

CAPÍTULO 2. PARA TEJER CONOCIMIENTOS



Edith Cacai, mujer indígena productora de hoja de cachaco.
Fuente: elaboración propia.

EL MERCADO TOTARCUNO

Ritmo: danza. **Autor:** Eusebio Rivera¹⁵

“Totarco es mi territorio Niple y Piedras una parte
Tamarindo, Dinde cuentan seguro pa’ completarle
sus montañas son riquezas sus colinas el valor
sus colinas territorio luz de cultura y folclor
el lunes saco la hoja al mercado totarcuno
y el miércoles otra vez porque como él no hay ninguno”

¹⁵ Canción inédita compuesta por un mayor de la comunidad indígena de Totarco Dinde al mercado totarcuno de la hoja del cachaco.

2.1 De lo indígena a lo campesino y vuelta a lo indígena

El proceso de colonización de los pijaos inició en el siglo XVI e implicó el despojo de las tierras, la esclavitud y el sincretismo de los indígenas que sobrevivieron a la guerra por parte de los colonos, extranjeros y jesuitas en los siglos XVI y XVII (Fajardo, 1986). Cabe resaltar que todo esto se hizo mediante masacres, desplazamientos violentos, aculturación de las comunidades aborígenes y el surgimiento de hacendados y terratenientes en el siglo XVIII. Estos implementaron el terraje y la proletarización rural, acentuando más los problemas rurales, especialmente la tenencia de las tierras, la identidad cultural de los indígenas, sin olvidar las secuelas de la violencia del siglo XIX (Friede, 1944).

Para Fajardo (1986), la violencia del proceso de colonización desde el siglo XV hasta el XX predeterminó los fenómenos de la configuración de la sociedad rural, las nuevas formas de trabajo y el conjunto de estrategias político-culturales. Estas fueron dirigidas al control de las tierras y al aprovechamiento de las fuentes de mano de obra disponibles para lograr un bienestar material y económico de la fuerza laboral de los indígenas en las diferentes actividades productivas.

Cabe recordar, por ejemplo, las realizadas por mineros, agricultores, pastores, cargadores de mercancías, bogas en los ríos, guías de las expediciones y esclavos. De acuerdo con Quijano (2014), esa colonialidad del control del trabajo y los medios de producción decidieron la geografía social del sistema de poder que forjó la sociedad colonial, las diferentes figuras de tenencia de la tierra y, posteriormente, la clase que controlaría el Estado.

El proceso de genocidio que ha vivido la comunidad indígena de los pijaos a lo largo de los últimos cinco siglos, derivado de la guerra, la violencia y la colonización, los ha puesto al borde de un exterminio físico, cultural y territorial. Para Feirerstein (2007), el genocidio es una práctica social modernizadora o una tecnología de poder que no solo se presenta con la destrucción de los actores que conforman los grupos sociales y cuyo objetivo va encaminado a la destrucción de la identidad del grupo social, logrando imponer la identidad del opresor.

Enraizado en la violencia para los pijaos, dicho genocidio se generó por haber sido uno de los grupos nativos más resistentes en la guerra. Antes de continuar, vale la pena insistir en lo expresado por Lucena (citado por Bernal (2008), quien rememora que “la pacificación de los pijaos desde el siglo XVI se consideró el último episodio de la conquista y el paso al proceso definitivo de colonización” (p. 78).

Este historiador retomado por Bernal (2008) también agrega que esta guerra que duró cerca de 60 años “fue una de las primeras veces que el Nuevo Reino Granadino tuvo conciencia de masa ante un peligro” (p. 12). De hecho, las acciones bélicas “magnificaron el problema para justificar el exterminio de los pijaos” (Bernal, 2008, p. 65), de modo que el 20 de junio de 1608 Juan de Borja, luego de haber exterminado a la nación de los pijaos, le pidió al rey de España que “declare por esclavos perpetuamente a los pijaos y a toda su descendencia, como se hace con los negros y moros” (Bernal, 2008, p. 95).

Como estrategia de la Corona española, en esta guerra por el poder y la tenencia de la tierra se adjudicaron en propiedad colectiva por parte de la Corona española a los indígenas figuras de tenencia de la tierra como la encomienda, el resguardo y las mitas. Estas figuras de tierras fueron un proceso de despojo formal, para enviar a los indígenas a las tierras más bajas y menos productivas. Mediante este ejercicio de dominio de poder de la Corona española, sin menoscabo del proceso de genocidio en el siglo XVI, en 1621 se entregaron en el sur del Tolima los primeros resguardos. Esto se llevó a cabo bajo las escrituras n.º 657 del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral (107.000 ha) y n.º 125, del resguardo de Natagaima y Coyaima (77.143 ha) (ICBF, 2010).

Sin embargo, un fenómeno ocurrió con las tierras resguardadas en el siglo XVII. De hecho, según Friede (1944), las tierras que fueron resguardadas por la Corona española empezaron a pasar a manos de los terratenientes. Mediante escrituras públicas se trataba de una ilegalidad absolutamente legal, adjudicando los títulos de posesión de las tierras a las haciendas para solidificar la jerarquía social colonial, la tributación de las comunidades indígenas, la distribución de las tierras en extensos dominios y el despojo gradual de las comunidades.

De esa forma, los terratenientes se apoderaron de las tierras que eran de los indígenas y articularon con los despojados sistemas disímiles de producción como el terraje y el arrendamiento. Estos consistían en la entrega de pequeñas parcelas de las mismas tierras que fueron despojadas a las familias para que construyeran sus casas y tuvieran cultivos de pancoger (no podían sembrar ningún cultivo permanente), a cambio de un impuesto o de una renta que se pagaba mediante trabajo gratuito. El terraje se convirtió en una nueva forma de esclavitud desde el siglo XVIII hasta el XX y, por ende, en una urdimbre para el levantamiento de las comunidades indígenas (Tovar, 1982).

El siglo XIX es también la centuria de la oficialización de un proceso de despojo de las tierras de los indígenas con diversas formas legislativas que fueron destruyendo los resguardos. Esto convirtió a los indígenas en mano de obra para las labores agrícolas como asalariados o arrendatarios. Con la independencia, los

resguardos pasaron por una situación muy confusa y, luego de una serie de leyes y políticas, la división y privatización de las tierras colectivas fue un hecho.

De esta manera, la tierra fue repartida en títulos de hijuelas a los indígenas, convertida en baldíos, usada para el fomento de vías, pago de la deuda externa o regalada a los terratenientes. Esto llevó a un proceso de desposesión severo que afectó a muchas comunidades indígenas de país. Sin embargo, se consolidó el minifundio, una de las formas masivas de tenencia de la tierra aún vigente en la propiedad rural (Machado, 2017).

La desintegración de los resguardos en el Tolima se presentó principalmente bajo la figura de minifundio. En primer lugar, por el desplazamiento de los indígenas de la montaña a las tierras más bajas y, en segundo lugar, porque las tierras de Coyaima no eran consideradas buenas para los colonos. No obstante, la expansión sangrienta de las haciendas durante los siglos XIX, XX y XXI, así como el requerimiento de tierras para ganadería y cultivos agroexportadores requirió la expansión de colonos a las tierras planas y calientes del sur. Ello generó el surgimiento de hacendados y el sistema de trabajo basado en arrendamientos, contratos y la imposición del terraje por parte de los indígenas pijaos (United Nations Development Programme, [UNDP], 2015).

A finales del siglo XIX los problemas rurales, los innumerables abusos en los contratos entre el terrajero y el patrón, el despojo de las tierras, la colonización y la imposición de nuevas culturas han afectado a los grupos indígenas. A estos se suman otros problemas que han constituido históricamente un enfrentamiento entre colonos y comunidades indígenas por la explotación de la tierra.

De hecho, con técnicas propias de explotación y extrañas a las zonas colonizadas los colonos han venido afectando los modos de vivir de los grupos indígenas de las zonas en conflicto. Esto se ha materializado, por ejemplo, con la ganadería extensiva, la deforestación, la limitación de las zonas de caza y la recolección de los grupos indígenas, reduciéndolos a estos últimos a las zonas de resguardos y reservas legalmente constituidas (Alexánder y Suárez, 2010).

Uno de los acontecimientos que marcó un punto central en la historia fue el renacimiento de la organización indígena que tuvo su marco más característico en el departamento del Cauca. Allí se desarrollaron elevados niveles de coordinación entre las diferentes comunidades y se enfrentaron las haciendas y los resguardos, cobrando incontables víctimas. Con la llegada de Quintín Lame al sur del Tolima a los municipios de Ortega, Natagaima y Coyaima, principalmente, se planteó toda una estrategia que, a diferencia del movimiento en el Cauca, se organizó con la idea de no luchar en una guerra, sino de recuperar los resguardos por la salida política.

Juntos, Quintín Lame y Sánchez lograron constituir un gobierno indígena al que denominaron «Consejo Supremo de Indios», cuya sede se encontraba en una población también creada por ellos. Con esto se hace referencia a San José de Indias o Llanogrande, en Ortega. Durante esta lucha se logró el reconocimiento del Resguardo de Ortega, Chaparral, pero los terratenientes nunca abandonaron sus haciendas en las tierras de resguardo y contaron con el apoyo de las autoridades departamentales y municipales (Benavides, 2019; Capera et al., 2016; Henderson, 1984; Vasco, 2008).

Teniendo en cuenta el marco referencial anterior, es posible que la mirada a la comunidad pijao se haya dado desde una óptica campesina dado el alto grado de colonización y sincretismo como resultado del largo proceso de genocidio que ha vivido. Sin embargo, es en lo propio, en lo ancestral, en lo comunal, que los pijaos han logrado permanecer en lo indígena. Esto les ha permitido resignificarse, hibridarse culturalmente, revitalizarse desde prácticas y saberes, así como luchar contra las violencias y políticas que desconocen a las comunidades y su memoria colectiva.

En Chávez y Zambrano (2006) puede verse la reindianización desde dos ángulos: 1) como proceso reverso deliberado de la desindianización y 2) como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas puede verse la reindianización desde dos ángulos: 1) como proceso reverso deliberado de la desindianización y 2) como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas. En Colombia, los primeros esfuerzos por revertir la desindianización se remiten a la década de los años setenta, cuando el movimiento indígena en las luchas por la recuperación de la tierra y la visibilización de las formas de vida obtuvo logros trascendentales (Vasco, 2008). En este marco se pueden interpretar los procesos del sur en la segunda línea de reindianización. Para Martínez (2009), la reindianización en las comunidades de los pijaos de Coyaima y Natagaima fue alentada por el éxito de la aprobación de medidas legislativas que ratificaban la propiedad colectiva de los resguardos.

Con ello algunos colectivos reafirmaron sus identidades indígenas. A este respecto, Martínez (2009) indica que

este es el caso de las comunidades de Natagaima y Coyaima en la región andina central y de los zenúes de la costa Caribe, cuyos antepasados habían intentado escapar de la discriminación mediante su inserción en dinámicas que les permitieran ser considerados como campesinos. De esta manera, contraviniendo la ruta que por vía del mestizaje buscaba el blanqueamiento, coyaimas, natagaimas y zenúes se reafirmaron como indígenas para recuperar sus derechos territoriales colectivos. (p. 224)

Martínez (2009) también referencia unos elementos en la reindianización que fueron fundamentales para el proceso de la vuelta a lo indígena en las comunidades de los pijaos.

En la década de los noventa la corriente de revalorización indígena que se articuló en la nueva Constitución estimuló el auge de los procesos de reindianización que llega hasta el presente. Estos procesos tienen en común con los que se dieron en los años setenta y ochenta que sus proponentes tampoco cuentan con los diacríticos claves para su reconocimiento. Sin embargo, las dinámicas de reindianización de este periodo incluyen una diversidad de agregados sociales heterogéneos ubicados a lo largo y ancho del país. Entre ellos se incluyen migrantes y colonos, así como habitantes urbanos que no vinculan sus demandas por reconocimiento a la recuperación de un territorio ancestral (rural), sino al acceso a políticas públicas diferenciales de amplio rango. Significativamente, estos nuevos procesos cuestionan la fijación de las categorías étnicas y le dan reverso a la direccionalidad del mestizaje: desde el lugar privilegiado del blanqueamiento hacia lo indígena. (p. 230)

Una de las razones que sustenta el ser indígena es el espíritu comunitario, contrastante con el espíritu productivo individualista del campesinado y las sociedades en la dirección capitalista. Por ello, en Fals-Borda (2015) se aprecia claramente que la cultura del campesino que habita en la cordillera de los Andes colombianos, aunque tiene una descendencia de comunidades que tenían espíritu comunal, en la actualidad refleja un individualismo básico con tendencia a la reserva y a la timidez.

Este razonamiento permite diferenciar claramente las relaciones sociales que se presentan en las comunidades campesinas e indígenas, además del reconocimiento estatal. Esto las diferencia, al darles territorios como los resguardos, autoridad dentro de ellos, recursos fiscales directos, autonomía para elegir a sus autoridades que son reconocidas, etc. Lo anterior es un factor importante de fortalecimiento identitario que no tiene el campesinado.

En el caso de Coyaima, las comunidades indígenas que allí viven son descendientes de los pijaos que habitaban el Valle del Magdalena y que en algunos estudios son categorizados como campesinos por la pérdida de elementos como el vestuario, la lengua y la colonización de algunas de sus prácticas (Ministerio del Interior-Consejo Regional Indígena del Tolima [Minterior-CRIT], 2014). Sin embargo, en ellos persisten relaciones sociales que denotan el sentir de lo comunal, el trabajo comunitario, la solidaridad y familiaridad.

En general, esto hace parte de la esencia del espíritu comunal indígena que valoriza la reindigenización de la comunidad pijao, los esfuerzos por permanecer en la tradición, la revitalización de prácticas y concepciones culturales. A lo anterior se suma la ontología política en la toma de decisiones para alinearse al mercado, así como las múltiples tensiones ambientales, culturales y sociales derivadas del proceso histórico de colonización.

2.1.1 Hibridación y revitalización de lo propio

Los *pinaos* o *pijaos*, como los llamaron los españoles, son comunidades que desde hace tiempo se han resistido a desaparecer, a pesar de los largos procesos de genocidio, colonización, transculturización, modernización, despojo de tierras, desplazamiento y violencia. Eran tribus pertenecientes a la gran familia lingüística karibe, se localizaban en el sur del Tolima, al norte del Huila y los departamentos de Quindío, Caldas, Risaralda y Valle del Cauca. Además, tenían como primera actividad la guerra y practicaban la agricultura en huertas donde sembraban frijol, piña, papayuela, cachaco, yuca, arracachas y maíz, del que hacían la chicha, la pesca y, en menor medida, la orfebrería de oro y del barro cocido (Bernal, 2008).

Poco se ha dicho sobre las modalidades culturales de los pijaos, aunque diferentes antropólogos, historiadores, escritores y etnógrafos han realizado investigaciones, excavaciones y hallazgos sobre dicha cultura. Para lograrlo se han apoyado en los documentos históricos, principalmente en los del cronista de Indias, el fray Pedro Simón. Este religioso acompañó a los españoles en las diferentes expediciones para apaciguar los indígenas en las regiones que ocupaban en las vertientes orientales y occidentales de la cordillera central o, como era llamada, de la «cordillera de los pijaos» (Lucena, 1963).

Dentro del panorama indígena de Colombia, los pijaos ocuparon una destacada posición por su valor en la guerra y resistencia frente al proceso de colonización. De hecho, en este se caracterizaron por luchar hasta casi extinguirse totalmente por mantener su libertad, lucha que se representa en guerreros como la cacica Gaitana y el cacique Calarcá¹⁶, quienes para las comunidades descendientes simbolizan fuerza, amor, valor y, sobre todo, valentía.

Por sus actos libertarios frente a los conquistadores, los cronistas están de acuerdo en reconocer a los pijaos como indígenas a quienes sus vecinos temieron y respetaron. Su espíritu guerrero resistió hasta el genocidio¹⁷ y casi exterminio de todo el pueblo pijao. Quienes no murieron durante estos procesos fueron reducidos a servidumbre y a un proceso de adoctrinamiento, perdiendo gran parte de su legado cultural. Ello se refleja en la pérdida de gran parte de la memoria histórica del pueblo pijao (Cisneros, 2018; Velásquez, 2018; Cubillos, 1946).

16 La cacica Gaitana es reconocida como madre protectora por su gran valor al liderar tropas indígenas en contra de los españoles, luego del asesinato de su hijo. Fue ejemplo de valor y heroísmo por sus triunfos como la muerte del capitán Añasco, gobernador de Timaná. La cacica Gaitana convenció diferentes comunidades como la de los yalcones de unirse en su lucha contra los españoles. Por su parte, el cacique Calarcá también se consideró como una figura de guerra y resistencia en la lucha contra los españoles.

17 El genocidio del pueblo pijao se prolongó desde 1538 hasta inicios del siglo XVII. De hecho, en 1611 los españoles ganaron la guerra a través de la muerte, la invasión, la persecución, el despojo de las tierras, el crecimiento de hacendados, colonos y terratenientes, la extensión de la ganadería y la construcción de parroquias.

En la actualidad, se reconocen como pijaos las comunidades que habitan el sur del Tolima en los municipios de Natagaima, Coyaima, Ortega, Chaparral y Ataco, organizadas en resguardos y cabildos (ICBF, 2010). Se trata de un pueblo que, a pesar de la transculturización y las profundas transformaciones en las prácticas, concepciones y representaciones de la identidad, basa su construcción social en el tejido comunitario. Para Fals-Borda (2015), este sentipensar con la tierra es el proceso mediante el cual se ponen a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento.

La fusión de dos formas de percibir e interpretar la realidad a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento y acción (Fals-Borda, 2015), el conocimiento de las plantas frías y calientes, las tecnologías tradicionales para la agricultura y la chicha, así como todo un largo proceso de revitalización de la cosmología y cosmogonía que involucra, entre otras cosas, el rescate de la lengua indígena, la tradición oral y la plataforma de valores ancestrales, ha generado como resultado la revitalización de las prácticas y concepciones culturales.

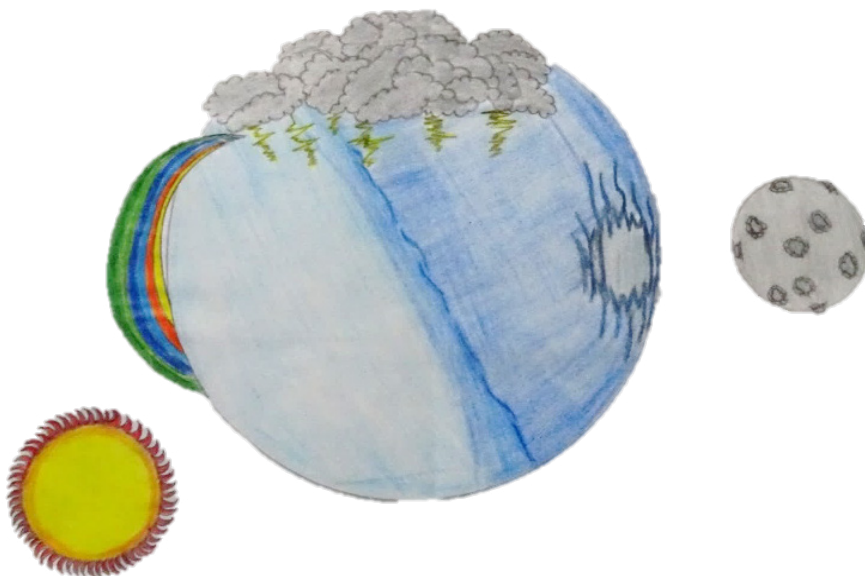
Esto permite lograr equilibrio y armonía de acuerdo con la *Ley de origen*, la cual se representa en la cosmología y cosmovisión del mundo de los pijaos. En esa emergencia de marcos interpretativos, se busca visibilizar la lucha por el territorio, lo propio, lo ancestral, la revitalización de prácticas y concepciones para lograr el equilibrio y la armonía, de acuerdo con la *Ley de origen* y las formas tradicionales de habitar en el territorio (Perdomo, 2019).

La cosmología y cosmovisión que se presentan a continuación han sido la reconstrucción que se ha llevado a cabo en la «*Manai ata pijao tul mohan, kapi mena*», que significa «Escuela de sabiduría ancestral del pueblo pijao»:

El mundo era una gran laguna donde la Luna (Taiba) contemplaba su gran esplendor y la tierra era muy fría, entonces se requería el calor para llegar al equilibrio y crearse la vida, y el Sol (Ta) evaporó la gran laguna. Así, el Sol (Ta) engendró a la Madre Tierra (Ima) y nacieron los primeros mohanés y mohanas del pueblo pijao. Ahí empezó a haber equilibrio y armonía; los mohanés encontraban alimento y la cura de todas las enfermedades con el uso de las plantas frías y calientes, mantenían contacto con los espíritus fríos (chiri) y calientes (chagua) y establecían una relación de equilibrio con la Madre Tierra. Ellos dieron muchos hijos, originando una gran descendencia que pobló todo el territorio de la Gran Laguna Seca, los cuales eran de piel trigueña, robustos y belicosos... los pijaos. (F. Lozano, comunicación personal, 7 de noviembre, 2019)

En la *Figura 4* se presenta el dibujo ganador del concurso de representación del equilibrio y origen del mundo pijao realizado en uno de los talleres en la Institución Educativa Totarco Dinde.

Figura 4. Equilibrio y origen del mundo pijao¹⁸.



Fuente: elaboración propia.

De esa misma manera, se construyó la cosmovisión de los pijaos sostenida por cinco capas.

En la capa más profunda donde el agua es salada se encuentran los espíritus de Locombo y Lulomoy, Guimbales. [...] La segunda capa es de agua dulce y está compuesta por los ríos, quebradas y lagunas donde residen los antepasados indígenas y sus tesoros, está el mohán, la mohana, el poira, la madremonte, el duende. En ella también se encuentran los espíritus fríos y enormes serpientes acuáticas y los peces. [...] La capa siguiente es la capa seca, lo que llamamos la tierra, que se formó por el fuerte viento que onduló y secó la superficie de la Gran Laguna, creando así las llanuras y las cordilleras.

La tierra está sostenida por tres vigas de oro que nacen en el cerro de Calarma y se bifurcan en el cerro de Amaca para dirigirse hacia el cerro de Pacandé en el municipio de Natagaima, el salto de Guaguarco en Coyaima y bajo los cerros de Abechucos en el municipio de Ortega. [...] En la cuarta capa está la lluvia, el arcoíris y la Luna (Taiba), quien influye en el crecimiento de ciertas plantas y en algunos aspectos de la vida cotidiana de los seres humanos [...] La última capa ubicada encima de la tierra seca, es la del universo, las estrellas, el Sol (Ta) y los espíritus calientes que proporcionan toda la energía, calor o fuerza vital a las demás capas que forman el mundo. (F. Lozano, comunicación personal, 7 de noviembre, 2019).

¹⁸ Dibujo realizado por Juan Carlos Santofimio, estudiante del grado 10° de la Institución Educativa Totarco Dinde, en uno de los talleres territoriales en agosto de 2018.

Por otro lado, está la hibridación cultural como resultado del proceso de colonización y la combinación de las tradiciones. Desde la óptica de Néstor García (1989), las comunidades indígenas tienen un carácter de fenómeno de heterogeneidad multitemporal y multicultural. Pese a que la hibridación viene de un concepto biológico, al extrapolarse a las sociedades permite recalar en la hibridación sociocultural.

No es una simple mezcla de estructuras o prácticas sociales discretas, puras, que existían en forma separada y, al combinarse, generan nuevas estructuras y nuevas prácticas. A veces esto ocurre de modo no planeado, o es el resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos o de intercambio económico o comunicacional. La hibridación surge del intento de reconvertir un patrimonio (una fábrica, una capacitación profesional, un conjunto de saberes y técnicas) para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado. (García, 1989, pp. 122-123)

En este escenario se establece el marco referencial, para entender cómo las comunidades de los totarcos se han insertado en el mercado a través de prácticas gastronómicas como la de envolver los tamales en hojas de cachaco. Este proceso hace parte del ejercicio de soberanía política de las comunidades y de alineación con modelos económicos, de modo que se evidencia en los resultados de este trabajo de investigación.

2.2 Una mirada crítica a la innovación en el ‘desarrollo rural’

Filosóficamente, la innovación implica conocimiento y emoción. El conocimiento como proceso involucra disposición con emoción y razón para la interacción social, para distinguir, comunicar y comprender dentro de un contexto cultural específico, idiosincrásico y localizado. Además, lo que el ser humano ve o percibe son traducciones del mundo o de una realidad en representaciones, ideas, conceptos y teorías. Lo anterior genera conocimientos como una construcción social, pues él ve, huele, degusta, oye, toca e interpreta, de acuerdo con el medio sociocultural en el que se encuentra inmerso (López, 2014).

De acuerdo con López (2014), la innovación es, de suyo y en su origen, un proceso y producto social. Emerge como acontecimiento colectivo de principio a fin, involucra y estimula el desarrollo de competencias comunales y se presenta como una novedad axiológica, socializada en el espacio y en el tiempo. Esto se proyecta a través del conocimiento, mediante complejos dispositivos, redes o sistemas (Ayestarán, 2011; Robayo, 2016).

Uno de los primeros autores en relacionar la innovación con la dinámica del funcionamiento del sistema económico capitalista y los sistemas tecnológicos fue Schumpeter (1883-1950). En su libro *Capitalism, socialism y democracy* (Schumpeter, 1942), este economista austriaco publicó que “la dinámica capitalista es un proceso de mutación industrial que revoluciona incesantemente la estructura económica desde adentro, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando elementos nuevos” (p. 72).

Del mismo modo, Schumpeter (1942) vio en la esencia de la innovación la «destrucción creativa», la cual se genera por medio de un proceso permanente de desequilibrio. En este se tiene en cuenta la necesidad de crear combinaciones de producción tecnológica y se asume como un elemento para la evolución y el desenvolvimiento de la economía (Córdoba et al., 2014; Yoguel et al., 2013).

Desde el punto de vista estratégico, el proceso de «destrucción creativa» constituye en sí el hecho esencial del capitalismo. Este es asumido por Schumpeter (1942) junto con el concepto «voluntad de poder» que Nietzsche (1986) desarrolla en *Así habló Zaratustra*. Para Zaratustra, la creatividad es una función de la voluntad de poder, representado en las figuras del noble que se mueve para crear por su voluntad, y en la del bueno y el justo que carecen de la capacidad de crear, por lo cual tienen un gran interés en mantener el orden existente (Reinert y Reinert, 2006).

De esta reflexión de orden metafísico Schumpeter (1942) encuentra pertinente en Zaratustra la tensión entre crear y destruir como una estrategia para mantener un desequilibrio en el mercado. Este se soluciona a partir de la emergencia de la innovación y las distintas formas de competencia (Barletta y Yoguel, 2009).

Por tales razones, la innovación y la «destrucción creativa» fueron un elemento fundamental en el paradigma del «desarrollo» a través de la «modernización» de los países que, retomando a Truman (1954), en el discurso fueron categorizados como «subdesarrollados» o económicamente menos avanzados. En este discurso para desenvolver la economía e introducir a los países del reciente tercer mundo en la lógica del sistema de valor capitalista se creó una serie de carencias y necesidades (Boisier, 2003; Carpio, 2015; Max-Neef, 1993).

Estas eran urgentes de solucionar y solo se solucionaban si se cumplían

los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. (Escobar, 1998, p. 21)

A través de las innovaciones, la «destrucción creativa» se convirtió en la actividad colonizadora de la praxis del desarrollo (García, 1992). Sin embargo, ¿qué representaba para los países subdesarrollados que la modernidad llegará a sus territorios? Bien es sabido que la modernidad se centra en la racionalidad del conocimiento científico y, según el sociólogo francés Jean Baudrillard (citado por Garrido, 2003), se opone a la tradición, es decir, a los otros conocimientos, a la diversidad geográfica y simbólica de las culturas tradicionales.

Por lo tanto, impone una homogeneidad irradiada a partir del eurocentrismo que connota globalmente toda una evolución histórica y un cambio de mentalidad. A este respecto merece evocarse que, en su obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marshall Berman (1988) deja en claro que ser moderno es precisamente *estar* en el cambio y aceptarlo. Por ello, el desarrollo es la modernidad misma en cualquier momento histórico (Berman, 1988).

En términos epistemológicos, tal postura consiste en la propia idea de revolución científica como un quiebre radical respecto de todos los conocimientos tradicionales. Así, estos se envían a una línea abismal invisible, derivando una monocultura del saber y del rigor científico (Santos, 2011). Por ende, el discurso del desarrollo representó la ruptura de lo tradicional, homogenizó y de nuevo colonizó los territorios gracias al proyecto de expansión de la epistemología del conocimiento científico. Las consecuencias fueron la separación de naturaleza y cultura, la dualidad sujeto-objeto, la transformación lineal del tiempo y el espacio, la marginación de los modos de ser, hacer y conocer de las comunidades campesinas, negras y raizales, y, finalmente, la negociación de la vida cotidiana (Escobar, 2004; Giddens et al., 1996).

Del mismo modo, aunque solo se hará mención a ello, el desarrollo también representó un cambio en las instituciones y en todo el aparato institucional, se transformó para alcanzar el crecimiento económico a través de reformas estructurales, planes, programas y políticas públicas (Hissong, 2000). Bien se ha mencionado anteriormente que una de las estrategias que con el tiempo se convirtió en herramienta hacia la extensión planetaria de los ideales modernistas fue la innovación tecnológica y la transferencia de tecnologías (Bretón et al., 1999). A partir de este postulado, valdría la pena preguntarse por qué la innovación tecnológica y su transferencia a las comunidades contribuyó a la ruptura de lo tradicional y se convirtió en una de las estrategias de la modernidad.

En este marco, interesa recapitular que uno de los objetivos del desarrollo era aumentar la industrialización y la productividad de las formas de producción en los países atrasados. Por eso, desde la racionalidad científica los desarrollistas promovieron la mecanización del progreso a través de la tecnificación de la

realidad y la instrumentalización de los sujetos. Más precisamente, se pretendió que las técnicas, prácticas y formas de hacer de las comunidades tradicionales se modernizaran de acuerdo con la lógica científica (Corredor, 1992; Marín y Morales, 2010).

Esta ruptura con el pasado tradicional en el contexto donde el progreso científico era visto como bienestar social permitió que las tecnologías dejaran de ser concebidas como procesos autónomos y lineales que respondían a lógicas internas locales. Desde esta perspectiva, pasaron a considerarse procesos unidireccionales e instrumentos para la creación de órdenes sociales y culturales (López, 1999).

Esto converge con el hecho filosófico de que el modernismo fue más allá de la tecnificación, por lo que se debe mencionar que, desde la sociología de la modernidad, la tecnología y su transferencia, portaron consigo fenómenos económicos, políticos y culturales (Morandé, 1984). En efecto, la estrategia de la transferencia de técnicas provocó también traspaso de signos, es decir, patrones culturales (García, 1992; Ramírez, 2013; Reyes, 2016).

Particularmente, en el caso del campo colombiano el desarrollo rural fue un vehículo de la modernización tecnológica que, como lo dice Morandé, también fue cultural y logró cambiar los dispositivos, los signos y la plataforma de valores en que convivían las comunidades rurales. La imposición de la lógica capitalista y de los sistemas modernos por encima de los tradicionales permeó no solamente las formas de existir, sino que trajo el acceso a créditos, uso de tecnologías, semillas mejoradas.

Esto se constituyó en la Revolución verde que trajo consigo varias consecuencias. Por ejemplo, fragmentación de la familia, proletarización del trabajo rural, insostenibilidad alimentaria y mercantilización de los modos de vida. Lo anterior conllevó a que las familias optaran por la vía del desarrollo económico rural para alcanzar el bienestar (Marín et al., 2016; Vergara, 2011).

Por lo anterior, Cristóbal Kay (2007) menciona que el acceso al capital, a la tecnología y a los mercados, así como a los sistemas de conocimiento e información, fueron importantes solamente para determinar el éxito de las empresas agrícolas. Dicha lógica capitalista se cuestionó al no responder por la sustentabilidad de la agricultura campesina, el alivio a la pobreza rural, la solución del conflicto agrario, la exclusión, la inequidad, la productividad, la desigualdad, la excesiva concentración de la tierra, la injusticia social y la dignificación de la vida rural.

Como se encuentra en Bejarano (1983) Machado (1999) y Fajardo (2002), esta dualidad entre agricultura comercial y campesina representó un direccionamiento de las políticas de Estado en infraestructura, tierras, capital y maquinaria para los empresarios agrícolas, invisibilizando y marginando a las economías campesinas, indígenas y afro. Así mismo, en las reflexiones de Salgado (2014) se identifica que los problemas rurales no se han solucionado en los marcos institucionales y políticos del desarrollo rural, ni siquiera en la vinculación del enfoque territorial. Ambos “responden a las expresiones de las nuevas dinámicas de la acumulación del capital caracterizadas por la promoción del despojo de comunidades enteras” (Salgado, 2014, p. 19).

Tomando como referencia lo expuesto, la transferencia tecnológica no solucionó los problemas reales de la ruralidad; por el contrario, aumentó la brecha entre pobreza y riqueza, las prácticas comunitarias y la exigencia de mayor productividad. Eso se refiere a que las técnicas y las tecnologías que se manejan y disponen en una comunidad, en su mayoría, son inherentes también a la configuración de sus territorios. En ellos se depositan signos, valores y formas de hacer de cada comunidad; no obstante, ¿pueden la técnica y la tecnología hacer parte de la configuración territorial de las comunidades campesinas?

Cabría añadir que en Heidegger (1997) la técnica se funda en dos dimensiones: como objeto a la mano (instrumento) y como imperativo o estructura de acción en el mundo. Así pues, la pregunta heideggeriana por la técnica distinguió entre la técnica como objeto (artefactos y sistemas técnicos que corresponden también a las necesidades y a los fines a los que sirven) y la esencia de la técnica, que no puede confundirse con nada técnico (Linares, 2003). Estas distinciones en Heidegger (1997) permiten comprender que la técnica es inherente al actuar humano y se relaciona con sus necesidades en el entorno en que se generan. Por tanto, no debe responderse desde la racionalidad universal ni mucho menos en la transferencia de las técnicas modernas que traen oculto consigo el imperativo de acumulación y explotación de la naturaleza.

Por otro lado, los estudios epistemológicos y filosóficos definen la tecnología como construcción social con componentes destinados a la resolución de problemas complejos, involucrando la técnica (artefactos, instrumentos), los saberes (conocimientos tradicionales y prácticos) y la estructura social (Tabares y Correa, 2014). De hecho, Marx (citado por Medina, 1993) emplazó la técnica y la tecnología como motores de la emancipación humana en su teoría del desarrollo histórico. Según esta teoría, el desarrollo de los medios de producción, determinado por las innovaciones técnicas, es el que configura los cambios en las estructuras sociopolíticas e ideológicas. Así, la resolución de problemas a partir

de las invenciones y de los instrumentos técnicos permitió la evolución de la tecnología como una extensión natural del hombre.

Sin embargo, se requiere de un abordaje teórico mucho más amplio para comprender la relación histórica de técnica y tecnología en la configuración de las estructuras sociopolíticas de la humanidad. Con este acercamiento tan solo se quiere posicionar que tanto la técnica como las tecnologías son construcciones y diseños que responden a las necesidades en la cotidianidad de las personas.

Por tanto, hacen parte de la configuración territorial de las comunidades, descartando en su esencia el proyecto de modernización que posicionaba, desde una racionalidad científica y eurocéntrica, la innovación tecnológica y la transferencia de tecnologías como soluciones propias solo de lo moderno. De esta manera se posiciona un nuevo marco teórico para un diálogo respetuoso entre el conocimiento científico y el conocimiento tradicional, con la intención de abordar las emergencias de las comunidades y avanzar hacia la sustentabilidad.

2.3 Lo social en la innovación social, otra mirada.

2.3.1 La innovación social

El debate sobre la innovación social es actual y relevante (Klein, 2017). La investigación que se realizó acerca de la innovación social cuenta con varios referentes bibliográficos que, en su mayoría, son referentes académicos que han aportado a esta discusión desde institutos o universidades. No obstante, no se encuentra un consenso en la definición de este término ni tampoco en sus líneas de acción. Rueede y Lurtz (2012) realizaron una asociación en siete categorías de los enfoques de la innovación social, de acuerdo con escenarios, autores y definiciones en las que es usado el concepto. Un resumen de este análisis se presenta en la *Tabla 2*.

Tabla 2. Categorización de la innovación social.

Categoría	Autores	Definición
Realizar cambios en el área de trabajo social.	Maelicke (1987)	Es un proceso que crea cambios significativos en las estructuras de acción existentes y las condiciones del trabajo social con las comunidades y sociedades.
Reorganizar los procesos de trabajo.	Holt (1971)	La innovación social es un concepto más amplio que la innovación organizativa. Incluye la gestión dinámica, la organización flexible, trabajar más inteligentemente, el desarrollo de habilidades y competencias, así como la creación de redes entre las organizaciones.
Impregnar las innovaciones tecnológicas con sentido cultural.	Cova y Svanfeldt (1993)	La innovación por la cual nuevos procesos tecnológicos se introducen en los sistemas sociales. Ejemplo de ello son los usos del celular y del computador en la cotidianidad.
Contribuir al desarrollo comunitario.	Moulaert et al. (2005)	Son los cambios sociales, económicos y culturales generados dentro del empoderamiento de las personas y sociedades.
Cambiar las prácticas y estructuras sociales.	Simms (2006)	Es una combinación o nueva configuración de prácticas sociales generadas en contextos con el objetivo de satisfacer mejor o responder a las necesidades y problemas. Ello es posible sobre la base de las prácticas establecidas.
Hacer algo bueno en/ por la sociedad.	Mulgan et al. (2007) Dawson y Daniel (2010)	Son soluciones a problemas sociales que permiten transitar hacia futuros más sustentables, eficientes y eficaces, generando valor en el conjunto de la sociedad.
Innovar a través de la conectividad.	Shih (2009) Azua (2010)	Promover cambios significativos y de generación de valor y gestión del conocimiento a través del uso de las redes.
La innovación social en un marco local.	Van Dyck y Van den Broeck (2013)	Es la innovación social que emerge en los territorios de una manera local y desde los actores sociales.
La innovación desde las realidades sociales.	Bouchard (2013)	Son los actores quienes se encaminan en nuevas orientaciones culturales, a fin de mejorar la calidad y las condiciones de vida de la colectividad.

Fuente: adaptado de Rueede y Lurtz (2012).

De esta manera, como se observa, el concepto de la innovación puede resultar ambiguo o impreciso debido a las múltiples interpretaciones y contextualizaciones a las que se ha sometido. En efecto, se utiliza tanto en

intervenciones institucionales (que van de arriba hacia abajo) como en acciones propias de movimientos y organizaciones sociales (que van de abajo hacia arriba) (Jessop et al., 2012).

Merece tenerse en cuenta que muchas de las investigaciones que se han desarrollado sobre las innovaciones sociales han sido generadas de abajo hacia arriba. Además, han contribuido ampliamente a la comprensión de fenómenos sociales que ocurren en las sociedades marginadas, olvidadas y menos favorecidas por las intervenciones del desarrollo económico y neoliberal. A continuación se amplían los autores y las definiciones de las teorías sobre la innovación asociada a procesos comunitarios.

Cloutier (2003) propone que la innovación social puede ser vista como una organización social de solidaridad destinada a que las personas tengan poder de decisión sobre el curso de sus propias vidas y proyectos sociales. En este sentido, se trata de que adquieran autonomía para reorganizar su existencia. Este autor agrupa las definiciones de innovación social en tres niveles: i) individual, ii) social o territorial y iii) empresarial. Además, considera que el concepto de innovación está representado por cuatro dimensiones: i) naturaleza, ii) objetivos que persigue, iii) proceso de creación y iv) resultados.

Mulgan (2012) define la innovación social como aquellas innovaciones que son sociales tanto en sus fines como en sus medios. Dicho en otras palabras, son ideas (productos, procesos y servicios) que satisfacen necesidades de las sociedades para mejorar sus capacidades y la calidad de vida de los individuos. Por su parte, las innovaciones sociales se reconocen no solo por el carácter innovador de las soluciones a los problemas sociales, sino también por los resultados y objetivos que persigue el cambio; por extensión, por las contribuciones para que se genere un cambio social real.

Por su parte, el Centro de Investigación en Innovación Social de la Universidad de Quebec (CRISES) define los procesos de innovación social como

una intervención iniciada por actores sociales para responder a una aspiración o satisfacer una necesidad, para ofrecer una solución o crear una oportunidad de acción para modificar las relaciones sociales, transformar el marco de acción o proponer nuevas orientaciones culturales a fin de mejorar la calidad y las condiciones de vida de la colectividad. (Bouchard, 2013, p. 45)

Otra definición importante la realiza Klein (2017), quien se refiere a la innovación social como la capacidad de iniciativa de la sociedad civil para responder a sus necesidades. Esta se construye a través de interrelaciones sociales y de acciones colectivas, teniendo como elementos centrales el dinamismo y la

creatividad. En este tipo de sociedades las empresas, las instancias públicas y semipúblicas, las instituciones de alto conocimiento y las organizaciones sociales convergen en ecosistemas que generan innovaciones tecnológicas combinadas con innovaciones sociales. Ello contribuye tanto al mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos como al impulso de la actividad económica.

2.3.2 Los agentes de la innovación social

De acuerdo con la ontología relacional¹⁹, se hace una distinción cuidadosa entre los fenómenos de la innovación social en sí misma y los actores, organizaciones y otros agentes que crean y promueven una innovación social. La distinción se aclara si se tiene en cuenta que la innovación social es un cambio en las relaciones sociales que implica nuevas formas de hacer, organizar, enmarcar o conocer en un espacio determinado. De esta forma, aquellas relaciones se vuelven socialmente innovadoras en la medida en que contribuyen a cambios entre los agentes o grupos de personas que se consideran innovadores sociales o actores sociales de la innovación (Avelino et al., 2019).

2.3.3 Lo innovador y lo social en la innovación social

El ámbito social en las innovaciones responde a una nueva combinación o configuración de prácticas sociales en determinadas áreas de acción o contextos sociales. Allí, determinados tipos de actores o constelaciones de actores buscan la forma más satisfactoria de responder a las necesidades y a los problemas de una comunidad específica. Por lo tanto, una innovación social es socialmente aceptada y difundida ampliamente en la sociedad de modo natural, para que no se convierta solo en alternativa de solución; por el contrario, la idea es asumirla como un atributo transversal de las acciones colectivas (Domanski et al., 2016).

Algunas corrientes tratan la innovación social como una simple herramienta útil para solventar los problemas urgentes de nuestras sociedades, llevando el concepto a una visión utilitarista y al servicio de las lógicas neoliberales. En sentido diferente, otras corrientes han creado un marco analítico sobre la innovación social desde una perspectiva societaria, brindando en estas teorías un horizonte que contribuye para la comprensión de las innovaciones sociales comunitarias, territoriales y locales. Estas se han desarrollado como respuesta a crecientes desigualdades y procesos de exclusión social (Moulaert et al., 2013).

¹⁹ La ontología relacional es la forma en que las personas son seres sociales que actúan e interactúan en un contexto histórico-social concreto. Este las influye y a él contribuyen a través de su actividad tendiente a reproducir, cambiar, transformar (De Munter, 2016).

La innovación es ante todo un proceso social cuando las personas son su eje central, pues son estas quienes poseen la capacidad de crear e inventar nuevas formas de afrontar distintas situaciones. Por lo tanto, estas competencias también pueden ser utilizadas para buscar nuevas formas de solucionar problemas sociales que hoy afectan a la mayor parte de la población mundial. La percepción social de la innovación lleva a comprender que esta va más allá de introducir un nuevo producto en el mercado, de aplicar un nuevo proceso o de mejorar la gestión de una empresa o su participación en el mercado mediante nuevas técnicas. En suma, es todo el proceso que se genera para llegar a ella (Rodríguez y Alvarado, 2008).

El carácter innovador de las experiencias de innovación social se aleja de las versiones típicas de la innovación. Para Morales (2014), lo innovador de este tipo de innovación no se mide de una forma tan estricta como con las innovaciones tecnológicas. Así, este factor en las experiencias sociales depende de pequeñas adaptaciones a soluciones que no se hayan aplicado en contextos determinados. Debe evocarse que todas las innovaciones tienen relación con la sociedad porque son las personas quienes las crean, son las mismas personas quienes las aceptan y, por lo tanto, permiten que intervengan en sus estilos de vida.

Lo social de estas innovaciones es determinado en otro sentido. En primer lugar, porque lo social en estas experiencias implica una consideración que va más allá del mercado o de la obtención de lucro. En este caso, lo social se centra en condiciones sociales, movilizaciones, luchas y resistencias de los grupos que han sido invisibilizados y que han diseñado en la innovación social soluciones para mejorar sus condiciones de vida (Hernández-Ascanio et al., 2016).

En segundo lugar, el proceso de una innovación social debe ser participativo, inclusivo y no tener efectos negativos sobre otros grupos sociales o sobre el medioambiente. Así mismo, el valor que se genere en este proceso no debe ser acumulado por unos pocos, sino que debe ser extensivo a la sociedad. Con todo y esto, es a partir de este concepto que la innovación social se distancia de la idea de innovación desde la óptica de la teoría reciente del desarrollo, la cual busca es acrecentar el crecimiento y las ganancias (Castillo, 2014).

2.3.4 La innovación social desde una mirada sistemática

En un análisis a las teorías de Bouchard (2013), Etchezarreta et al. (2015) desgranar la definición de innovación social identificando tres elementos claves a la hora de categorizar un proceso de cambio socialmente innovador. Estos son el punto de partida (una iniciativa nacida desde los actores sociales), un método (diseño de la solución innovadora) y el fin o resultado de la innovación (mejorar las condiciones de vida de la colectividad). Este análisis permite interpretar la

innovación social con una mirada sistemática en la que se involucran dimensiones multidisciplinares de los territorios, las organizaciones o las comunidades donde se gesta la innovación.

Klein (2017) afirma que la innovación es con certeza tecnológica y social, de modo que se expresa en las esferas económicas, políticas y con un fuerte significado cultural. En esa dirección, el autor pone de relieve dimensiones sociales, técnicas, económicas, políticas y culturales de las organizaciones y de los actores sociales involucrados. La pretensión es instituir soluciones innovadoras y mejorar las condiciones de vida de la colectividad, creando así un marco de aproximación sistemático al concepto de innovación social. Esto se representa en la *Figura 5*.

En este marco, en Van Dyck y Van den Broeck (2013) la innovación se aborda como un proceso que no puede ser separado de su contexto y que moviliza el concepto de territorio. Esto permite comprender y explicar que mejoran la capacidad de acción de los grupos sociales, teniendo en cuenta que en la ontología espacial el resultado difiere de un lugar a otro. De esa manera, el marco local emerge como la escala apropiada para el surgimiento de la innovación social. Esto se debe a que las experiencias sociales son específicas, pues dependen de las dinámicas institucionales y organizacionales de los diferentes territorios, los cuales presentan especificidades sociales que hacen de ellos colectividades únicas.

Figura 5. La innovación social desde una perspectiva de sistemas



Fuente: elaboración propia, con base en Bouchard (2013) y Klein (2017).

Con esto se quiere decir que una interpretación de la innovación social debe incluir en sus categorías de análisis varios aspectos. Entre ellos se destacan las condiciones ambientales, las dimensiones y los resultados del proceso en cuanto a las transformaciones que puedan derivarse en los territorios.

2.3.5 Lo territorial en la innovación social

El territorio como concepto epistemológico y ontológico explica y describe el desenvolvimiento espacial y geográfico de las relaciones sociales en una plataforma de valores culturales, sociales, políticos y económicos sobre determinado lugar (Llanos, 2010). Además, el concepto de territorio ha tenido diferentes representaciones y dimensiones a lo largo de la historia, conllevando a una extensa bibliografía sobre los estudios territoriales. En ellos se evidencia la pluridiversidad de territorios existentes y, a su vez, la necesidad de un enfoque territorial para valorizar la autonomía, la creatividad, el conocimiento popular y las relaciones entre naturaleza y sociedad de los diferentes territorios (Ulate, 2012; Bustos y Molina, 2012).

En las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado geógrafos franceses y suizos como Raffestin, Di Meo, Scheibling y Hoerner definieron el territorio como un espacio apropiado que se caracteriza por sus aspectos biogeográficos. En este un grupo social asegura su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales. Estos conceptos reducían el territorio a un objeto estático de intervención y transformación por parte del ser humano. Por su parte, en sus trabajos pensadores latinoamericanos como Mancano, Ceceña, Sosa, Saquet y otros académicos presentaron el territorio como un espacio construido y definido por cada cultura y la relación con la naturaleza, los sistemas técnicos, las temporalidades y los proyectos de vida, concluyendo que existen tantos territorios como culturas (Saquet, 2015).

De igual modo, el territorio debe interpretarse en sus dimensiones sociales, paisajísticas, naturales, culturales, productivas, económicas y culturales, así como también debe considerar los elementos humanos, no humanos y divinos. Para ilustrar lo anterior, el pueblo Kichua de Pastaza en la Amazonía del Ecuador asume que el territorio va más allá de una construcción social, es una relación de vida entre lo humano, lo no humano y lo divino, donde lo natural no es “objeto” sino vida.

Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos (...) nuestro territorio, con sus selvas, sus montañas, sus ríos, sus lagunas y humedales, con sus lugares sagrados donde viven los supai (dioses protectores), con sus tierras negras, rojas y arenosas y sus arcillas, es un ente vivo que nos da vida, nos provee agua y aire, nos cuida, nos

da alimentos y salud, nos da conocimientos y energía, nos da generaciones y una historia, un presente y un futuro, nos da identidad y cultura, nos da autonomía y libertad. Entonces, junto con el territorio está la vida y junto a la vida está la dignidad, junto al territorio está nuestra autodeterminación como pueblos. (Viteri, 2004, p. 30)

Desde la visión de los pueblos indígenas, el territorio constituye el espacio natural de vida, es concebido como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas. Para los pueblos, este espacio natural de vida es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad, tradiciones y derechos. En este lugar esencial se desarrolla la vida de los pueblos como tal, los habitantes se reproducen de manera permanente como sociedades diferenciadas en lo social, lo económico, lo político y lo cultural de generación en generación.

Por tanto, la visión de territorio está íntimamente ligada al ejercicio de los derechos colectivos y a la autodeterminación como pueblos. De las formas de entender el territorio se han construido visiones de vida como el “bien vivir”, “la tierra sin mal”, visión de vida e identidad de pueblo ligada profundamente a la visión de territorio. Por tanto, ello involucra sus ecosistemas, la biodiversidad y todos los conocimientos ligados a la pervivencia autónoma de los pueblos indígenas (Viteri, 2004).

En los pueblos indígenas el territorio es muy importante porque en él se representan todas las relaciones, conexiones, espiritualidades y modos de vida. Es una manera de conectarse con la tierra, sus objetos vivos, la historia y su cultura. Estas comunidades conservan en su esencia una de las formas con que se puede resistir frente a los problemas generados por el crecimiento desproporcionado y el uso inadecuado de ecosistemas y bienes comunes.

Para la innovación social, el territorio es el espacio donde convergen las realidades sociales y es fundamental para que ocurran los fenómenos de transformación social. De los estudios realizados en Quebec se obtienen marcos referenciales que permiten expresar que los recursos identificados en diferentes modelos de innovación social desde lo territorial abarcan todas sus dimensiones tradicionales, sociales y productivas, hasta una amplia gama de actores. Todo ello deriva en mejores calidades de vida de los actores territoriales involucrados (Van Dyck y Van den Broeck, 2013).

2.3.6 El diseño y la innovación social

Una herramienta para la innovación social es el diseño, pues este se ha convertido en una estrategia para la horizontalidad y resignificación de los modos de ser, hacer y conocer de las sociedades y comunidades. Por ello, en Escobar (2016) se entrelaza un *pluriverso*²⁰ de posibilidades de acuerdo con el marco de las potencialidades del diseño. Este autor plantea que el diseño autónomo y el diseño para las transiciones son espacios de desafío para reorientar el desarrollo, utilizando la creatividad de todos los actores para transiciones hacia futuros más sustentables. En igual sentido, esto permite hacer frente a problemas como la calidad física, social y cultural de los lugares, así como la calidad física, social y cultural del planeta como un todo.

Manzini (2015) también expone que en los fenómenos de diseño y cocreación, donde diferentes individuos y comunidades interactúan, se presenta un proceso de aprendizaje social de innovación. Este se logra al crear puentes, generar nuevas soluciones, tecnologías y productos/servicios. Así mismo, de este autor se obtiene uno de los principios activos de la innovación social: la construcción de soluciones donde todos hacen presencia para apuntar a la calidad de lugares, procesos, productos y servicios en que habitan.

El diseño también contempla la innovación social desde la perspectiva heideggeriana, porque no solo diseña un artefacto técnico, tecnológico, un proceso, servicio o actividad, sino una práctica social del mismo. Es decir que se asume que la innovación ya no se centra en los procesos sino en los actores que se benefician o se ven perjudicados por este cambio (Heidegger, 1997). En esa dirección es que funciona lo social de la innovación, pues las soluciones son originadas por necesidades sociales (Córdoba et al., 2014).

2.4 Buen vivir: una transición en las comunidades del sur del Tolima

La cultura y sus diferentes transformaciones a lo largo de la historia sufrieron en el proceso de la colonización uno de los más grandes impactos. Luego, en el marco de la modernización acobijada en el pensamiento occidental y la racionalidad científica eurocentrista, las comunidades fueron forzadas a asociarse bajo un modelo de desarrollo rural. Este busca la acumulación económica, la revalorización del capital y la modernización tecnológica de los sistemas productivos. En esa mirada, lo rural no puede pensarse exclusivamente como un sistema tecnológico y económico-político, sino como una compleja relación de significaciones culturales que le dan sustento a esas mismas configuraciones estructurales que lo hacen posible (Salgado, 2014).

²⁰ Hablar del *pluriverso* significa revelar un espacio de pensamiento y de práctica en el que el dominio de una modernidad única haya quedado suspendido a nivel epistémico y ontológico, donde esta modernidad haya sido provincializada. Esto denota que sea desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica, de modo que incluye el análisis de proyectos descoloniales y pluriversales (Escobar, 2012).

Retomando los planteamientos de Escobar (2014), desde el pensamiento del Sur se fundamenta en el ser, hacer y conocer de los valores, saberes, conocimientos y prácticas de las comunidades ancestrales y tradicionales. Esta configuración conceptual tiene una extraordinaria importancia y un significado especial en la comprensión de las comunidades rurales. La razón de ello es que se devela que la modernidad no incluye ni abarca la totalidad del vivir humano, sino que hay un afuera, existe una exterioridad,

un más allá de la modernidad, porque existen formas de relacionarse al mundo, formas de sentir, hacer y pensar, formas de estar y habitar el mundo que provienen de otras geogenealogías, no occidentales y no modernas. (Escobar, 2014, p. 13)

Esta operación epistémica decolonial permite proponer formas, conocimientos, modos, pensares, sentires y otros vivires diversos, no eurocentrados, pero igualmente válidos. Esto sucede aunque la modernidad no los reconozca como tales y los ubique en un tiempo “pasado”, o en una condición “atrasada” o “subdesarrollada”.

El buen vivir se ha configurado como una alternativa para interpretar las formas de vida de las comunidades y sociedades, lo que permite ir más allá de los valores fundamentales del sistema económico. Sobre este particular asunto, Gudynas (2011) acuña que el término buen vivir cuestiona duramente el énfasis convencional de entender las formas de vida únicamente como un asunto de ingresos económicos o posesión material, o que solo se puede resolver en el mercado. Así, el buen vivir pone el acento en la calidad de vida, pero no la reduce al consumo o a la propiedad.

El buen vivir acude a los modos de vida de las comunidades, expresa las construcciones sociales que tienen en marcha en el momento actual y que se reflejan en sus formas de vivir. En estas interactúan, se mezclan e hibridizan saberes y sensibilidades, compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la naturaleza (Concheiro y Nuñez, 2014) . Ahora bien, en Salgado (2014) el buen vivir cuestiona los fundamentos del desarrollo convencional y lo niega como estrategia política. Una de las razones que justifican lo anterior encuentra esencia en el impacto cultural que genera el desarrollo convencional y sus posibles efectos en el cambio climático.

Para el autor, esta perspectiva gana incidencia en las lecturas de las organizaciones indígenas porque de allí devienen formas muy específicas de constitución de identidades ancestrales, subjetividades y marcos de relaciones. El autor también cuestiona que el buen vivir sea una propuesta de lucha que enfrenta la colonialidad del poder, de modo que demanda un discurso contrahegemónico

para resaltar. Recordando a Ibáñez (2013), lo anterior implica una filosofía de la vida hacia “el decrecimiento, la armonía con la vida y una redistribución de los bienes comunes del planeta para garantizar la continuidad de la vida en el planeta” (p. 71).

Esta perspectiva acogida por los pueblos originarios de Ecuador y Bolivia ha sido muy criticada en sus dimensiones política, democrática y romántica. Así mismo, ha generado una mirada que construye en el lenguaje aspectos fundamentales del buen vivir o la manera de entender y construir una plataforma de valores tradicionales, ancestrales y sociales. Esta se encuentra basada en el principio de complementariedad, lo que les garantiza a las comunidades la unidad a partir de la diferencia y singularidad. Ello hace que esta visión y sus enunciados terminen interpelando las formas occidentales desde los pueblos latinoamericanos, como otra forma de organizar la vida.

Sumado a lo anterior, los planteamientos de Mejía (2015) en torno al buen vivir se sintetizan en cuatro ideas:

- La naturaleza entendida como un sujeto, por lo tanto, como un ser vivo.
- La relación humano-naturaleza es una unidad que forma parte de la sociabilidad entre seres vivos.
- Las construcciones del saber y los conocimientos son una manifestación de todas las culturas y, en este caso, integran ética, espiritualidad y producción en una mirada integradora.
- Un sentido profundo de lo estético, dada la capacidad de construir en armonía con la naturaleza y los otros humanos.

Como se ha dicho, para entender lo que implica el buen vivir este no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”. De parecido modo, hay que empezar por identificar los elementos que los pueblos consideran hacen parte de su buen vivir, tarea que deberán liderar las propias comunidades indígenas. Sobre esto, Álbo (2011) argumenta que para identificar las formas de vida y el buen vivir de las comunidades la mejor vía son las reflexiones que ellos generan al interior de cada pueblo y cultura.

Esto se explica en razón a que en ellos se explicitan los valores más queridos por los pueblos que viven y, a partir de aquellos, se podrían explicitar algunas relaciones deseables de convivencia, elementos de tipo cultural, género y categorías que muestren la calidad de las relaciones, la reciprocidad, la equidad, la solidaridad, la convivencia, etc. No estará por demás traer a colación las siguientes propuestas para ilustrar lo anterior.

- El *sumak kawsay* o buen vivir es una palabra quechua referida a la cosmovisión ancestral de la vida. Desde finales del siglo XX es también un paradigma epistémico y una propuesta política, cultural y social desarrollada principalmente en Ecuador y Bolivia. Descansa sobre un conjunto de principios tales como equilibrio, armonía, serenidad, convivencia, solidaridad, reciprocidad, alteridad, verdad, honestidad, constancia, visión del colectivo, sentido de unidad y participación.
- En el reino Bután, lejos del mundo occidental, en la cordillera del Himalaya, se reconoce un lugar único en el que el gobierno decidió medir su nivel de vida con un Índice Nacional de Felicidad, en vez de utilizar un indicador clásico como el Producto Bruto Interno (PBI). Esto se hace mediante principios de la felicidad nacional generalizada. Este reino basa su buen vivir en nueve dimensiones: bienestar, uso del tiempo, vitalidad comunitaria, cultura, salud, educación, diversidad, nivel de vida y buen gobierno.

Las búsquedas de alternativas en la dirección al buen vivir están haciendo reverdecer alianzas, redes y otras formas de agrupación de esfuerzos reflexivos, de cara a la renovación del humanismo y ambientalismo. Lo anterior sucede sobre todo en prácticas que convergen con búsquedas innovadoras contra la privatización del sostenimiento de la vida y la naturaleza, teniendo en cuenta que, en la realidad de las comunidades, las prácticas y los valores se han hibridado. Esto no se ha gestado manera cerrada, sino en articulación con intercambios económicos, mercados locales y regionales que, contrario a lo que normalmente se piensa, no han provocado la descomposición de sus estructuras, prácticas y valores propios (Farah y Vasapollo, 2011).

Estas búsquedas están permitiendo la revalorización y el redimensionamiento de esas estructuras, prácticas y valores comunales, dando lugar a numerosos e importantes esfuerzos de construcción de novedosos marcos reflexivos. En ese sentido, los estudios rurales que se direccionan hacia comunidades indígenas no deben olvidar estas búsquedas y se deben posicionar en el buen vivir y las formas de vida de las comunidades por encima de la simplicidad económica.

Es por esto que el buen vivir es un marco referencial para interpretar los resultados de la innovación social en la región de los totarcos, a través de unos descriptores que para la comunidad representan vivir bien.