están íntimamente relacionados) y la grandeza del mundo. De ahí que una de las luchas zapatistas relacionadas con la salud tiene que ver con lo que ellos llaman “comer de verdad”, que se refiere a que están en contra del uso de agroquímicos para producir alimentos, o el consumo de comida fabricada, porque eso genera más enfermedades. Y en la misma comunidad, como se encuentran las dos organizaciones (estatal y autónoma) se puede observar el uso de químicos en algunos cultivos de los “partidistas”, mientras que los zapatistas no realizan estas prácticas porque es una amenaza para su buena vida.

El Buen Vivir mexicano, que en las comunidades chiapanecas es conocido como lekil kuxlejal es un ejemplo de experiencia de vida con elementos de sustentabilidad como se ha podido ver en las tres investigaciones que se han comentado brevemente. En todas ellas se nota, entre otras cosas, la presencia de un pensamiento de izquierda que está en constante transformación hacia la conformación de un sujeto colectivo ecológico que contribuya al reconocimiento de la identidad comunitaria como un factor importante no sólo para la preservación de sus identidades culturales, sino de la perpetuidad de la vida en general.

Aspectos como el ch'ulel, la grandeza de todo y todos, armonía, paz, el corazonarse y sentipensar son elementos que sin duda también se pueden encontrar en la visión biocéntrica, comunal, relacional y de diversidad en la postura latinoamericana de sustentabilidad. Asimismo, en las tres experiencias se habla del diálogo hacia una ecología de saberes, esto es, no se niega ni la existencia ni la importancia de escuchar otras voces, siempre y cuando el intercambio sea en términos de igualdad y aporte a su perspectiva de vida, para que no se convierta en punto de dominio u opresión de su cosmovisión.

Finalmente, es importante decir que, si bien los procesos autonómicos de estos grupos se encuentran en constante resistencia, debe ser reconocido en la memoria histórica y cultural del país que el movimiento zapatista es uno vigente y de gran impacto en México, donde se puede ver materializado el poder social como una voz indígena llena de fuerza que a diario lucha por mantener el control sobre su territorio, porque de esa forma es como se puede continuar reconstruyendo el lekil kuxlejal.

Rarámuri

La sierra tarahumara es territorial y demográficamente la región indígena más extensa del norte de México, también es una de las más pobres y marginadas en la nación. Han sido víctimas del extractivismo de la naturaleza a través de la minería, el turismo, explotación forestal, proliferación del tráfico de drogas, y demás problemas que han impactado de forma negativa la vida de quienes ahí habitan, entre ellos el pueblo rarámuri, el más numeroso y conocido de la zona (Saucedo, 2017).

Aunque en la revisión de literatura no se encontró un concepto desarrollado a partir de la cultura rarámuri que englobe y nombre su sentido de la vida, es claro que tienen prácticas, conocimientos, costumbres, y palabras que significan su forma particular de ser, hacer, sentir, pensar y vivir en el planeta.

En este apartado se describen algunas experiencias de vida que además de ser prácticas concretas, contienen elementos abstractos parte de la cosmovisión de este pueblo, que son testimonio de que existe un Buen Vivir rarámuri con elementos de sustentabilidad, el cual necesita ser estudiado a profundidad para comprender de forma holística esta forma de vida.

El pueblo rarámuri actual representa una forma inteligente de supervivencia en un contexto difícil. Su economía está basada principalmente en la agricultura y el pastoreo, y como todas las demás culturas, el contacto con las influencias foráneas ha hecho que se adquieran elementos externos que se han incorporado a su modo de vida, aunque pasando un filtro que “raramuriza” eso nuevo para adaptarlo a su visión. Se dice que los rarámuri se han quedado con todo aquello externo que han considerado útil para mantener o mejorar sus condiciones de vida, sin que domine o someta su sentido de la vida, dado que siempre han tenido una actitud de resistencia a modificar su forma de entender el mundo con ideologías de fuera (Acuña, 2003).

Uno de los aspectos más representativos de esta cultura es el valor y la práctica de la reciprocidad como una manera de intercambio donde se devuelve un bien o servicio que se ha recibido, ya sea en igual o mayor equivalencia o cantidad. Esta actividad es parte de la vida cotidiana, contribuye a la preservación cultural y es la forma principal en la que se organizan las relaciones entre seres humanos, deidades y naturaleza. Como en otras cosmovisiones de los pueblos originarios mexicanos, los rarámuri creen que el cosmos se divide en 3 regiones: el mundo de arriba, el mundo de en medio y el mundo debajo de la tierra, y éstos junto con los cuatro puntos cardinales, la dirección donde sale y se oculta el sol, y sus puntos equidistantes, conforman la manera particular de pensar el universo en esta cultura. La tierra y todo lo que en ella habita es considerada el mundo de en medio, y la característica principal de esta parte del cosmos es que todo lo que existe posee un alma, y ésta brinda una esencia especial, única y particular que guía el pensar, sentir y actuar de cada ser. De ahí que como todos tienen un mismo valor por poseer alma, su relación es a partir del principio de reciprocidad del que se habló anteriormente. Esta parte de la cosmovisión rarámuri alcanza a tocar incluso más allá de la vida, pues mientras mejor persona sea alguien, es mucho más alto el nivel del cielo al que tendrá acceso para continuar su existencia cuando deje este mundo de en medio (Saucedo, 2017).

El entendimiento de que todo ser sobre la tierra tiene alma, habla también de un vínculo entre cuerpo y mundo que es indisociable. La corporeidad es el medio a través del cual se materializan los seres, y por lo tanto ocupa un lugar esencial en la configuración de la realidad. De ahí que las distintas maneras de entender el mundo, también se diversifican con respecto a la forma de significar el cuerpo, y esto tiene que ver no únicamente con cuestiones biológicas, sino también culturales (Acuña, 2009).

Otro lazo indisoluble es el que existe entre el pueblo rarámuri y su contexto natural, la sierra tarahumara. A partir de esta relación existen diferentes prácticas, creencias y saberes relacionados con la naturaleza y con seres divinos, por ejemplo, Dios (conocido como Onorúame) y el Riablo (Diablo). Todo buen pensamiento proviene de Dios, y el conocimiento que de él se obtiene, llega a través de los sueños o de lo que se transmite de generación en generación; y en sentido inverso, los malos pensamientos, las malas acciones, la violencia, los hechizos, entre otras

actividades etiquetadas como negativas vienen del Diablo. Sin embargo, también se cree que cada persona decide a través de sus acciones qué camino seguir en la vida, si el de Onorúame o el del Riablo (Saucedo, 2017). Entonces, aunque haya divinidades que guían el comportamiento de los rarámuri, al final son las personas las que toman decisiones que dan sentido a sus vidas, de ahí que sean corresponsables de lo que ocurre con ellos, sus comunidades y su entorno.

Esto último se puede observar en el comportamiento de los rarámuri donde no existe ni el premio ni el castigo. Se enseña que hay que dejar ser/hacer a los demás para que sean independientes y responsables, y cada actividad debe hacerse bien puesto que es lo normal, y no es necesario gratificar o reconocer algo que se logra, porque es clara evidencia de un acto correcto, y todo debiera ser de este modo; en un sentido contrario, si no se realiza algo bien, hay que enfrentar las consecuencias, aunque no se trata de castigos físicos. Éstos no se presentan como parte de la educación de los niños, para que no actúen sólo por miedo a ser golpeados, sino más bien reflexionen sobre su correcto actuar. Aunque este modo de comportamiento que se enseña y aprende en la vida rarámuri, resulta en un choque cultural cuando se asiste a la escuela y los profesores regañan y castigan como forma de control. En las familias rarámuri es generalmente la seriedad y el silencio las que demuestran que alguien ha cometido un acto indebido, esto lejos de mostrar indiferencia, les invita a reflexionar sobre sus acciones, y es la forma que tienen de manifestar su desaprobación (Acuña, 2009).

En este mismo sentido, Acuña (2003) explica que uno de los principios rarámuri es que quien no aguanta, no vale. Para vivir hay que resistir, y además de la cotidianidad donde lo ponen en práctica, tienen un evento importante donde demuestran el valor de esta premisa, las carreras rarámuri. Éstas tienen 2 modalidades: la carrera de bola (rarajípari) para los hombres, porque empujan durante su trayecto una bola de raíz de encino, madroño o táscate de unos 8 cm y 230 grs de peso, y la carrera de rowera o ariweta para la mujer, donde empujan un aro (ariweta) de entre 5 y 15 cm hecho con ramas. Asimismo, se dividen en pequeñas, medianas y grandes dependiendo de la duración, o la suma de apuestas. Las carreras grandes duran entre 15 y 20 horas para los hombres y cubren una distancia de entre 100 y 200 km, y entre 8 y 15 horas para las mujeres que avanzan entre 50 y 100 km. La carrera rarámuri es una actividad colectiva, donde participa el o la corredora, pero también recibe apoyo de una serie de personas que les dan alimento, los alumbran si tienen que correr de noche, otros los ayudan a recuperarse de alguna herida, les dan ánimo, vigilan el cumplimiento de las reglas, etc., entonces se convierte en un trabajo colaborativo entre los miembros de la comunidad, además de ser un acto de entretenimiento para todos los que toman parte. Aunque existe un tema económico en las carreras dado que se hacen apuestas, para las personas el valor principal es que son un punto de encuentro intercomunitario que les permite estar cerca de sus familiares y amigos, dadas las condiciones aisladas y dispersas en el territorio rarámuri; de ahí que también son una forma de intercambiar conocimientos, noticias, además que propician la integración social (Acuña, 2003).

Como se escribió al principio de la narración de esta experiencia, uno de los elementos que Acuña encontró como un valor para los rarámuri es la resistencia. Se tiene que resistir para vivir, y es la manera que este pueblo ha generado para preservar su sentido de la vida, su cultura e identidad, para luchar por su autonomía, su territorio, lengua, entre otras resistencias como al clima, el hambre, el dolor, la sed, entre otros; además, sin duda también las carreras son de resistencia. El investigador señala que los rarámuri son extremadamente resistentes porque desde que nacen están marcados para desarrollar esta habilidad. Tienen la seguridad en sí mismos de que a través de la paciencia, la resignación, el aguante, se logra vivir y su cultura tiene continuidad.

Sin embargo, la opinión propia es que, aunque los rarámuri estén acostumbrados a resistir y esto forme parte de su sentido de la vida, no quiere decir que deban vivir en desventaja de otros grupos sociales. Esto atenta contra sus derechos humanos, dado que sus condiciones de vida están sin duda relacionadas con la desigualdad que se vive en el país, y el modelo económico y político en el que se encuentra inmersa la sociedad, que los deja en desventaja frente a otros sectores sociales. Ahora bien, con la información que se ha proporcionado al relatar esta experiencia, ni Acuña ni quien escribe este artículo desean enaltecer o romantizar la condición precaria de la vida de los rarámuri, sino más bien, la resistencia se considera como una fortaleza extraordinaria que pese al embate de todo lo tienen en su contra, consiguen que su cultura perdure, y continúan viviendo bajo su propio sentido de la vida.

Otro elemento importante del sentido de la vida rarámuri es la comunalidad, que se puede observar, por ejemplo, en las prácticas que existen alrededor del nacimiento. En la actualidad el lugar mayormente elegido para parir es la casa, aunque las mujeres también tienen revisiones médicas en alguna clínica cercana, o en la comunidad por alguna partera para evitar complicaciones a la hora del parto. La madre recibe ayuda de varias mujeres a su alrededor que participan en el acto brindando palabras de apoyo, consejos, ofrecen bebidas calientes, reciben al bebé, cortan el cordón umbilical y entierran la placenta (Acuña, 2009).

Por otro lado, la danza ha formado parte ritual de las prácticas de los pueblos originarios como medio de comunicación entre los seres humanos y otros que coexisten en el mismo espacio cósmico. En la cultura rarámuri se puede encontrar el yúmari que es una fiesta/danza donde se reúnen varios propósitos: la reciprocidad con lo divino, la renovación del vínculo indisoluble con la naturaleza, y el fortalecimiento de la armonía cósmica. Actualmente se realiza en cualquier momento del año, en los patios de las casas, y en los espacios públicos comunitarios como forma de pedir perdón, dar gracias, solicitar algún favor al creador de la vida, y como renovación de la alianza con la divinidad, por ejemplo: para pedir lluvia, agradecer la cosecha, prevenir enfermedades, evitar desastres climatológicos, etc. El yúmari comienza en la noche y termina luego del amanecer, el protagonista es el cantante conocido como wikaráame, aunque también participan algunos hombres y mujeres que van tomando parte del ritual en distintos momentos. Se dice que todos los yúmari son diferentes, y depende de diversos factores como los cantos, coreografía, duración, número de participantes, entre otros. A partir de la manera de bailar en distintos momentos (unos en sentido de las manecillas del reloj y los otros, al contrario, haciendo giros en los cuatro puntos cardinales) se representa la concepción del tiempo para los rarámuri como un ciclo renovable relacionado con los actos de las personas, porque con ello se sostiene la vida cósmica y terrenal (Bonfiglioli, 2008).

En las investigaciones sobre los rarámuri que se han narrado brevemente, se pueden observar elementos de sustentabilidad desde la perspectiva latinoamericana, entre ellos se destaca el valor intrínseco de la existencia, pues todo tiene un alma, el fortalecimiento de la solidaridad y la reciprocidad como principio fundamental de una coexistencia sana, pacífica y feliz, así como la conciencia colectiva sobre los distintos seres que cohabitan en el mismo espacio. Asimismo, el valor y capacidad de resistencia como fortaleza para la vida, la corresponsabilidad del destino de la tierra y el vínculo indisoluble que existe entre los 3 niveles del cosmos para salvaguardar la perpetuidad, la reflexión como aprendizaje de las consecuencias de los actos y la responsabilidad por las acciones realizadas. Finalmente, el fomento de una conducta de impecabilidad, donde el hacer las cosas bien es parte normal de la vida para que pueda perdurar.

Nahuas

Los nahuas son un grupo indígena heterogéneo que se extiende en el territorio mexicano en los estados de Durango, Nayarit, Ciudad de México, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Puebla, Morelos, San Luis Potosí, Tlaxcala y Veracruz. Sin duda cada uno tiene sus particularidades, pero de acuerdo con el Atlas de los Pueblos Indígenas de México (s/f) su punto de encuentro es que comparten alguna variante lingüística de la lengua yuto-nahua.

La naturaleza juega un papel importante en todas las culturas, aunque en cada una de ellas tiene sentidos diferentes de relación con las personas. En la sociedad nahua de Puebla, el agua tiene significados particulares para este contexto, que están asociados con las prácticas sociales. La idea de interdependencia entre los seres no hace a un lado a la naturaleza, puesto que todos los elementos del entorno nahua colaboran para la preservación de la vida, y uno de ellos es el agua. Existen varias maneras de relacionarse con este bien natural, una de ellas es a partir de los rituales como la celebración de la bendición de la semilla y la fiesta del agua de lluvia, donde toma parte Sipaketle (la dueña del agua) y se lleva a cabo en las cuevas (que se cree son o eran canales de agua que se encuentran conectados) para agradecer por la lluvia de la temporada anterior de cultivo, y pedir para continuar teniendo este componente importante para la obtención de alimentos. Otro ritual es para agradecer por el agua del manantial que sirve de abastecimiento cotidiano para muchas familias, donde lo que llama la atención es que cuando se ofrecen alimentos a Toteko Atl (dueña del agua de manantial), quien conduce el ritual se disculpa a nombre del grupo que ahí se encuentre por la ofrenda tan pobre que están entregando. Asimismo, da un informe de todo lo que ha pasado en el año: las gracias recibidas, la carencia o abundancia de agua, las cosechas obtenidas, pérdidas, ganancias, etc., y pide a la dueña que les ayude para mejorar y poder poner una mejor ofrenda el próximo año. Diferente es la creencia sobre el agua de río, donde el dueño es un aire masculino y poderoso. Es muy estricto, por lo que hay que pedir permiso para tomar algo de él, meterse o cruzar, y darle algo a cambio para agradecer su bondad; si no, se corre el riesgo de ser “jalado” hacia el fondo o hacia adentro (Velázquez y Rodríguez, 2019).

En la experiencia relatada se puede observar de forma más palpable la manera en la que la sociedad nahua se relaciona con la naturaleza, que es equivalente al relato anterior sobre la salud con respecto a la perspectiva biocéntrica de la vida, además, aquí se nota la necesidad relacional de unos con otros, dado que si no llueve no puede haber cultivo, si el río se seca no hay peces, si el manantial se acaba o se contamina no se podrá satisfacer la sed, entonces la existencia es interdependiente, y es por ello que la sociedad nahua fortalece ese vínculo a partir de los rituales de agradecimiento y petición de favores, porque respetan al agua como otro ser más que forma parte del mundo, y contribuye a la perdurabilidad de la vida.

Esta clase de pensamiento que guía el comportamiento, se puede ver también en la sociedad nahua de Texcoco, Estado de México, donde se han creado diversos mecanismos de resistencia para contribuir a la preservación de su identidad cultural, uno de ellos es la transmisión de conocimientos tradicionales desde la niñez. Los niños nahuas generalmente crecen en un ambiente familiar que va más allá del contacto con sus padres y hermanos, porque tienen muy cerca a sus abuelos, tíos, primos, con los que a diario conviven, lo que hace que su vida cotidiana transcurra en diferentes hogares. Su educación desde muy temprana edad está relacionada con “la ayuda”. Desde pequeños colaboran en las tareas domésticas o trabajos fuera de casa, según su género y edad, ya sea en labores agrícolas o del hogar, porque consideran que estas actividades fortalecen los vínculos familiares y crean el carácter; así también ayudan a sus parientes, y todos influyen en la educación, de modo que se cree que, a través de la ayuda, el niño se va convirtiendo en persona.

Esta ayuda se va extendiendo hasta llegar al ambiente comunitario, donde participan en las labores colectivas para las fiestas tradicionales y otros eventos donde participan los habitantes de forma conjunta. Por lo tanto, el valor principal de la educación nahua de Texcoco es el respeto, porque motiva al niño a aprender que debe llevar una relación de armonía con los demás. En la cosmovisión de los nahuas, el respeto crea lazos afectivos que se mantienen a lo largo del tiempo con las demás personas. Implica dar y recibir, tanto cosas tangibles (bienes y servicios), como intangibles (buenos deseos, bendiciones). La diferencia entre ser una persona y no serlo, recae en el respeto, porque éste une a las comunidades. Cuando existen conflictos los vínculos se acaban, el respeto ya no existe, y las personas que no tienen respeto se consideran enfermos, porque la unión social es lo que mantiene con vida a las personas (Lorente, 2012).

Durante la revisión de literatura sobre estos pueblos indígenas, un aspecto que llama la atención es el soporte familiar y comunitario que existe ante las situaciones de violencia, sobre todo contra las mujeres. En la sociedad nahua del estado de Guerrero existen ciertas costumbres, discursos y prácticas que controlan y a veces solucionan la violencia. Cuando se lleva a cabo un matrimonio, se aconseja a la nueva pareja sobre el cumplimiento de sus deberes y la estructura social que los puede apoyar en caso de algún problema. Si el esposo es violento, la mujer puede quejarse con sus suegros quienes dialogan con el hijo. Si éste no mejora, los padres deben castigarlo, y si los suegros no cumplen con su deber de protección hacia la nuera, entonces la esposa puede quejarse con sus padres. Cuando llega a este nivel se desarrolla un consejo familiar que se integra por miembros de ambas familias, donde el joven deberá pedir perdón a sus suegros y esposa por sus faltas. Si lo consideran pertinente, se puede llevar a cabo una reprimenda física delante de todos.

A menudo no se llega a este nivel, porque el hombre se da cuenta de sus faltas y cambia su comportamiento, y porque generalmente la comunidad se entera de estos hechos y esto le generará vergüenza social; pero si no se logran solucionar las cosas, entonces la esposa puede acudir a las autoridades. El problema se presenta al comisario de la comunidad quien decide qué castigo debe recibir el hombre, ya sea una multa o encarcelamiento. En algunos casos, existe reincidencia de la violencia de los esposos hacia las mujeres. En otros, junto con estas medidas se decide la separación de la pareja, aunque no son tan comunes, porque en la cosmovisión Nahua el buen funcionamiento de la familia requiere del trabajo complementario de sus miembros. Asimismo, el concepto de víctima en el pensamiento nahua está mal visto, pues se dice que la pareja debe trabajar en conjunto para superar esta situación de violencia, y cuando la mujer no hace nada es criticada, dado que tiene todo un sistema de apoyo para mejorar su vida conyugal (Raby, 2012).

Son precisamente la estructura familiar y comunitaria de apoyo, así como la idea de reciprocidad a través de las ayudas y la interdependencia entre los seres, las que se desean remarcar como parte de los elementos de sustentabilidad encontrados, porque estos componentes de la vida cotidiana de estos pueblos indígenas están dirigidos a mantener esos factores que permiten la preservación de la identidad cultural nahua y su entorno natural.

Algunas ideas para continuar repensando la sustentabilidad y el buen vivir mexicano

Primero, como se ha mencionado anteriormente, el Buen Vivir puede ser visto desde muchas perspectivas. La que aquí se ha expuesto es desde la postura teórica que proviene de la academia, que ha tratado de desarrollar una abstracción de un conjunto heterogéneo de cosmovisiones y formas de vida. El Buen Vivir no es un mito, es tangible para mucha gente, quizá es una realidad

EL BUEN VIVIR MEXICANO COMO EXPERIENCIA DE VIDA CON ELEMENTOS DE SUSTENTABILIDAD
DESDE LA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

alejada de los propósitos de los estados (aunque incluso algunos ya han incorporado en su constitución esta noción) porque en el uso del concepto se puede tergiversar el significado; y pese a cualquier crítica que se le pueda hacer al Buen Vivir, es algo que existe todos los días en muchos pueblos andinos y del mundo, con otros nombres, así que ojalá este texto invite a quienes lo lean a conocer los buenos vivires que les rodean, porque tal vez ahí se encuentren las respuestas a inquietudes y preocupaciones sobre cómo mejorar el mundo.

Segundo, el estudio de las culturas en México ha sido disgregado al foco de atención de las diferentes disciplinas que se han acercado a conocerlas, por lo tanto, se necesitan investigaciones holísticas de las culturas para formular una perspectiva que congrege los diferentes aspectos relacionados con el sentido de la vida de los pueblos originarios.

Tercero, no cabe duda que si se continúa con el mismo paradigma de desarrollo, aunque se le otorguen diferentes apellidos como social, comunitario, endógeno, sostenible o sustentable, la brecha de desigualdad entre las personas, y ellas con la naturaleza, se hará cada vez más ancha porque se cambia de forma, pero no de fondo. La vida más allá del desarrollo debe reconstruirse, y para ello se propone ahondar en la conformación de una o varias perspectivas sobre el Buen Vivir mexicano desde las experiencias y conocimientos de los pueblos indígenas; de ahí que, o la mejora de la vida es para todos y todas, o no debe ser.

Cuarto, uno de los primeros pasos en esa reconstrucción de la vida más allá del desarrollo debe ser el reconocimiento y la apropiación de la premisa de que la naturaleza no es una materia prima, no es un capital, la naturaleza es vida.

Quinto, los buenos vivires desde las cosmovisiones de los pueblos indígenas de México pueden contribuir a la construcción de sustentabilidad de sus regiones, puesto que en ellos contienen elementos que de generación en generación han conservado para la perpetuidad de la vida en sus contextos, a partir sobre todo de la resistencia.

Sexto, no se trata de romantizar el estilo de vida indígena, sino de hacer visible un mundo que antes se había suprimido como potencial de conocimiento y testimonio de algunos elementos de sustentabilidad como valores, prácticas, actitudes, forma de organización social, etc., que fortalecen la buena vida de estos pueblos. Esto no quiere decir que sean paraísos de sustentabilidad en el territorio mexicano, como cualquier otra sociedad tienen aspectos positivos, y otros puntos a transformarse para mejorar la vida de las personas; sin embargo, en este artículo se quería hacer emerger aquellos (a veces imperceptibles por la imagen negativa que se reproduce sobre los indígenas) que se consideran fortalezas para ser retomadas como ejemplo a seguir en la reconstrucción de un México sustentable, porque la sustentabilidad es también la historia que algún día se contará sobre cómo las generaciones forjaron un futuro colectivo en un mundo diverso.

Bibliografía

Libros

- De Sousa, B., (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay, Ediciones Trilce-Extensión universitaria y Universidad de la República.
- Escobar, A., (2010) *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia, Enviñón Editores.
- Lenkersdorf, C., (1998) *Cosmovisiones*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Sunkel, O., (1981) *La dimensión ambiental en los estilos de desarrollo de América Latina*. Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (CEPAL/PNUMA).

Capítulo de libro

- Acosta, A., (2014) “El Buen Vivir, más allá del desarrollo” en Delgado, G. (Coord.), *Buena vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Gudynas, E., (2011) “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo” en Wanderley, F. (Coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. Bolivia, Oxfam y CIDES UMSA.
- Gudynas, E., (2014) “El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa” en Delgado, G. (Coord.), *Buena vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Houtart, F., (2014) “El concepto de sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad” en Delgado, G. (Coord.), *Buena vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Larrea, A., (2010) “La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico” en Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Ecuador, SENPLADES.
- León, M., (2010) “El ‘Buen Vivir’: objetivo y camino para otro modelo” en León, I. (Coord.) *Sumak Kawsay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Ecuador, FEDAEPS.
- López, J., (2013) “Ich’el ta muk’: La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)” en Méndez, G., J. López, S. Marcos y C. Osorio (Coord.) *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México, Taller Editorial La Casa del Mago.

Artículo de revista electrónica

- Acosta, A., (2008) “El Buen Vivir, una oportunidad por construir” en *Revista Ecuador Debate* [En línea], No. 75, Diciembre 2008, Ecuador, disponible en: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3786> [Accesado en julio de 2020].

- Acuña, A., (2003) “Correr para vivir: el dilema rarámuri” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* [En línea], No. 12, México, disponible en:
<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1128> [Accesado en julio de 2020].
- Acuña, A., (2009) “Uso del cuerpo en la construcción de la persona rarámuri (Chihuahua, México)” en *Gazeta de Antropología* [En línea], Vol. 25, No.2, Julio-Diciembre 2009, España, disponible en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/6913> [Accesado en julio de 2020].
- Barkin, D., (1999) “Superando el paradigma neoliberal: desarrollo popular sustentable” en *Cuadernos de desarrollo rural* [En línea], No. 43, Colombia, disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6581534> [Accesado en julio de 2020].
- Bonfiglioli, C., (2008) “El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri” en *Revista Cuicuilco* [En línea], Vol. 15, No. 42, Enero-Abril 2008, México, disponible en:
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/issue/view/320> [Accesado en julio de 2020].
- Cruz, E., (2014) “Hacia una ética del vivir bien-Buen Vivir” en *Revista Producción + Limpia* [En línea], Vol. 9, No. 2, Julio-Diciembre 2014, Colombia, disponible en:
<http://repository.lasallista.edu.co:8080/ojs/index.php/pl/issue/view/36> [Accesado en julio de 2020].
- Dávalos, P., (2008) “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo” en *América Latina en Movimiento* [En línea]. 4 de agosto de 2008.
Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/25617> [Accesado en julio de 2020].
- Escobar, A. (2015) “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. Transformaciones democráticas, justicia social y procesos de paz” conferencia dictada durante la VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 10-14 de noviembre de 2015.
Disponible en: <http://www.catedraalonso-ciasas.udg.mx/sites/default/files/escobarpanel2016.pdf> [Accesado en julio de 2020].
- Leff, E., (2000) “Tiempo de sustentabilidad” en *Revista Ambiente & Sociedade* [En línea], No. 6/7, Brasil, disponible en: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2000000100001&script=sci_abstract&tlng=es [Accesado en julio de 2020].
- Leff, E. y A. Elizalde, (2010) “Sujeto, subjetividad, identidad y sustentabilidad” en *Revista Polis* [En línea], Vol. 9, No. 27, Chile, disponible en:
<http://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/729/9375> [Accesado en julio de 2020].
- Lorente, D., (2012) “Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del centro de México” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* [En línea], Vol. 67, No. 2, Julio-Diciembre 2012, España, disponible en:
<http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/viewFile/279/280> [Accesado en julio de 2020].
- Massadar, A., (2019) “Lekil kuxlejaj: Bem Viver na saúde autônoma do movimento zapatista” en *Reciis, Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde* [En línea], Vol. 13, No. 4, Octubre-Diciembre 2019, Brasil, disponible en:

- <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/issue/view/91/showToc> [Accesado en julio de 2020].
- Ortelli, P., (2012) “Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas” en *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* [En línea], No. 120, Diciembre 2012, Ecuador, disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/160/16057414010.pdf> [Accesado en julio de 2020].
- Paoli, A., (2001) “Lekil kuxlejal Aproximaciones al ideal de vida entre los tzeltales” en *Revista Chiapas* [En línea], No. 12, México, disponible en: <https://revistachiapas.org/No12/ch12.html> [Accesado en julio de 2020].
- Raby, D., (2012) “No dejes que te anden abusando. Costumbres y prácticas nahuas contra la violencia intrafamiliar” en *Revista Estudios Sociológicos de El Colegio de México* [En línea], Vol. 30, No. 88, Enero-Abril 2012, México, disponible en: <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/163> [Accesado en julio de 2020].
- Toledo, V., (2009) “Ecología política, sustentabilidad y poder social en Latinoamérica” en *América Latina en Movimiento. La agonía de un mito: ¿Cómo reformular el "desarrollo"?* [En línea], No. 445, Junio 2009, Ecuador, disponible en: <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai445w.pdf> [Accesado en julio de 2020].
- Unceta, K., (2011) “El Buen Vivir frente a la globalización” en *Revista Ecuador Debate* [En línea], No. 84, Diciembre 2011, Ecuador, disponible en: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3514> [Accesado en julio de 2020].
- Velázquez, Y. y H. Rodríguez, (2019) “El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los nahuas en México” en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* [En línea], No. 34, Enero 2019, Colombia, disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/10.7440/antipoda34.2019.04> [Accesado en julio de 2020].

Artículo de periódico en línea

- Boff, E., (2012) “Sustentabilidade: tentativa de definição” en *Jornal do Brasil* [En línea]. 15 de enero de 2012. Disponible en: <https://leonardoboff.org/2012/01/15/sustentabilidade-tentativa-de-definicao/> [Accesado en julio de 2020].

Artículo de sitio web

- Toledo, V., (2004) “Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas” en *Red de Ecología Social. Conceptos y Tendencias* [En línea]. 17 de abril de 2004. Disponible en: <http://ecologiasocial.com/2004/04/principios-etnoecologicos-para-el-desarrollo-sustentable-de-comunidades-campesinas-e-indigenas/> [Accesado en julio de 2020].

EL BUEN VIVIR MEXICANO COMO EXPERIENCIA DE VIDA CON ELEMENTOS DE SUSTENTABILIDAD
DESDE LA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Artículo en memorias de congreso

Saucedo, E., (2017) “Relaciones de reciprocidad con Dios, las plantas y los animales: una aproximación a la cosmovisión rarámuri” en *Memorias del Congreso Internacional de Investigación Científica Multidisciplinaria* [En línea], Vol. 5, No. 1, Noviembre 2017, México, disponible en: <http://www.chi.itesm.mx/icm/memorias2017/Humanidades.pdf> [Accesado en julio de 2020].

Sitio web

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, “Atlas de los Pueblos Indígenas de México” [En línea]. México, disponible en: <http://atlas.cdi.gob.mx/> [Accesado en julio de 2020].