

El buen vivir, proyecto colectivo axiológico. Analogía con los principios de epistemología axiológica de Marià Corbí

Juan Diego Ortiz Acosta

A manera de introducción

En las siguientes páginas se exponen y revisan de manera sucinta tres grandes temas que tienen relación con la epistemología axiológica que pretende la construcción de nuevos saberes y prácticas para hacer frente a la crisis profunda de la sociedad contemporánea. Los tres temas en cuestión, son: las epistemologías del sur que plantea Boaventura de Sousa, la categoría del *Buen vivir* proveniente de culturas indígenas latinoamericanas y los principios de epistemología axiológica de Marià Corbí. A partir de ello se hace un análisis relacional donde se entretujan las diversas posturas en la perspectiva de valorar la importancia de los ejercicios reflexivos contextuales que contribuyan al campo axiológico en estos tiempos de enormes contradicciones.

Las epistemologías del sur

El referente teórico de este trabajo en relación a las llamadas epistemologías del sur es Boaventura de Sousa Santos, sociólogo contemporáneo que estudia las sociedades latinoamericanas desde un enfoque alternativo a las ciencias sociales tradicionales. Sin embargo, este autor no es el único que ha desarrollado éste campo de estudio, por el contrario, son múltiples los intelectuales, políticos, activistas e incluso teólogos que han contribuido al

enriquecimiento de esta posición sobre el conocimiento desde la periferia del propio sistema capitalista.

De Sousa Santos (2011) explica las epistemologías del sur diciendo que éstas “son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado”.

De esta primera explicación podemos derivar que nuestro autor entiende que el conocimiento no sólo puede provenir de la racionalidad industrial, o de la racionalidad científica dominante y sus respectivas cosmovisiones, sino que también hay conocimientos científicos y no científicos que tienen otra racionalidad y que pueden proceder de otros grupos y clases sociales, particularmente de aquellas que históricamente han sido sometidas por los sistemas universales de dominación.

Se trata de rescatar los criterios de validez de esos otros conocimientos que han sido producidos por las muy variadas culturas del mundo a través de la historia, pero que fueron subsumidos por la racionalidad moderna. Es afirmar que no puede haber un solo conocimiento (científico-tecnológico), sino que hay muchos saberes que pueden ser científicos o no y que representan cosmovisiones diferentes sobre el devenir de las sociedades, la naturaleza, el mundo y la vida.

Estas epistemologías del sur, según De Sousa, representan el rescate de la memoria histórica y el presente de todas aquellas culturas que generaron conocimientos y axiologías. En este sentido, se trata de una crítica a la imposición, pero también una revaloración de los saberes y conocimientos contemporáneos que se siguen generando desde el propio contexto de las culturas o grupos humanos (epistemologías del sur, como “un conjunto de epistemologías, no una sola, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial”).

Aquí cabe apuntalar la argumentación de esta postura con algunos ejemplos de saberes, valores, cosmovisiones y prácticas de esas epistemologías del sur que representan una mirada distinta con respecto a las sociedades industriales, lo que permite un mayor entendimiento de este asunto por demás complejo. De Sousa Santos refiere algunos casos y conceptos para comprender esos otros saberes, tales como la propiedad privada de la tierra, la relación con la naturaleza y su explotación, el valor de cambio, el individualismo, la interlocución con el otro. Estas categorías tienen desde luego diversos significados según el contexto desde donde se les quiera analizar. Se pueden inferir interpretaciones a partir de la racionalidad capitalista, pero también desde otras racionalidades, lo que genera resultados distintos.

Dice De Sousa que “no es lo mismo vivir en Europa o en Norteamérica que vivir en la India o en Bangladesh, son realidades totalmente distintas, con diferentes perspectivas, además, también existen diferencias entre las posiciones políticas de los individuos, porque algunos pueden estar más cerca de las clases y grupos dominantes y otros, por el contrario, de los grupos y clases de los oprimidos. Y en el análisis de la situación, desde un punto de vista sociopolítico, la diferencia es total. Por esta razón, los diagnósticos dependen mucho de la posición política que uno tenga y también de la región del mundo en la que uno viva”, refiere nuestro autor.

Lo anterior causa que se tengan diversos enfoques en los contenidos que uno pueda tener sobre las categorías antes indicadas, o incluso, podemos hablar de dos o más conocimientos y prácticas a partir de los mismos conceptos. No se puede entender de la misma manera la propiedad privada de la tierra, la relación con la naturaleza, el valor de cambio, el individualismo y la interlocución con el otro, a partir de la racionalidad industrial que domina las ciencias y el sistema económico político global, con respecto a la racionalidad indígena latinoamericana, cuyos conocimientos y prácticas tienen por lo general un sentido común, solidario, de conservación y de interés colectivo. Esto desde luego, representa una mirada distinta a la lógica dominante de interpretar la realidad y de hacer uso de los recursos.

De Sousa Santos (2012) alega que la racionalidad científica de Occidente es un modelo autoritario porque niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautarán por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. En este sentido, indica que otros presupuestos a partir de los cuales se puede crear conocimiento, tales como la metafísica, la axiología, los juicios de valor, los sistemas de creencias, el arte, entre otros, son descalificados por la racionalidad industrial. Siendo que en otros contextos estos presupuestos son el fundamento de los saberes de muchas culturas.

Con lo anterior, De Sousa no está descalificando los criterios de validez de la ciencia moderna, sino que cuestiona que ésta pretenda constituirse en la única explicación posible de la realidad. Dice que la racionalidad moderna nos legó un conocimiento funcional del mundo que alargó extraordinariamente nuestras perspectivas de sobrevivencia. Pero aclara que no se trata sólo de saber sobrevivir sino también de saber vivir, de saber vivir en comunidad, y que para ello se requiere de otras racionalidades y de otros presupuestos más allá de lo medible, lo cuantificable, lo innovador y lo hegemónico, por eso reivindica los paradigmas emergentes como epistemologías del sur.

Para que la ciencia moderna tenga racionalidad necesita de otras racionalidades de conocimiento, siendo una de ellas, la racionalidad del sentido común, la cual puede enriquecer nuestra relación con el mundo. Según de Sousa, el sentido común es práctico y ametódico, y se reproduce a través de las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado, por tanto, el sentido común persuade y puede convertirse en causa común, en prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales.

Lo que nos explica es que el conocimiento puede tener variadas fuentes, principios, contextos y fines. Que las diversas culturas siempre han tenido sus propios conocimientos y racionalidades, aunque muchos de ellos fueron ignorados, descalificados y subsumidos por la ciencia moderna, pero que ahí siguen estando como formas de resistencia y creación. Por tanto, podemos hablar de conocimientos, de epistemologías, de racionalidades, de axiologías, así en plural y no en singular, todo ello reconociendo la

multiculturalidad, la interculturalidad y la transculturalidad del mundo. La pretensión de validez desde este campo epistémico es la del diálogo de racionalidades, la de producir nuevos conocimientos a partir de la transculturalidad, dejando de lado la pretensión universalista que impone sus verdades.

Reconocer la validez de los conocimientos, las epistemologías y axiologías a partir de las experiencias de vida de las diferentes culturas, son tan indispensables como el avance mismo de la ciencia y la tecnología. Estamos colocados, según dice De Sousa, en la contingencia de comenzar a vivir nuestra experiencia en el reverso de la experiencia de los otros. En reconocer y valorar la diversidad, esa diversidad de racionalidades que hoy se manifiesta con fuerza en varias culturas, como las indígenas de América Latina que con su *Buen Vivir* y sus *autonomías* han ido construyendo sus proyectos axiológicos y políticos que buscan situarse en el contexto global como alternativas emergentes. Grupos sociales que nunca fueron asumidos por las ciencias sociales tradicionales como vanguardias del cambio cultural y político, pero que hoy son una realidad como espacios axiológicos y paradigmáticos que se encuentran en la retaguardia de las sociedades contemporáneas, y que desde ahí hay que observarlos y escucharlos porque tienen algo que decir, un decir fundado en sus propias formas de conocer.

El Buen Vivir y la autonomía zapatista

Este concepto del *Buen Vivir* se viene discutiendo desde hace años por toda América Latina, no tiene una definición precisa ni un universo delimitado, es más bien un proyecto en construcción, un proceso de reflexión y praxis que busca dar respuestas a la crisis civilizatoria contemporánea. Es una epistemología del sur, según lo expresado líneas arriba, que parte de la experiencia de vida de diversas culturas indígenas y de otros grupos sociales, los cuales se han propuesto validar y rescatar saberes que tienen un sentido alternativo al modelo de desarrollo autodestructivo que hoy impera en el mundo. Es una búsqueda por afianzar nuevas formas de convivencia humana y de preservar con urgencia la naturaleza misma. El *Buen Vivir* ha tenido una de sus máximas concreciones al quedar establecido

como el eje orientador de la vida social, económica, política y ética en las constituciones de los estados de Bolivia y Ecuador. Es pues, una especie de nuevo paradigma ante la globalización capitalista, que no necesariamente es parte de entramados constitucionales, sino más bien de la vida cotidiana de comunidades y movimientos sociales.

Según Ibáñez (2013), el *Buen Vivir* no está inspirado en lo más moderno y actual del modelo capitalista, “sino en la sabiduría de lo más antiguo y ancestral de los pueblos originarios de las Américas”. Aquí cabe hacer la precisión de que este proyecto con sus cosmovisiones particulares no busca regresar a las sociedades recolectoras-cazadoras, sino situarse en la contemporaneidad como una alternativa ante el proceso de autodestrucción que representa el modelo globalizado. No se trata de volver al pasado, sino de rescatar del pasado toda la sabiduría posible para ponerla en diálogo con la sabiduría del presente.

Por tanto, ir a la sabiduría de los ancestros representa mirar el presente y el futuro bajo los presupuestos de respetar la vida humana y su vínculo intrínseco con la naturaleza y el cosmos. Se trata de vivir en paz alejándose de la violencia sistémica del capitalismo, de reconocer la relevancia de la diversidad ante la imposición de cosmovisiones universalistas, de limitar el consumo y la producción desenfrenada. En síntesis, se busca vivir la vida en su sencillez y plenitud sin aspirar al modelo de progreso que los grandes centros metropolitanos de poder le han vendido al mundo y que representa destrucción y explotación.

El *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* es un proyecto utópico que aparece justo con la crisis civilizatoria y busca dar respuestas a ello. Siguiendo a Ibáñez, éste indica, citando al dirigente indígena ecuatoriano, Luis Macas, “que el *Sumak* es la plenitud, lo sublime, hermoso, superior (la dimensión absoluta, según la teoría de María Corbí) mientras que *Kawsay* es la vida, el ser estando en movimiento dinámico (dimensión relativa). Por tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual, (la vida en su dimensión relativa y absoluta, diríamos desde la epistemología axiológica de Corbí). La magnificencia y lo sublime se expresan en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad”.

Macas indica la necesidad de provocar una “ruptura epistemológica”, porque “la propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo que hoy se impone. O como lo indica Donald Rojas, Presidente del Consejo Indígena de Centroamérica, “el *Buen Vivir o Balu Wala* en el idioma de los kunas de Panamá es el eje filosófico del pensamiento y actuación individual y colectiva de los pueblos indígenas, implica una relación indisoluble e interdependencia entre el universo, la naturaleza y la humanidad, donde se configura una base ética y moral favorable al medio ambiente, el desarrollo y de la sociedad donde se manifiestan y se hacen necesarios la armonía, el respeto y el equilibrio”.

Según David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores en el Estado Plurinacional de Bolivia, el *Buen Vivir* es “vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad... Buen vivir significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharse del vecino... Buscamos una vida complementaria, una vida complementaria entre el hombre y la mujer, una vida complementaria entre el hombre y la naturaleza”. Pero además, para el ministro boliviano el *Buen Vivir* “es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la vida y recuperar nuestra vida en completa armonía con la Pachamama”.

Por su parte, Irene León (2010) destaca, en su intento por definir el *Buen Vivir*, “la centralidad de la reproducción ampliada de la vida –no la del capital– que, conjuntamente con su pilar, la afirmación de la diversidad económica, abre nuevos escenarios para una reconceptualización de la economía, a la luz de la sostenibilidad de la vida, que supone, en palabras de Magdalena León, –cambios en la matriz productiva, en las visiones y políticas acerca de quiénes y cómo hacen economía, de qué y cómo producir, qué y cómo consumir, de cómo, en última instancia, reproducir la vida–. Lo anterior tiene una enorme relevancia porque se cuestiona el fundamento central de la economía global, que es el dinero, la producción y el comercio, y no el ser humano y la vida.

El *Buen Vivir* supone entonces un replanteamiento de la racionalidad económica y cultural imperante, lo que supone a su vez, “una ruptura conceptual con la noción de desarrollo, pues el *Buen Vivir* propone una estrategia

a largo plazo que se articula en torno a la reproducción ampliada de la vida. Esto marca una construcción socio-económica distinta de su antítesis: el concepto capitalista de progreso, definido por el crecimiento económico, marcado por la asociación de bienestar con consumo, productividad, competencia y rentabilidad”.

Se trata sin duda de un gran desafío para la construcción de alternativas económicas, pero también un desafío en la definición de un nuevo ideal de progreso donde el centro sea el bienestar humano no sólo medido por el acceso a ingresos y la capacidad de consumo, sino también por la capacidad de vivir la vida con un enfoque sustentable y en relación armoniosa con el todo. En palabras también desafiantes, se trata, como dice Aníbal Quijano, de una América Latina buscando un nuevo sentido histórico.

Así pues, el debate sobre el Buen Vivir es amplio, complejo, ambiguo, utópico y alternativo. En diversas partes de América Latina se han organizado encuentros académicos y sociales para discutir sus contenidos y fortalecer esta perspectiva civilizatoria. Es un reflejo de los tiempos de transición por los que atraviesa la región, donde una gran diversidad de comunidades indígenas, grupos y movimientos sociales de toda índole están debatiendo el presente y el futuro de las sociedades. Cabe reconocer que el Buen Vivir también ha sido cuestionado en estos años, sobre todo por pretender edificarse al margen de la realidad capitalista, sin embargo, eso no es lo más importante del debate, sino lo relevante es que el Buen Vivir es hoy una opción de cambio, una epistemología, un proyecto axiológico, un nuevo paradigma de desarrollo e incluso una realidad constitucional en Ecuador y Bolivia.

En este mismo sentido, el ejercicio de autonomía del movimiento indígena zapatista de México coincide con los presupuestos del Buen Vivir, esa idea nuclear del zapatismo de “construir un mundo donde quepan todos los mundos”, no es más que la reivindicación de la pluralidad, de bifurcar los caminos para hacer posible la reproducción de la vida plena, una vida en comunidad a partir de los saberes éticos de los pueblos originarios. Es a partir de la revaloración de esas experiencias de vida como van tomando distancia de un sistema que los ha excluido históricamente, situación que

ha dado lugar a la generación de una serie de conocimientos que han permitido la práctica de la autonomía como una opción que guarda bastantes paralelismos con el Buen Vivir.

Se puede afirmar que el Buen Vivir y la Autonomía zapatista constituyen dos proyectos de transformación social donde se están formando sujetos sociales éticos que están modelando otros modos de ser sociedad a partir del cuestionamiento del orden establecido por el capitalismo y la democracia electoral. Retomando a Boaventura de Sousa, las experiencias del Buen Vivir y la Autonomía zapatista constituyen nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las cuales las comunidades van tomando distancia de un modelo que se les impuso, pero que hoy van transitando hacia otras experiencias históricas.

A partir de la celebración de sus 20 años de aparición pública, a principios del 2014, los zapatistas fueron el centro de innumerables análisis, donde se confirma la percepción que se tiene de su ejercicio autonómico como un proyecto de transformación social con un alto contenido axiológico. Por ejemplo, el antropólogo Gilberto López y Rivas (2014), señaló que los indígenas zapatistas son un referente moral de México por sus esfuerzos de alcanzar la justicia, la democracia participativa y sus derechos culturales; mientras que el sociólogo francés Yvon Le Bot (2014), aseguró que uno de los principales aportes del movimiento indígena es la reafirmación de la dignidad humana, considerada como una dimensión ética toda vez que una de las principales demandas zapatistas son sus derechos, “pero articulados al derecho de construir su destino a partir de lo que son”.

Por su parte, el analista político Gustavo Esteva (2014), aseguró que la autonomía indígena “ha comprobado que en medio del horror, es posible construir un mundo sin explotación sin clases sociales, sin opresión ni jerarquías, quebrando la mentalidad patriarcal y sexista; un espacio que ya no es utopía, porque tiene un lugar en el mundo”. De esta manera, el proyecto de autonomía parece irse consolidando como un proyecto axiológico, político y social en un entorno por demás complejo que no da espacio ni tiempo para construir nuevos paradigmas de convivencia humana.

Creación de proyectos axiológicos colectivos

Todo lo antes expuesto tiene una relación convergente con la epistemología axiológica definida por el pensador catalán, Maria Corbí, por lo que resulta interesante el diálogo constructivo entre estas dos visiones y experiencias. En el campo de las convergencias podemos indicar que ambos supuestos –el *Buen Vivir* y la epistemología axiológica de Corbí– tienen un mismo punto de partida: las crisis por las que atraviesan las sociedades contemporáneas –crisis de valores, crisis medioambiental, crisis económica, crisis política, crisis civilizatoria–, entre otras. Este quiebre civilizatorio provocado por el sistema global, entre otros factores, es compartido por ambas perspectivas axiológicas. De ahí la necesidad de ir generando proyectos desde diversos contextos socio culturales.

Pero no solamente las crisis constituyen el impulso común para gestar proyectos, sino también el acelerado proceso de creación de conocimientos que dan lugar a la ciencia y la tecnología, particularmente por los efectos que producen en la vida de los individuos y los pueblos. En esto también hay una valoración compartida, se sabe que si bien la tecnologización ha favorecido el desarrollo de las sociedades prolongando las capacidades de sobrevivencia, también ha tenido sus riesgos para la vida de las mismas y para la naturaleza que resiente los efectos de la sobreproducción y el hiperconsumo. De este modo, se cuestiona desde ambas perspectivas axiológicas esta racionalidad que trastoca el equilibrio social y ambiental.

Otro punto de convergencia se desprende de lo dicho por Corbí (2013) cuando refiere que “cada forma de vida-modo sobrevivencia-, tiene unas exigencias axiológicas. Cada modo de vida requiere y postula un sistema axiológico”. A partir de esto se puede comprender que puede haber muy variados proyectos axiológicos, así como los ha habido en la historia. Corbí enfatiza la exigencia de construcción de axiologías desde las sociedades del conocimiento y la innovación, lo cual tiene una validez incuestionable precisamente por los desafíos que plantean las sociedades globales. Pero también se pueden construir proyectos axiológicos colectivos desde otras realidades socioculturales, como las que representan el *Buen Vivir y la autonomía zapatista*. En este sentido, el contexto es diferente, pero no por

ello se puede negar la construcción axiológica. Como se dijo, cada modo de vida postula sus sistemas axiológicos de acuerdo a sus propios desafíos civilizatorios.

Corbí señala con mucha claridad que la sobrevivencia de los grupos humanos que forman parte de las sociedades de innovación dependen de crear conocimiento, y que una operación básica es la indagación-investigación, entendida ésta como una actitud constante que lleva a mejorar el trabajo, los productos y servicios que se prestan. En este contexto socio cultural industrializado los saberes están encaminados a hacer más funcional el sistema, se busca reproducir de mejor forma el modo de sobrevivencia, lo cual tiene su propia validez.

En cambio, los grupos humanos que están situados en las orillas de las sociedades del conocimiento, tienen otra operación básica, que es: comunidad-resistencia, que también se traduce en una actitud indagatoria que les permite su propia sobrevivencia. Estos grupos no están preocupados por hacer mejorar el sistema desde la óptica capitalista, sino proteger la vida para que no se sigan rompiendo los equilibrios. Aunque en este otro sentido, estos grupos también constituyen comunidades de conocimiento, ya que también poseen saberes, experiencia, técnicas, valores y razones. Conforman, como ya se dijo con anterioridad, otras epistemologías a partir de las cuales se pueden construir proyectos axiológicos colectivos.

Un punto fundamental de los principios axiológicos que plantea Corbí, es el de la cualidad humana, asunto que también lo podemos observar en los proyectos del *Buen Vivir* y de la autonomía zapatista, aunque con otros nombres. Corbí dice que la realización de las opciones axiológicas no resultan ni son viables ni realizables si no se da en los individuos y en los colectivos un cierto grado, no pequeño de cualidad humana”. Y explica que “la cualidad humana es el cultivo del interés gratuito, del distanciamiento y del silenciamiento”. Pero que para que se dé esa cualidad humana “es preciso un auténtico interés por las cosas y personas, cuanto menos egocentrado mejor (I), el cual no podrá existir si no le acompaña la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos,

(D), que también exigirá la capacidad de silenciar todos esos patrones del pensar, del sentir y del actuar (S)".

Pues bien, esta cualidad humana se manifiesta con claridad en los modos de vida de muchas culturas indígenas latinoamericanas y en otros grupos sociales. Un saber esencial y ancestral que aún perdura es que los indígenas siempre han mantenido un auténtico interés por las cosas (la tierra y el maíz, por ejemplo), pero sobre todo un interés por las personas (no conciben la vida fuera de la relación con los otros, con la comunidad), su identidad está marcada por hacer su vida en comunidad, compartiendo el trabajo y todo lo que los rodea. Se puede afirmar que estas culturas viven desegocentradas y distanciadas de sí mismas, toda vez que privilegian el ser comunidad que el ser individuos. Su conexión de respeto con el todo (la comunidad, la tierra, el cosmos, lo trascendente), fortalece esa identidad ancestral que no destruye sino preserva y que busca la vida plena en equilibrio. Son unas sociedades de conocimiento en versión no "neoliberalista". Aún cuando sus indagaciones no están perfiladas a crear propiamente ciencia, pero sí saberes válidos que favorecen su sobrevivencia.

Un asunto que pareciera contradictorio entre la propuesta de Corbí y la de el *Buen Vivir* y la Autonomía zapatista para la construcción de proyectos axiológicos, es aquel donde se precisa que dichos proyectos se deben agenciar al margen de todo sistema de creencias ni religiosas ni laicas, ya que las sociedades del conocimiento son sociedades sin creencias ni religiosas ni laicas, sin religiones, sin dioses y sin epistemología mítica. Este punto es muy relevante y tiene su propio criterio de validez para las sociedades altamente industrializadas que han ido abandonando sus anteriores sistemas de creencias.

Sin embargo, en las sociedades no industrializadas y particularmente en las sociedades indígenas se produce conocimiento que no es necesariamente científico y que es resultado de sus experiencias de vida, entre ellas, sus sistemas de creencias, donde por ejemplo, el apego a la Tierra tiene un sentido casi mítico que les ha permitido, desde sus ancestros, preservar los recursos. Siguiendo con el ejemplo, las comunidades indígenas mexicanas dicen que la tierra no se puede vender porque la tierra no nos pertenece

sino que nosotros pertenecemos a la tierra. Esto lo han reiterado como una forma de resistencia ante los procesos privatizadores que están forzando a las comunidades para que vendan sus bosques, sus montes, sus ríos, sus playas, en aras de la modernidad capitalista. En todo esto, sus sistemas de creencias están muy presentes y forman parte de sus experiencias de vida, y desde ahí siguen construyendo sus proyectos axiológicos. Siendo uno de estos, la vida en comunidad, donde se comparte el trabajo y el usufructo de la tierra de una manera autogestiva, lo que algunos antropólogos llaman etnodesarrollo.

De este modo, sus proyectos axiológicos no sólo parten de la “infraestructura cultural” de estos pueblos, como dice el investigador Enrique Valencia, sino que además tienen una raíz muy sólida que es el propio sentir de las comunidades. Al respecto, Corbí afirma “que para que los postulados axiológicos se conviertan en la raíz de la motivación de las personas y de los grupos, tienen que convertirse en proyectos concretos dirigidos, en última instancia, al sentir, a la sensibilidad... En toda la problemática de los postulados y los proyectos axiológicos es clave descubrir y remarcar que para que lo axiológico sea real y operativo, no le basta con comprender lo que una determinada situación social exige y postular, desde ahí, unos valores, sino que tiene que llegar a conseguir que la sensibilidad individual y colectiva lo sienta como un valor. Si la sensibilidad no lo siente como valor, no es valor sino formulación, a lo más, es comprensión de la necesidad de un valor”.

Con lo anterior, finalizo la analogía entre las epistemologías axiológicas, indicando que ese sentir expresado por Corbí, es lo que precisamente forma parte de las comunidades indígenas. Es su sentir profundo de la vida lo que constituye un elemento fundamental de sus identidades, de sus cosmovisiones y de sus axiologías. Lo que hace que el valor se concrete a partir de sus prácticas de vida en su relación con el todo.

Conclusiones

El debate sobre la epistemología axiológica es imprescindible en nuestros tiempos, éste tiene que darse de manera dialógica entre culturas, es decir, interculturalmente. La teoría de María Corbí es una propuesta de avanzada en este campo poco trabajado por el mundo académico. Sus aportaciones constituyen un bagaje conceptual y práctico de primer orden en la construcción de epistemologías axiológicas. En tanto, las epistemologías del sur, el *Buen Vivir*, la autonomía zapatista, son proyectos colectivos en construcción que habría que observar y escuchar para valorar sus aportaciones desde racionalidades distintas al sistema capitalista.

Bibliografía

Corbí, María (2013), *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. Editorial Bubok Publishing, Barcelona.

De Sousa, Boaventura (2012), *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI editores y CLACSO coediciones, México.

De Sousa, Boaventura (2011), *Introducción: las epistemologías del sur*. Citado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

Gil Olmos, José (2014), Yvon Le Bot: una antiguerrilla por la dignidad. En la edición especial No. 43, 20 años después. El alzamiento zapatista, de la revista semanal *Proceso*.

Ibáñez, Alfonso (2013), Un acercamiento al Buen Vivir. En *Identidades, resistencias y propuestas civilizatorias en América Latina*, Romero Salvador (coordinador). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

León, Irene (2010), Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias. En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, León, Irene (coordinadora). FEDAEPS, Quito.

López y Rivas, Gilberto (2014), A 20 años de la rebelión de los mayas zapatistas. En el periódico *La Jornada*, sección Opinión, jueves 2 de enero.

Valencia, Enrique (1996), *Etnodesarrollo y perspectivas indígenas*. Citado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/235/3.pdf>