

¿El Buen Vivir de quiénes? Tecnologías conflictivas de la vida de los Shuar del Siglo XXI.

▪

Christian Tym.

Cita:

Christian Tym (2013). *¿El Buen Vivir de quiénes? Tecnologías conflictivas de la vida de los Shuar del Siglo XXI. VIII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Arica.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/viii.congreso.chileno.de.antropologia/4>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/exxd/eo9>

¿El Buen Vivir de quiénes? Tecnologías conflictivas de la vida de los Shuar del Siglo XXI

Christian Tym

Una pequeña introducción: este año me he dedicado a una investigación de campo, un proyecto con el pueblo Shuar del sur-este del Ecuador en una provincia que se llama Zamora-Chinchipe. El aspecto etnográfico, lo fundamental del proyecto, es una antropología médica que trata de las preferencias de la gente entre su propia tradición de curación y las clínicas de medicina científica que ahora están llegando a las zonas indígenas. Pero más allá de esto, me baso en la idea de que las preferencias en el ámbito de la medicina reflejan las confianzas fundamentales de la gente como surgen en momentos de crisis. De este punto de partida, llevo el análisis hasta las implicaciones para procesos de cambio relacionados con el desarrollo, el Buen Vivir, y la interculturalidad.

Así quiero comenzar, con el tema del Buen Vivir y la supuesta incorporación de la filosofía indígena en las operaciones del Estado ecuatoriano. Vale la pena contarles las observaciones de un líder comunitario que he conocido durante el trabajo de campo. Se llama Washington Tiwi y hasta pocos meses atrás fue presidente de una de las federaciones Shuar en Zamora-Chinchipe. Me lo explicó así: “En cuanto al tema del progreso, este tema a lo largo de la historia no ha tenido éxito, sólo fracasos. Entonces, viendo que la gente ya se cansó se empezó a poner un nuevo discurso. El Banco Mundial decidió a quitarle ‘progreso’ y ponerle ‘desarrollo.’ Ahora, cuando se está manoseando tanto el tema del Buen Vivir por este gobierno, vuelvo a pensar de que estamos vendiendo esta palabra de Buen Vivir por el tema de desarrollo: ya de no querer hablar al nivel nacional del tema del desarrollo, sino hablar del Buen Vivir. ... Esto hace ahora que la gente está confundida, pensando que el Presidente nos está hablando maravillas.”¹⁸

Bueno, no soy quién para decir que son verdades bíblicas que vienen de los dirigentes indígenas. Cierto que es muy distinto el tipo de progreso que se está viendo en Ecuador hoy en día en comparación con la época neoliberal. Se está ampliando el alcance de varias capacidades estatales, entre las más importantes la educación, la salud y la infraestructura necesaria para el ejercicio del voto en las elecciones.

Pero un aspecto muy acertado de la cita se enraíza en la crítica de la falta de importancia que tienen las cosmovisiones indígenas dentro del Buen Vivir. Anoten por favor que cuando hago referencia aquí al Buen Vivir, me refiero a cómo se está implementando actualmente por el gobierno ecuatoriano.

Ofrezco un ejemplo para indicar que el Buen Vivir en este sentido no es tanto una propuesta autóctona del mestizaje filosófico de América Latina, sino que radica en la tradición política socio-demócrata. Se lo ve en los escritos de Alberto Acosta, Presidente de la Asamblea Constituyente que dio lugar al reconocimiento constitucional del Buen Vivir en Ecuador. Acosta fue el candidato radical en las elecciones presidenciales de este año y es uno que más critica al extractivismo y el desarrollismo. Para Acosta, el Buen Vivir implica una amplia gama de servicios sociales: salud gratuita, educación gratuita, incluso el nivel universitario, agua gratuita (que no se puede privatizar), y garantías por discapacitados. Implica también una lista de derechos: el derecho a la alimentación, al trabajo, a la información veraz, descanso y ocio, cultura física, vestido, vivienda, saneamiento ambiental (Acosta, 2010: 29). Acosta ha dicho que: ‘Los mercados deben ser entendidos como espacios de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad y no sólo del capital’ (2010: 25), y también que ‘el Estado corregirá las deficiencias de los mercados y actuará como promotor del cambio, en los campos que sea necesario.’ (2010: 34).

¹⁸ Entrevista con Washington Tiwi, entonces Presidente de la Federación Provincial de la Nacionalidad Shuar de Zamora-Chinchipe (FEPNASH-ZCH), 26 de mayo, 2013. FEPNASH forma parte de la confederación nacional CONAIE, y así que es afiliado al partido político indígena Pachakutik.

Lo más notable acá es que en esto, no se distancia para nada del proyecto político de Rafael Correa. El Presidente habla constantemente sobre la necesidad de intervenciones en el mercado, y todas ellas se presentan como parte del Buen Vivir. Además, él critica con fuerza la política del mercado libre. Hace cinco días, en cuanto a la política de integración entre Chile, Perú y Colombia, Correa dijo: 'Ellos tratan de hacer grandes mercados y no grandes sociedades, tratando de hacer consumidores y no ciudadanos. Esa es la perspectiva de la Alianza del Pacífico' (Correa, 2013).

Viendo ello, la única diferencia entre Alberto Acosta y la administración de Correa es la crítica que plantea Acosta en contra al extractivismo. Acosta se formó en economía ecológica y fue uno que impulsó los derechos de la naturaleza. Sin embargo, las iniciativas planteadas por Acosta para el Buen Vivir se necesitan finanzas de igual modo de aquellas iniciativas del gobierno. No ha logrado romper la ecuación entre desarrollo y medio ambiente. Por cada crítica que se plantea desde el Buen Vivir contra la explotación del medio ambiente, hay respuestas como aquellas de Rafael Correa, quien dijo en una entrevista: 'Las aguas residuales de Quito, por ejemplo, todavía se desechan en el Río Machángara, el cual ya es totalmente contaminado. Para cambiar esta situación necesitamos cientos de millones de dólares. Podemos obtener estos recursos a través de la minería' (Correa, 2012).

Buen Vivir y desarrollo estatal en territorio Shuar

Quiero examinar brevemente cómo se experimenta esta dinámica política en los territorios indígenas de los Shuar de Zamora-Chinchipec. En las comunidades donde he vivido, el alcance de los servicios estatales está extendiéndose notablemente. Las escuelas locales tienen recursos para la inscripción de jóvenes hasta una edad más avanzada, una situación que permite a más jóvenes la posibilidad de estudiar, y no sólo los hijos de las familias con medios de mandarlos a las ciudades para seguir estudiando. En cuanto a la salud, la gente ya puede recibir consultas y medicinas básicas gratis. Según los testimonios que he escuchado, esta es la razón principal por la cual muchas personas en zonas aisladas se van a las clínicas antes de visitar a un curandero indígena. Basta decir que no es el abandono lo que amenace a la cultura Shuar, sino el Buen Vivir del Estado, el desarrollo al estilo socio-demócrata. Mientras tanto, hay proyectos en trámite para la explotación de recursos naturales en muchas partes del territorio Shuar en Ecuador, y todos son justificados al nivel político en nombre del Buen Vivir y del desarrollo.

Como lo veo yo, lo injusto de todo esto es que a cambio de la explotación de recursos y la consecuente destrucción del entorno del pueblo Shuar, la gente está recibiendo un mayor acceso a instituciones estatales las cuales se basan en un conjunto de tecnologías de vida completamente ajeno a la cultura Shuar. Si es que aceptemos que muchos de los proyectos extractivos son inevitables, lo esencial que podemos proporcionar como antropólogos es la articulación de propuestas para la interculturalización de las instituciones estatales, tal que las recompensas que llegan desde los Estados socio-demócratas sean un aporte en vez de ser una ofensa cultural.

Desde el punto de partida de la cultura Shuar, la interculturalización de las instituciones es una propuesta mucho más radical que aquella concebida por otros actores. La socialización de los jóvenes en la cultura Shuar se basa en la generación de una cosmovisión animista a través del encuentro con visiones. Comúnmente desde una edad de 12 años, los jóvenes están llevados a caminar con sus padres a sitios únicos, como son las cascadas, chorreras y cerros. Durante el paseo, que puede durar algunos días, están trasladados afuera de su estado normal de conciencia mediante la ayuna, la distancia que andan en los bosques, y sobre todo por las fuertes plantas alucinógenas que suelen tomar. Dependiendo de la religión de la familia, las experiencias subsecuentes se explican como encuentros con espíritus de la naturaleza (llamados genéricamente como *arútam*), o con Dios mismo, o con el propio ser de uno mismo. Los efectos y la necesidad de tales prácticas se me han explicado como una forma de volverse fuerte, entender su propio camino, saber lo que le va a pasar a uno, y dejar de ser ocioso y débil. En décadas pasadas, según las etnografías, el encuentro con espíritus de la naturaleza – los

arútam – se consideraba como una protección contra enfermedades y maldades, hasta tal punto que una persona podía llegar a ser invulnerable a cualquier problema de salud.

En su resumen de la literatura etnográfica, James Boster explica el concepto de *arútam* así: ‘la adquisición de la visión – *arútam* – es lo que les da significado y orientación a la vida. Los individuos que han tenido éxito varias veces buscando *arútam* se reconocen fácilmente por su capacidad de hablar con fuerza, su auto-posesión y su confianza obvia en su propia fuerza y autoridad moral.’ En cambio, ‘las personas que no han podido lograr un nuevo *arútam* se quejan de su debilidad física y mental, su vulnerabilidad y su falta de dirección’ (Boster, 2003: 168-9).

Es fácil presumir la irrelevancia de tales prácticas en el mundo actual, o entre las nuevas generaciones, pero después de hacer varias entrevistas en comunidades Shuar, me parece que su relevancia sigue y se expresa en nuevas formas. Basta dar un ejemplo aquí: un joven de 24 años que me relató su curación de la ceguera con plantas alucinógenas. Su familia y él habían intentado todo tipo de curación, empleando sobre todo yerbas medicinales y tratamientos de la clínica. Por fin, el joven se sometió a varias noches de tomar ayahuasca—la cual se llama *natém* en el idioma Shuar—con un curandero. Fue así que logró liberarse de lo que me describió como una tela de araña que le cubría la mirada. Me dijo que después de esto, él vio varias visiones de su futuro, alguna de ellas siendo una visión de sí mismo manejando computadores. Hoy en día, el chico ya se ha graduado en cursos de informática, y me dijo que por ya haber visto las visiones, aprender a utilizar los computadores siempre le ha resultado fácil.¹⁹

Todo esto lo podemos conceptualizar como salud intercultural, medicina ancestral, o socialización, pero tal vez no hay una frase más acertada que tecnologías de vida. Son tecnologías que dejan sus huellas en todos ámbitos de la vida, extendiéndose el alcance más allá de educación, salud, arte, y conocimiento del medio ambiente. Por consiguiente, pensando en la interculturalidad, sería un error pensar que se pudiera hacer responsivas las instituciones estatales sólo por incorporar un yerbatero en la clínica, o por documentar la variedad de plantas en cuadernos de la escuela; por lo contrario, porque éstas son las instituciones mismas que forman tecnologías de vida en conflicto con las propias de los Shuar.

Con la extensión del alcance de las escuelas, por ejemplo, ¿cómo es posible que los jóvenes se vayan con regularidad buscando *arútam* en las cascadas cuando tienen que estar en la escuela cinco días a la semana? Además, ¿cómo van a concentrarse en las materias de la escuela cuando están viviendo en otro mundo, el cual no es experimentado por los profesores que vienen de otras partes para enseñarles las habilidades valoradas dentro de la sociedad globalizada?

Voy a contarles una historia para concretar este punto. Un joven me contó que cuando era en la secundaria, sus padres le habían dado alguna noche una infusión de una fuerte planta alucinógena para tomar antes de acostarse. Lo que ellos no sabían, porque no les interesaron mucho, fue que el joven ha tenido que irse a la escuela la mañana siguiente para un examen. El chico me dijo que durante el examen pensaba que todo andaba bien, pero el profesor le detuvo al final del examen. No sabía qué había hecho hasta que el prof. le explicó que había escrito todo el examen verticalmente en la página.²⁰

Se ve aquí un poco de la incompatibilidad de los dos mundos. El uno se dedica a la estandarización, lo que Paulo Freire llama ‘el modelo bancario’ de la educación, es decir la acumulación de la información (2005: 86). En el otro, la persona se dedica a percibir patrones, relaciones y esencias en el mundo natural, para así conocer al bosque y poder cazar animales o curar a las personas.

En suma, este análisis nos lleva en fin a reafirmar lo imprescindible de tener instituciones con la capacidad de expresar con autonomía la soberanía de los pueblos indígenas. Porque sino, el daño causado a la cultura y la integridad social de estas sociedades puede ser en ciertos sentidos incluso más grave bajo la

¹⁹ Entrevistado anónimo de Cantón Nangaritza, Zamora-Chinchipe, en agosto, 2013.

²⁰ Entrevistado anónimo de Cantón Nangaritza, Zamora-Chinchipe, en agosto, 2013.

administración de los gobiernos del Buen Vivir y el llamado socialismo del siglo XXI que bajo los gobiernos que las dejan en el abandono.

12 de noviembre, 2013

Referencias

Acosta, Alberto (2010), 'El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi', *Policy Paper 9*, FES-ILDIS, Quito.

Boster, James S. (2003), 'Arútam and Cultural Change', *Antropológica*, No. 99-100, 165–185.

Correa, Rafael (2013), 'Esa izquierda de todo o nada es la mejor cómplice de la derecha', *El Telégrafo*, 9 de noviembre, pág. 3.

Correa, Rafael (2012), 'Ecuador's Path', *New Left Review*, 77 (Oct-Nov), 88–110. Freire, Paulo (2005 [1970]), *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid.