



Otros horizontes de vida

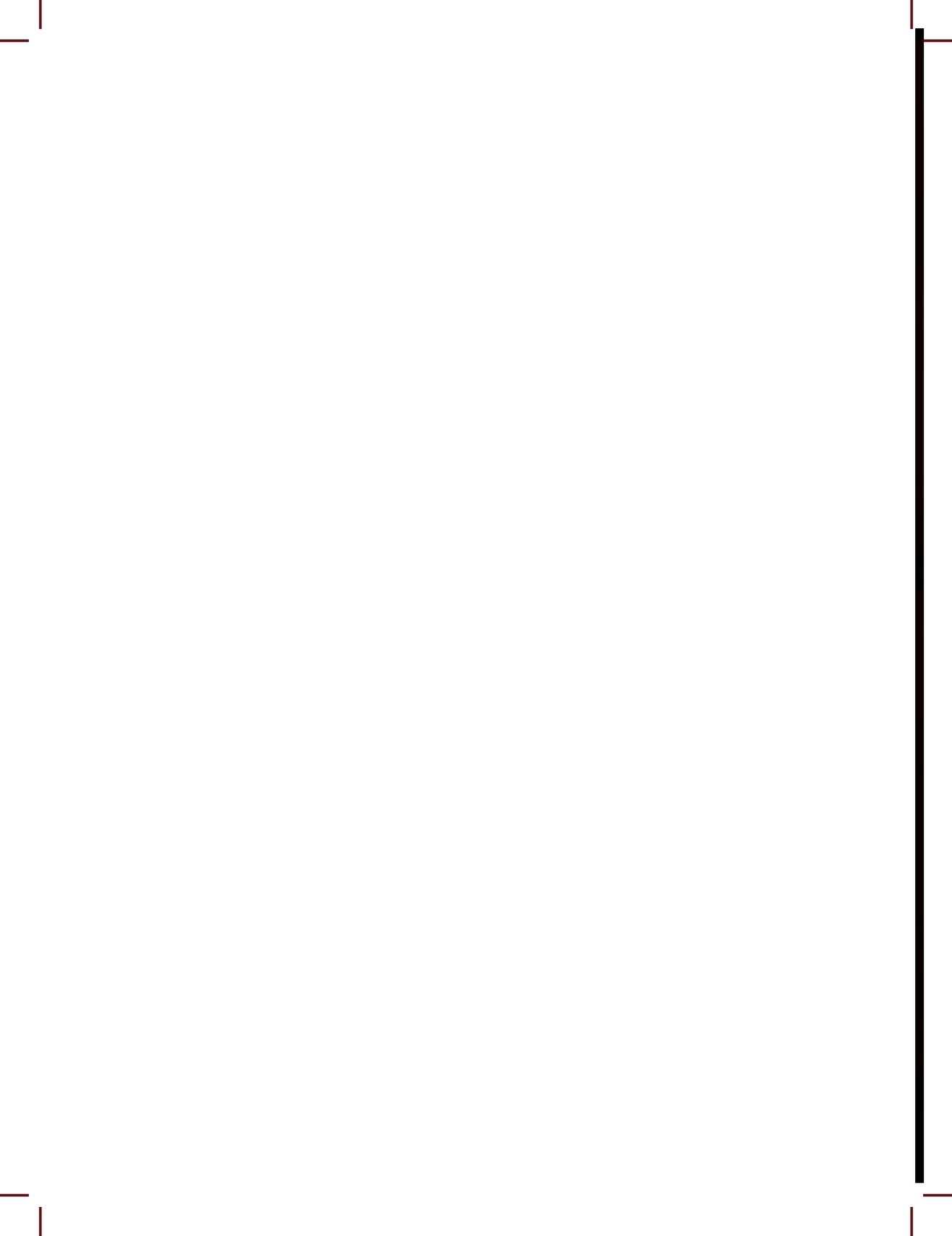
Diálogos sobre
'desarrollo' y 'vivir bien'

Plataforma de diálogo
por el cambio





OTROS HORIZONTES
DE VIDA



OTROS HORIZONTES DE VIDA

*Diálogos sobre
'desarrollo' y 'vivir bien'*



La Paz, Bolivia

2013

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la *Plataforma Dialogue4change*.

I59o

Instituto Superior Ecu­mé­ni­co An­di­no de Teología

Otros horizontes de vida: Diálogos sobre 'desarrollo' y 'vivir bien' / Instituto Superior Ecu­mé­ni­co An­di­no de Teología -- La Paz: ISEAT, 2013

144 p.; ilus.

D.L.: 4-1-2494-13

ISBN: 978-99954-854-9-8

DESARROLLO / DESARROLLO SOCIAL / VIVIR BIEN /BUEN VIVIR / SUMA QAMAÑA /CULTURA AYMARA

CDD: 306.4

Otros horizontes de vida

Diálogos sobre 'desarrollo' y 'vivir bien'

Primera edición, octubre 2013

© Derechos reservados

Instituto Superior Ecu­mé­ni­co An­di­no de Teología (ISEAT)

© Brot für alle – Pain pour le prochain – Bread for all

Bürenstrasse 12

3007 Bern, Suiza

Fax +41 31 380 65 64

www.brotfueralle.ch / www.dialogue4change.org

© Instituto Superior Ecu­mé­ni­co An­di­no de Teología (ISEAT)

Calle A. Aspiazu N° 638

Telfs.: 2418030 - 2412251

iseat@iseatbolivia.org / www.iseatbolivia.org

La Paz - Bolivia

Coordinación: Micaela Román / Abraham Colque

Cuidado de producción: Fernando Pérez

Edición: Alejandra Canedo

Tapa: Diseño original de ilustraciones por Jorge Dávalos;
diagramación tapa Osvaldo Mamani

Diagramación: Alfredo Revollo Jaén

Publicación y distribución:

tika & teko

Editorial y Librería

Telf.: (591-2) 2412251 int. 230

publicacion@iseatbolivia.org

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

Índice

Presentación

Editorial.....	9
<i>Equipo de coordinación</i>	
Modelos de desarrollo: Rupturas y nuevas narrativas.....	11

Hacia un nuevo paradigma de desarrollo

Imaginarios sociales de desarrollo.....	25
<i>Mario Rodríguez</i>	
¿Desarrollo? Rupturas y nuevas narrativas.....	33
<i>Beat Dietschy</i>	
El “ubuntu” como una narrativa africana para el desarrollo.....	51
<i>Albert Kasanda</i>	
Voces colectivas. Imaginarios de desarrollo.....	65
Palabras breves.....	75
<i>Carlos Larrea</i>	

Construyendo y reflexionando el Vivir Bien

La regeneración de la vida y el afán progresista.....	89
<i>Diego Irarrázaval</i>	
La representación de la categoría del <i>suma qamaña</i> , ‘buen vivir’, en la cultura aimara.....	103
<i>Vicente Alanoca A.</i>	

Índice

Presentación

Editorial.....	9
<i>Equipo de coordinación</i>	
Modelos de desarrollo: Rupturas y nuevas narrativas.....	11

Hacia un nuevo paradigma de desarrollo

Imaginarios sociales de desarrollo.....	25
<i>Mario Rodríguez</i>	
¿Desarrollo? Rupturas y nuevas narrativas.....	33
<i>Beat Dietschy</i>	
El “ubuntu” como una narrativa africana para el desarrollo.....	51
<i>Albert Kasanda</i>	
Voces colectivas. Imaginarios de desarrollo.....	65
Palabras breves.....	75
<i>Carlos Larrea</i>	

Construyendo y reflexionando el Vivir Bien

La regeneración de la vida y el afán progresista.....	89
<i>Diego Irarrázaval</i>	
La representación de la categoría del <i>suma qamaña</i> , ‘buen vivir’, en la cultura aimara.....	103
<i>Vicente Alanoca A.</i>	

Voces colectivas: El Vivir Bien 113

Palabras breves..... 125

Rodolfo Machaca Yupanqui

Palabras breves..... 129

Luz María Calvo

Otras miradas

Entrevista a Alison Spedding 137

Presentación



Editorial

Equipo de coordinación

La construcción de redes de diálogo, la apertura de espacios de encuentro entre diversos, la mutua animación para el compromiso social y la opción por un cambio integral en el modo de vivir son algunas de las motivaciones que nos llevaron a organizar un evento especial denominado: “Modelos de desarrollo: Rupturas y nuevas narrativas”, llevado a cabo en la ciudad de La Paz en el mes de noviembre del año 2012. Nos encontramos en un país con profundas transformaciones en casi todos los ámbitos de la vida, pero nos nutrimos de experiencias de países vecinos, principalmente latinoamericanos, aunque también de otros continentes.

En el evento buscamos aportar en la deconstrucción de las nociones dominantes de “desarrollo”, modernidad, progreso y comprender-aprender de la emergencia de nuevos paradigmas/narrativas desde visiones como el Vivir Bien, Ubuntu, entre otros y, finalmente, compartir los propios avances y experiencias en los cuales estamos inmersos.

Dialogue4change fue la plataforma que posibilitó el encuentro de personas de diferentes horizontes culturales, sociales, profesionales, religiosos que tenían una similar sensibilidad y un deseo común de buscar alternativas al actual orden global. La Plataforma Dialogue4change es un instrumento para facilitar el debate y el intercambio de ideas y experiencias vinculadas con las problemáticas del desarrollo.

El diálogo colectivo fue inspirado por algunas preguntas motivadoras como: ¿Qué se entiende por desarrollo y a qué tipo de

desarrollo aspiramos? ¿Qué podemos aprender de los nuevos conceptos y prácticas alternativas? ¿De qué manera podemos impulsar un nuevo paradigma de desarrollo? Asimismo, buscamos facilitar la emergencia de nuevos conceptos, como posibles referentes e instrumentos para todos aquellos que se comprometen en la lucha por un mundo más responsable.

La metodología del evento posibilitó que cada participante aporte desde sus propias experiencias y conocimientos ligados al campo del desarrollo y, ante todo, que se logre visibilizar las alternativas que, desde diferentes espacios individuales y colectivos, se están construyendo al margen o contra el sistema de vida dominante. Especialmente valioso fue el encuentro entre académicos y líderes populares, ello exigía asumir un lenguaje más directo y comprensible, dejando de lado alguna exquisitez formal, por otro lado, también implicaba hilvanar narraciones y anécdotas con conceptos novedosos que expresan otras miradas y experiencias.

La diversidad de voces se convirtió en un mecanismo didáctico que impidió que cualquier tema sea reducido a una sola visión y perspectiva. Así, se conjugaron perspectivas del sur y del norte, de Latinoamérica y otros continentes, de varones y mujeres, de académicos y dirigentes populares e indígenas.

Este texto recoge el espíritu del evento, las principales ideas-fuerza y algunas conclusiones, pero también reúne reflexiones elaboradas post-evento y entrevistas a personalidades que aportaron valiosos insumos. Está compuesto por dos grandes bloques: el primero recoge aportes en torno al tema “Hacia un nuevo paradigma de desarrollo” y el segundo se enfoca en la temática “Construyendo y reflexionando el Vivir Bien”.

Con esta publicación animamos a las personas a denunciar la demencia del imperio que promueve el progreso infinito y lleva al mundo a su colapso, pero, ante todo, motivamos a buscar los cambios pequeños y grandes para evitar el discurso vacío. Ante el bloqueo mediático, la expresión y visibilización de nuestras narrativas locales tendrá similar efecto al de la semilla sembrada que en tierra fecunda.

Agradecemos a “Pan para todos”, “Acción de Cuaresma” de Suiza, al Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) y a AGRUCO de Bolivia, también a las personas e instituciones que apostaron por este ‘diálogo por el cambio’.

Modelos de desarrollo: Rupturas y nuevas narrativas

La ciudad de La Paz, Bolivia, ha sido el escenario para un diálogo entre diferentes actores sociales que esperaban contribuir desde la perspectiva latinoamericana al debate global sobre el desarrollo. Este evento dio continuidad a uno anterior, realizado en la ciudad de Ginebra, Suiza, el año 2011.

El objetivo del evento fue “abrir un espacio de reflexión y discusión que permita conocer propuestas alternativas al modelo de desarrollo convencional o capitalista e indagar imaginarios de desarrollo, mal desarrollo y alternativas emergentes desde actores de la sociedad civil de diferentes espacios geográficos, pertenencias religiosas, culturales”.

El trabajo se desarrolló colectivamente durante dos días, a partir de dos temas: el primer abordaje temático se denominaba “Imaginarios sociales de desarrollo” y el segundo, “Teoría y práctica del Vivir Bien”.

Para el trabajo colectivo, nos basamos en la dinámica del *World Cafe*, que crea espacios para el diálogo presencial en torno a determinados temas o preguntas. Se organizaron ocho grupos de trabajo, conformados por seis u ocho personas que, después de cierto tiempo (20 ó 30 minutos), rotaban entre las mesas procurando no repetir compañeros/as de mesa. El *World Cafe* hace referencia al café como una metáfora que alude a las conversaciones espontáneas en los cafés; sin embargo, en el evento realizado en Bolivia, la dinámica se denominó *Akulli*, haciendo referencia al espacio tradicional de conversación que se genera al momento de consumir (acullicar o *pijchar*) hojas de coca colectivamente.

Organizadores

PAN PARA TODOS-BREAD FOR ALL

Es el Servicio de Desarrollo de las Iglesias Protestantes de Suiza, fue fundado en 1961 y su base está en Berna-Suiza.

Pan para todos trabaja con personas en Asia, América Latina y África para liberarse de la pobreza y la dependencia; motiva a la gente del Norte a comprometerse con un mundo más justo.

Tiene la convicción de que la pobreza y la miseria sólo pueden superarse si todas las personas pueden hacer valer los derechos que les corresponden: derechos civiles y políticos, la igualdad de género, los derechos a la educación, a la salud, a la alimentación, a un medio ambiente protegido y a la paz.

PLATAFORMA DIALOGUE4CHANGE

Es una iniciativa que trabaja conjuntamente con Pan para todos y con Acción de Cuaresma, dos organizaciones ecuménicas comprometidas en la construcción de un mundo fraternal, justo y respetuoso de toda creación. La plataforma Dialogue4change es un instrumento para facilitar el debate y el intercambio de ideas y de experiencias vinculadas con las problemáticas del desarrollo. Es interdisciplinario y reúne a personas de diferentes horizontes, espiritualidades y opiniones.

Por medio de la plataforma Dialogue4change, se busca contestar tres preguntas centrales:

- ¿Qué se entiende por desarrollo y a qué tipo de desarrollo aspiramos?
- ¿Qué podemos aprender a partir de conceptos alternativos de vida?
- ¿De qué manera podemos impulsar un nuevo paradigma de desarrollo?

Dialogue4change se propone favorecer la emergencia de nuevos conceptos y paradigmas de desarrollo, a partir de narrativas locales, como referencias e instrumentos de cabildeo para todos aquellos que luchan por un mundo más justo y responsable. Las reflexiones se enfocarán en los factores de transformación que permitirán trascender el modelo imperante de desarrollo.

INSTITUTO SUPERIOR ECUMÉNICO ANDINO DE TEOLOGÍA (ISEAT)

Es un centro de formación académica, teológica y pastoral al servicio de iglesias y movimientos sociales en Bolivia y en la región andina. Impulsa el debate, la reflexión y el diálogo a través de eventos públicos, nacionales e internaciones, y a través de diversas publicaciones, que abordan temas como la interculturalidad, la religión y el desarrollo, además de la publicación de diversas revistas que tocan temas teológicos, sociales, políticos y coyunturales. Todas las publicaciones han sido vinculadas con eventos públicos de análisis y debate en La Paz y Santa Cruz, con la finalidad de aportar en el debate sobre el desarrollo, visto éste desde otras perspectivas más respetuosas con la vida.

Desarrolla diferentes procesos educativos dirigidos a operadores de proyectos de desarrollo de diferentes instituciones públicas y privadas.

AGRUCO

Es un centro universitario de excelencia en investigación participativa y revalorizadora; se caracteriza por la formación posgradual e interacción social con comunidades indígenas, originarias campesinas y municipios que pertenecen a la Facultad de Ciencias Agrícolas, Pecuarias, Forestales y Veterinarias de la Universidad Mayor de San Simón. Contribuye al Desarrollo Endógeno Sustentable, a partir de la agroecología, la revalorización de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios campesinos y del diálogo intercultural e intercientífico.

Participantes

Destacamos a las personas que participaron en el evento, ya que su recorrido de vida, su inserción en la problemática social, académica o religiosa y, ante todo, su compromiso con la búsqueda de cambios que generen mejores condiciones de vida para todos fueron factores claves para la profundización del diálogo y para el aprendizaje mutuo.

Annette Dietschy	Consultora Religión y Desarrollo Pan para todos (Suiza)
Beat Dietschy	Secretario General Pan para todos (Suiza)
Franziska Surber	Miembro Plataforma de Diálogo para el Cambio (Suiza)

- 
- Carlos Larrea
Docente Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador)
- Gerónimo Yantalema
Asamblea Nacional de la República del Ecuador e indígena de la región de Chimborazo (Ecuador)
- Milton Mejía
Responsable del Programa Fe, Economía y Sociedad-Consejo Latinoamericano de Iglesias con sede en Ecuador
- Héctor Huamán Samaniego
Centro Ecuménico de Promoción y Acción Social (Perú)
- Vicente Alanoca Arocutipa
Docente Universidad Nacional del Altiplano/ IDECA (Perú)
- Rolando Pillco Mallea
Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (Perú)
- Caterina Bain
Subdirectora Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio CREAS (Argentina)
- Humberto Shikiya
Director Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio CREAS (Argentina)
- Diego Irrarázabal
Sacerdote, miembro de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.
- Albert Kasanda
Centro de Estudios Africanos y de Investigaciones (Congo)
- Valerio Schaper
Docente de Facultad de Teología de São Leopoldo (Brasil)
- Coni López
Periodista (México)
- Abraham Colque
Rector Instituto Ecuménico Andino de Teología 2004-2012 (Bolivia)
- Freddy Delgado
Director Ejecutivo Agruco/Captured
- César Escobar
Agruco/Biocultura (Bolivia)
- Adalid Bernabé
Agruco (Bolivia)

Gustavo Guarachi Héctor	Agruco (Bolivia)
Ancari Nelson Tapia	Agruco (Bolivia)
Ricardo Palacios	Agruco (Bolivia)
Rolando Gutiérrez	Agruco (Bolivia)
Tatiana Gonzáles	Agruco (Bolivia)
Elmer Aguilar	Agruco (Bolivia)
Félix Estrada	Agruco (Bolivia)
Cidar Pinaya	Agruco (Bolivia)
Lilian Burgoa	Agruco (Bolivia)
Ascensio Arapuca Guarezaori	Cacique Guarayo (Bolivia)
Alicia Mamani	Federación Regional de Cooperativas Mineras Auríferas FERRECO (Bolivia)
Álvaro Linares	Taller de Historia Oral Andino (Bolivia)
Andrés Uzeda	Director Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales de Universidad de San Simón (Bolivia)
Eduardo Cherepiaba Uraca	Ascensión de Guarayos (Bolivia)
Casimira Rodríguez	Ex Ministra de Justicia (Bolivia)
Clotilde Loza	Coordinadora Red Umavida (Bolivia)
Cyrielle Huguenot	Alumna ISEAT y Cooperante Suiza CEPROSI (Bolivia)
Jeremías Ballivián Torrico	Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (Bolivia)
Luz María Calvo	Directora Instituto Socioambiental (Bolivia)
Mario Rodríguez	Fundación Wayna Tambo (Bolivia)
Marlem Pastrana Coca	Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (Bolivia)

Micaela Román

Coordinadora evento, ISEAT (Bolivia)

Miguel Limachi

Representante de la Red de Organizaciones Económicas de Productores Artesanos con Identidad Cultural (Bolivia)

Rosa Alarcón

Antropóloga y alumna ISEAT

Víctor Hugo Colque

Teólogo, profesor y alumno ISEAT

Rodolfo Machaca

Miembro Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (Bolivia)

Rolando Mamani

Investigador de la Fundación Programa Investigación Estratégica en Bolivia



Archivo ISEAT



Archivo ISEAT

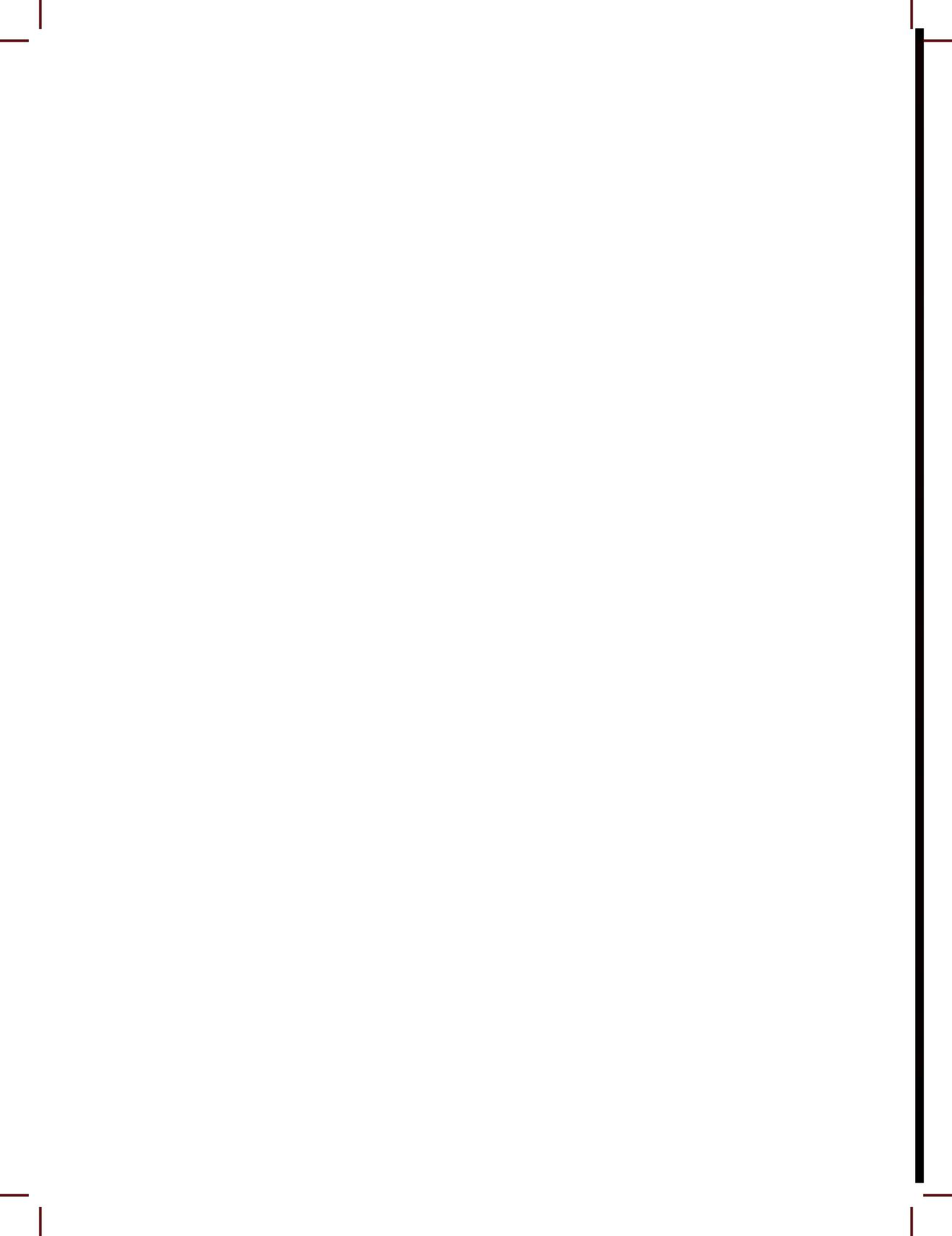
Inauguración del evento “Modelos de Desarrollo: Rupturas y Nuevas Narrativas” en la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.





Archivo Pan para todos

Participantes del evento “Modelos de Desarrollo: Rupturas y Nuevas Narrativas”. La Paz, Bolivia (noviembre, 2012).



Hacia un nuevo
paradigma
de desarrollo





Archivo ISEAT



Archivo ISEAT

Participantes durante la primera jornada de trabajo.



Imaginarios sociales de desarrollo

Mario Rodríguez¹

En general, hay una suerte de consenso: el discurso del desarrollo se convierte en un proyecto político mundial, con capacidad de incidencia política global. Es un proyecto, un proceso, una noción, un sentido y horizonte civilizatorio creciente y presente en nuestras vidas, pero se consolida como proyecto político global y mundial después de la Segunda Guerra Mundial. Solemos colocar ese discurso de Harry Truman como el hito histórico que marca la consolidación de dicho proyecto (como proyecto globalizado).

La pregunta base sobre la que quiero partir, como para provocar, es ¿por qué un proyecto que apenas tiene —si lo colocamos después de la Segunda Guerra Mundial— sesenta años de existencia, en términos de existencia de proyecto político en el mundo, se ha consolidado en tan breve tiempo como una potencia increíble? ¿Por qué ha atravesado todas las vidas, todos los sistemas políticos y todas las maneras de entender la intervención social? Nadie, casi ningún sujeto, ha podido abstraerse o quedar fuera de la potencia del discurso del desarrollo.

No es posible pensar que un gobierno hoy se plantee gobernar sin un “plan de desarrollo”. Aquí, en Bolivia, el actual plan del gobierno se llama Plan Nacional de Desarrollo para Vivir Bien y se plantea mediante dos campos contradictorios: el del desarrollo y el del vivir bien; son dos nociones distintas y, sin embargo,

1 Integrante de Wayna Tambo-Red de la Diversidad. Educador con especialidad en temas de interculturalidad, culturas juveniles urbanas, ciudad, comunicación y alternativas al desarrollo.



no podemos hacer un plan nacional para vivir bien simplemente, tiene que ser un plan nacional de desarrollo, porque si no te planteas la noción de desarrollo quedas fuera, ya que hoy no hay ningún gobierno que se plantee gobernar sin un plan de desarrollo. Pero eso también atraviesa el tejido organizativo institucional, o sea, no hay ninguna ONG, institución, fundación que no se tome dos meses, tres meses de discusiones para elaborar sus planes de desarrollo.

No hay discusión que atravesase gran parte de nuestras comunidades que no tenga como tema inicial “cuál es nuestro plan de desarrollo”. Cuando estamos en pleno proceso de elaboración de nuestras cartas orgánicas y estatutos autonómicos, esta discusión está cruzada por los planes de desarrollo. Es decir, ¿qué le da esa potencia tan fuerte al discurso del desarrollo para que éste se constituya en algo que parecería que es inescapable y que atraviesa todo el tejido social, organizativo, político e, inclusive, el tejido de nuestras vidas cotidianas?. Tiene que ver con el hecho de que no es posible pensar en el desarrollo si no pensamos en cómo su discurso, sus sentidos, se configuran en nuestras subjetividades, o sea, en nosotros como personas. Eso hace parte de la manera en que cada uno de nosotros, cada una de nosotras reinterpreta su forma de vivir en este mundo y es a partir de eso también que construimos nuestro tejido de articulaciones y entendemos nuestros sentidos de vida.

Voy a poner algunos elementos sobre la mesa. Cuando estamos hablando del horizonte del desarrollo, hay que colocarlo en un horizonte de discusión inevitable que tiene que ver con la construcción de la modernidad; la manera en la que comprendemos dicha modernidad es polisémica, pero cuando estamos hablando del discurso del desarrollo hegemónico en el planeta —ese que como proyecto político se ha mundializado y globalizado—, estamos hablando de un proyecto que tiene como horizonte civilizatorio lo que denominamos genéricamente la modernidad de corte occidental, es decir, tiene una temporalidad y territorialidad concreta, y desde esa temporalidad y territorialidad se ha vuelto un proyecto hegemónico en el planeta, políticamente hablando.

Posiblemente encontramos dos elementos centrales en esa discusión, que tensionan muy fuertemente esta suerte de presencia abrumadora del discurso del desarrollo; repito, se debe a dos factores claves de esta construcción subjetiva e histórica que demoró siglos en hacerse. Un primer elemento es

que el discurso del desarrollo, ligado a toda la noción de progreso que adelantó la modernidad, genera una creencia y un mito muy fuerte: el de que podemos resolver todos nuestros problemas y encontrar bienestar, recompensa, en esto que denominamos la posibilidad ilimitada del desarrollo. O sea, la noción del desarrollo está asociada a la lógica de la modernidad; el desarrollo puede estar comprometido con el crecimiento ilimitado, infinito y la creencia de que ese crecimiento infinito —no sólo en la acumulación de riqueza, sino también la capacidad ilimitada del ser humano por encontrar respuestas a los problemas— nos lleva a situaciones de bienestar, de bonanza, de mejoras, de éxito, de suceso: ahí está el paraíso, en el fondo, está si somos capaces de seguir por el camino del desarrollo. Y este mito es muy fuerte y está consolidado, atraviesa nuestras subjetividades; podemos descreer mucho de él, podemos ser muy críticos, pero, en el fondo, sospechamos de nuestra propia crítica, porque no nos queremos bajar del carro que nos lleva al paraíso prometido.

El segundo elemento, muy fuerte, de esta construcción subjetiva, de estos mitos contruidos en el discurso del desarrollo, es que nos hace creer que aunque sea malo, aunque tenga contradicciones, limitaciones, aunque tenga perversiones, es el único camino posible; si te bajas de este camino, estás fuera de él. Esa construcción del único camino posible también ha sido una construcción muy larga, muy compleja, que ha calado profundamente en nuestras subjetividades y que pone limitaciones a las alternativas, porque, a pesar de tener experiencias alternativas interesantes, da miedo, pues, bajarse de ese carro donde está todo mundo: supuestamente es el carro del progreso, del desarrollo, de la mejoría, del crecimiento y, si te bajas de ahí, estás perdido.

Eso provoca que el debate del desarrollo tenga una implicancia y una materialidad muy concreta en lo local, pero tiene resoluciones políticas en un espacio global, porque tiene que ver con ese ambiente que se genera en el conjunto de la sociedad. Y voy a poner a manera de ejemplo una tensión que vivimos como país y que se expresa tanto en el gobierno como en los movimientos sociales, nacionalizaciones y en la vida cotidiana de nuestra gente. Una crítica profunda al proceso boliviano no podría entenderse sin una crítica profunda a ese modo de vida colonial que estructuró nuestro Estado. Es éste el que construyó dichas lógicas de desarrollo, progreso y modernidad y, sin embargo, la sensación discursiva del gobierno, de las organizaciones, de la gente es que tenemos que sostenernos a las formas claves de lo que ha sido el lugar nuestro, como país que nos ha colocado en el lugar primario de nuestras economías. Pero se justifica el discurso moderno porque sin recursos no



podemos transferir, democratizar el acceso a los recursos que permitan la construcción del vivir bien. Entonces, el vivir bien es una alternativa que aparece entrampada, como que necesita todavía de una fase profunda de procesos extractivistas, de “reprimatización” de la economía, lo que sabemos lleva siempre a una depredación del medio ambiente.

Entonces estamos enfrascados en una tensión muy compleja y que atraviesa nuestras subjetividades. La gente en nuestras comunidades encuentra otras formas de vida, pero al mismo tiempo demanda acceso a la modernidad; su pedacito de torta de lo que ya existe. Así, se cruzan las demandas ligadas a este imaginario del progreso, imaginario del desarrollo, con las búsquedas de otras formas de vida, porque no alcanza el acceso para resolver mi existir cotidiano. Es una tensión compleja que va dominar nuestro escenario político y que necesitamos discutir, ya que hoy, más que nunca, el debate de ese horizonte de vida que llamamos vivir bien, buen vivir, o de otros horizontes más plurales que ese, está exigiendo materialidad política, lo cual nos está obligando a pensar seriamente las transiciones.

Hasta ahora, dichas transiciones se han planteado a partir de un punto de partida y un punto de llegada; ver cómo transitamos desde este punto de partida hasta el punto de llegada, y el propio punto de llegada, es plural. Es una cosa que te guía, que se hace a partir de complejos procesos de negociación, de encuentros entre diferentes, no es un proyecto único. Pero, por lo mismo, como no tenemos claro el punto de llegada, ¿cómo podemos plantear las transiciones?. Éstas, inevitablemente, van a estar marcadas por la referencia del punto de llegada y una suerte de sentidos de orientación, que son las cosas irreductibles, innegociables, porque, si no es así, bajo la noción de proceso puede entrar todo o nada; por ello, creo que es un debate, en el fondo, profundamente político y que nos toca vivir.

Nos preguntaremos por qué el desarrollo sigue siendo tan potente, a pesar de la honda crisis que genera como proyecto organizador de las acciones políticas, de las acciones de los estados, de las organizaciones, etc. Voy a detenerme en la construcción de ese imaginario, que me parece fundamental. Creo que es imposible pensar en el éxito de este discurso del desarrollo, esta capacidad de atravesar todo, si no miramos una transformación básica en las nociones de, podríamos decir, la estratificación social de la humanidad y la de los criterios de estratificación según el lugar de la producción de las personas.

El paso que históricamente se ha consolidado hace treinta o cuarenta años es que la estratificación se da, principalmente, por el lugar del consumo; esto es muy importante, porque las lógicas de consumo son las que nos producen la ilusión que promete la modernidad respecto a la satisfacción de nuestras necesidades. El discurso del desarrollo es tan cautivante porque promete, a través de lo que puedes consumir, alcanzar la satisfacción de tus necesidades. El desarrollo trabaja mucho sobre nuestros deseos insatisfechos y esto produce unas lógicas de consumo que son inevitablemente articuladas con la lógica de una economía pensada en el crecimiento ilimitado, que necesita acelerar y ampliar los consumos. Este crecimiento ilimitado sólo es posible si se amplían los consumos de la gente. Ahora bien, el consumo está asociado no solamente a la satisfacción de las necesidades, sino también al consumo de un símbolo que da satisfacción; sin embargo, en la lógica de la modernidad, la satisfacción siempre es efímera. La posibilidad del crecimiento infinito se asienta en la posibilidad de que tu satisfacción por la vía del consumo sea efímera, desaparezca pronto y, así, te va a incentivar a consumir más para lograr nuevos horizontes. Entonces, si no descontamos el tema del consumo y repositionamos las maneras en que consumimos, yo creo que es muy difícil desmontar la noción del desarrollo en nuestras vidas cotidianas, porque la obligación de la ampliación del consumo va seguir atravesando nuestra zona de reproducción cotidiana.

También creo que el discurso del desarrollo se asienta en su capacidad para convencernos de que tenemos una narrativa única; a pesar de que respeta las diferencias, termina concentrando un destino único, de origen y fin, pues está plagado en las subjetividades. Ese discurso de que no podemos bajarnos del desarrollo aunque tengamos sospechas sobre él porque podemos perder el carro, pasa por una introducción subjetiva en nuestras vidas.

Yo veo, principalmente en nuestro gobierno, que hay muchas políticas, especialmente de corte económico, que no terminan de asumir o aceptar una ruptura con los modelos neoliberales; no porque no haya voluntad de la gente, sino porque, finalmente, cuando hay que tomar decisiones, el temor (el miedo a que si me salgo de lo establecido la cosa va a ir mal) es muy fuerte y se cruza un miedo subjetivo profundo por intentar otros caminos. Sucede que uno asume, responsablemente, que lo mejor es —como se suele decir en muchos de los refranes— lo viejo conocido que lo nuevo por conocer; nos atrapa una subjetividad que, aunque en nuestros discursos aparezcan de otra manera, responde de forma muy profunda al miedo a la diferencia.



Recordemos que la modernidad, cuando se fue construyendo también como subjetividad, recogió una cosa muy fuerte que era esta noción victoriana de que lo diferente perturba y desestabiliza y, por tanto, lo único que puedo hacer, si es que no puedo hacer desaparecer la diferencia, es someterla o controlarla. La posibilidad de lo diferente se subjetiviza como peligro y, entonces, terminamos subordinados, aunque seamos muy críticos, a un relato único.

El otro elemento muy fuerte en la configuración de estas subjetividades es lo que podríamos llamar el rastro colonial, que nos ha colocado, desde el principio, como uno de los elementos de la dicotomía del civilizado y el no civilizado. Para nosotros que pretendíamos ser los no civilizados, o al menos reconocidos así por los otros civilizados, ha significado una configuración muy fuerte en nuestra subjetividad, en cuanto que imitamos lo ajeno porque eso me permite el ascenso social, en la lógica de camino único que marca el desarrollo. Yo creo que nuestras élites, por lo menos aquí en Bolivia y en buena parte de los países de América Latina, no son profundamente modernas; yo pienso que son profundamente señoriales, puesto que reproducen, en su intento de modernizarse, formas bien caricaturescas de lo colonial. Para mí, el ejemplo más visible de cómo reproducimos eso en nuestras vidas cotidianas es el de nuestros rituales de paso en las fiestas de quince años; estas nuestras fiestas son una burbuja de reproducción de los actos de coronación y presentación ante la sociedad de la muchacha, hija de familia, de las cortes en Europa; entonces vestimos a nuestras señoritas con vestidos y ropajes coloniales, hasta se les pone coronitas y se hace la presentación. Resulta que eso que se pretende imitar sería ridículo hacerlo en la Europa de la actualidad, aquí se da con fuerza porque se asume que eso me permite un avance civilizatorio, y esto atraviesa sectores populares, cruza nuestras cotidianidades y construye unas élites tremendamente señoriales. Es tan fuerte el asunto que no es posible salir del discurso del desarrollo sin un proceso que desmonte la colonialidad, es decir, un proceso de descolonización y también de despatriarcalización. No es posible salir de los discursos del desarrollo porque estamos cruzados por estas características.

Pongamos otro ejemplo. El municipio de Tarabuco, municipio indígena, se pone a discutir su estatuto de municipio, es decir, quiere recuperar su territorio indígena sobre la administración del Estado, y lo primero que hace, en términos de presupuesto, es hacer el salón de honor, de gran tamaño, con unos cortinajes de terciopelo guindo en todo el derredor, una tremenda mesa, con un mantel y unos sillones que aquí les decimos estilo Luis XVI (no

sé si se llaman así, pero así les decimos aquí). Eso se produce en el municipio de Tarabuco, lo que demuestra que estamos cruzados por esta colonialidad que atraviesa nuestras subjetividades y no nos permite desmontar profundamente la sombra del desarrollo que, en nuestro caso, no es exclusivamente modernizador; está cruzado por esta colonialidad, que es inevitable; es decir, el proceso colonial nunca ha tenido el despegue de la modernidad ni el del capitalismo: el proceso colonial es intrínseco al capitalismo. Este proceso colonial sigue cruzando nuestras subjetividades y vidas cotidianas y traspasa también estos discursos civilizatorios, sobre los cuales está montado el discurso del desarrollo. La creencia del desarrollo nos lleva a ser más civilizados.

Otro elemento que me parece fundamental y que cruza nuestras subjetividades es la convicción y creencia en la ciencia moderna, que se materializa en la tecnología. La tecnología ha quedado atrapada, como si fuera el camino único de la modernidad; cuando nosotros hablamos de tecnología, inmediatamente hacemos referencia a la modernidad. Entonces, cuando nos preguntamos cómo recuperamos, cómo nos potenciamos y vigorizamos nuestras raíces indígenas, inmediatamente, sale en el discurso de que está bien lo indígena, pero que tiene que haber tecnología; y cuando decimos tecnología lo hacemos pensando que los otros no la tienen; o sea, la modernidad ha construido un discurso por el cual hemos subjetivado la idea de que la ciencia y la tecnología son un patrimonio exclusivo del desarrollo y, entonces, nos cuesta desmontar los patrones y los paradigmas tecnológicos, porque no es posible pensar en salidas y alternativas al desarrollo si sostenemos los patrones tecnológicos de producción. Hay que ir a un debate profundo sobre cómo se producen estos paradigmas, pues si no los podemos desmontar, no encontraremos alternativas de salida. De modo que ahí también hay una suerte de apropiación del discurso del desarrollo, es decir, sobre lo que es producción científica, sobre lo que es tecnología.

Nos encontramos con tres grandes campos de discusión desde los cuales desmontamos el tema del desarrollo, lo que ahora nos coloca en el debate. Un debate profundo es el de la pluralidad, la pluriculturalidad; no es posible pensar en alternativas al desarrollo y tener una mirada única. Esta discusión exige pluralidad, pero además del reconocimiento de ella, las preguntas son ¿cómo dicha pluralidad atraviesa el todo de nuestras vidas?, ¿cómo repensamos la noción de horizonte civilizatorio y nuestro modo de vida desde una mirada plural?, ¿cómo repensamos la economía desde un enfoque plural?, ¿cómo pensamos los sentidos de vida, los modos de discutir desde miradas

plurales? Porque la pluralidad no sólo exige el reconocimiento de las diferencias y diversidades, sino que es importante pensar en cómo construyes, desde la pluralidad, campos comunes, entonces, ¿cómo construir convivencia desde esa pluralidad?

El segundo gran tema es el de los patrones fuertes, que podría llamar los patrones de producción, los patrones de consumo y patrones de conocimiento, sobre los cuales está montada la modernidad. ¿Cómo desmontamos esos patrones?, ¿cómo nos colocamos en una situación plural? Necesitamos una discusión profunda sobre estos temas.

Y el tercero es el tema de las democracias y la participación; repensar el desarrollo no es posible si no pensamos en desmontar las formas de participación, porque el colocar el tema de la crisis múltiple civilizatoria, nos obliga a pensar en un horizonte que está más allá del desarrollo. La posibilidad de que eso adquiera materialidad política como alternativa pasa por resolver las maneras en que participamos y configuramos estas acciones.

Yo estoy convencido de que las alternativas son posibles a partir de lo existente, de saber reconocer lo que tenemos ahora, porque si bien el desarrollo y su discurso penetran todas las esferas de la vida, no ocupa todos los espacios. Convive con otros modos de vida, y para eso hemos sido convocados, y es que tenemos diferentes experiencias y diferentes modos de vida. El esfuerzo que hagamos ahora debería ser un esfuerzo que consista no sólo en colocar el debate sobre el desarrollo como algo externo, pues no se trata de hablar del desarrollo en sus discursos, sino que se trata de ver cómo éstas lógicas y procesos del desarrollo atraviesan nuestras experiencias y subjetividades, ya que nosotros somos portadores de las contradicciones y las tensiones que implica.

¿Desarrollo? Rupturas y nuevas narrativas

Beat Dietschy¹

¿A qué apunta la “Plataforma de diálogo para el cambio”?

La consulta MODELOS DE DESARROLLO: RUPTURAS Y NUEVAS NARRATIVAS, realizada en La Paz del 15 al 18 de noviembre 2012, tiene que ver con una iniciativa de diálogo internacional, intercultural y transdisciplinario: la “Plataforma de diálogo para el cambio”². El objetivo de ésta es favorecer la emergencia de nuevos conceptos e instrumentos de cabildeo para todos aquellos que se comprometen en la lucha por un mundo más justo. Es un instrumento para facilitar el debate y el intercambio de ideas y de experiencias vinculadas con las problemáticas del desarrollo. A través de ella, se busca contestar tres preguntas centrales:

- ¿Qué se entiende por desarrollo y a qué tipo de desarrollo aspiramos en distintos contextos?
- ¿Qué podemos aprender a partir de conceptos alternativos de vida y de sociedad?
- ¿De qué manera podemos cambiar el paradigma de desarrollo dominante?

1 Teólogo, escritor, filósofo y experto en temas de desarrollo. Actualmente es Secretario General de la organización suiza para el desarrollo Pan para todos.

2 Cf. <http://dialogue4change.org>. La plataforma se creó por iniciativa conjunta de Pan para todos y Acción de Cuaresma, contando con el apoyo de Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l’Homme (FPH) y la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE).

Los debates enfocan los factores de transformación que nos permitirán trascender el actual modelo imperante de desarrollo. Esto ya se vislumbró cuando se inauguró la plataforma en Ginebra, en diciembre del año 2011, con un evento en el cual participaron tanto destacados investigadores y especialistas, como el profesor Johan Galtung, representando a varios países ante la ONU, pero también actores de movimientos sociales y de ONGs de varios países del mundo. En esta conferencia se dijo: “Después de más de 50 años de políticas de desarrollo y 25 años después de la aprobación por la ONU del derecho al desarrollo, la era del desarrollo ha terminado”.

Fue un planteamiento controversial, pero sin duda, una de las conclusiones de este encuentro en Ginebra es que ha llegado la hora de repensar y redefinir la noción de desarrollo para poder asegurar el futuro de la humanidad y del planeta; lo cual no será posible sin cambio en las relaciones de poder y una transformación profunda en lo cultural, lo económico y en las políticas gubernamentales. Personalmente, estoy convencido de que Bolivia nos da muchas lecciones al respecto, y es por esa razón que escogimos La Paz como lugar de la primera consulta regional de la “Plataforma de diálogo para el cambio”.

El contexto andino

No obstante, hay otras razones para realizar el primer paso de este proceso de reflexión y búsqueda con una consulta en un país del mundo andino. Es que aquí se parte de concepciones prácticas, como por ejemplo, el *suma qamaña*. *Qamaña* en aymara quiere decir “habitar” o “vivir en determinado lugar o medio” (Albó 2011: 134). Más allá de las muchas interpretaciones posibles del *suma qamaña* o del ‘vivir bien’, esto nos ofrece un modo de pensar fuertemente arraigado en su espacio-tiempo. Es un lugar excelente para estimular una reflexión desde y para los contextos.

Qamasña es ‘vivir con alguien’. Implica intercambios, reciprocidad y convivencia, incluida la convivencia con la naturaleza. El *suma qamaña* (vivir y convivir bien) contiene, por lo tanto, “un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad”, enfatiza Xavier Albó (2011: 137). Todo lo cual es un fuerte incentivo para una iniciativa de diálogo intercultural que no quiere limitarse a un discurso teórico, sino que quiere ser “una práctica de convivencia que abarca todas las dimensiones de la vida” (Fornet-Betancourt 2012: 135). Un diálogo tal va más allá del simple

reconocimiento de la diversidad cultural. Hablar de interculturalidad es “reclamar que se sacuda el fundamento del mundo en su orden dominante para que aparezcan los otros fundamentos posibles” (Ibídem: 125-26). En contrapartida, el concepto de desarrollo que sirve de base para el discurso y las prácticas hegemónicas no permite que haya otros modelos válidos fuera de él. No es casualidad que dichos discursos y prácticas tiendan a descontextualizarse siempre y cuando busquen imponerse.

Buscando un nuevo paradigma

Para invertir esta lógica no es suficiente identificarla con Occidente, aunque históricamente sea correcto el hecho de que la idea del progreso lineal de la historia se propagó desde la ilustración europea. Para romper el cerco de la monoculturalidad impuesta por el “pensamiento único” hay que salir del dominio de esta razón hegemónica, ya que ésta significa y se basa en “la *desautorización* de los modos de pensar, conocer, actuar e imaginar de las otras culturas de la humanidad” (Fornet-Betancourt 2012: 122). Por esto, un diálogo intercultural es una labor ardua, exploradora, crítica y liberadora. Tiene que partir de los saberes y modelos de vida, de producción económica y cultural desautorizados, sin caer en la trampa de idealizarlos o de pretender formular de inmediato un contra-paradigma aplicable universalmente. Un nuevo paradigma capaz de reemplazar el existente podría reproducir fácilmente la lógica de exclusión y dominación del primero.

Es útil recordar todo esto, porque es fácil perderse en el campo de los debates acerca de un nuevo paradigma de desarrollo. Ya tantas veces pareció tratarse tan sólo de darle otra etiqueta al viejo paradigma centrado en el mercado. Y hoy en día abundan los discursos sobre los cambios de paradigma. Entre estos se podría distinguir tres motivos y corrientes interesantes: La primera es la reformulación de políticas de desarrollo en el marco de procesos, apuntando a una agenda internacional para sustituir los objetivos del milenio después de 2015. La segunda tiene que ver con la búsqueda de salidas y respuestas a las múltiples crisis (económica, financiera, climática, alimentaria), o según otra interpretación, de la crisis sistémica del desarrollo capitalista mundial. La tercera corriente corresponde más a una agenda de los pueblos y movimientos del Sur, y promueve la descolonización del concepto de desarrollo.

La agenda “post 2015”

Los protagonistas de una reformulación de políticas de desarrollo persiguen, por supuesto, intereses distintos. Los gobiernos del Norte, específicamente los de la OCDE, buscan armonizar y reforzar sus políticas de desarrollo e incluir o alinear a los países emergentes, como China o Brasil³. Algo parecido pasa en las negociaciones acerca de un acuerdo de política climática y, hasta cierto punto, en el proceso para la agenda post 2015. ¿Desembocarán estos procesos internacionales realmente en un cambio fundamental de paradigma? Acerca de esto hay mucha controversia, sobre todo en el mundo de las ONGs y de los movimientos sociales. Algunos de estos actores quieren aprovechar la oportunidad para contribuir a transformar el actual modelo de desarrollo y cooperación⁴. En esta reunión regional de miembros de ACT Alianza para América Latina y El Caribe, ponen énfasis “en la construcción de un nuevo paradigma de desarrollo” y en que este sea un concepto holístico y transformador⁵. Asimismo, desde su visión cristiana, hacen referencias a conceptos como el ‘buen vivir’⁶.

3 Desde la “Declaración de París sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo” (2005) hasta el cuarto foro en Busan (2011), los líderes mundiales en desarrollo han intentado lo arriba señalado. La participación de organizaciones de la sociedad civil (OSC), a partir del segundo evento en Accra, ha contribuido a fortalecer criterios de equidad, de sostenibilidad y de derechos humanos (cf. los Principios de Estambul para el desarrollo de la efectividad de las OSC, 2010). En el foro de Busan, sin embargo, no han sido considerados plenamente.

4 Consulta Regional ACT Alianza para América Latina y El Caribe, Montelimar, Nicaragua, del 14 al 17 de agosto de 2012: “A nivel global y regional están ocurriendo cambios significativos que nos demandan contribuir en la construcción de un nuevo paradigma de desarrollo, valorando sus riesgos, pero también sus oportunidades”. www.lwfcamerica.org/uploaded/content/category/1958734588.pdf

5 “Los siguientes conceptos son centrales para el desarrollo transformador: Participación, Empoderamiento, Desarrollo de capacidades, no discriminación, Equidad de género, Sensibilidad cultural y espiritual, Reafirmación de los derechos humanos y del enfoque basado en derechos, Incidencia y ejercicio del poder, Promoción de la paz, la reconciliación y las relaciones correctas, Comunicación efectiva, Sustentabilidad ambiental, Sensibilización y promoción de cambio de actitudes en acciones de sobreconsumo y no repartición. Reforzando los aspectos de interculturalidad, inter-religiosidad y justicia climática”. (Ibídem)

6 “... consideramos importante ampliar la discusión en torno al paradigma de Desarrollo, en tanto que enfrentamos una crisis del Modelo de Vida, no solo re-significándolo sino replanteándolo desde los saberes, experiencias y prácticas en América Latina y El Caribe, como el concepto de Buen Vivir, que desde los principios y saberes ancestrales promueve una vida plena y sustentable en la vida de las personas sociales y naturales, recuperando la armonía y el respeto mutuo, superando la pobreza y la injusticia, incorporando un enfoque intercultural”. (Ibídem)

También muchos movimientos sociales y ONGs seculares apuntan en la misma dirección. Por ejemplo, los miembros de la campaña “Campaign for People’s Goals for Sustainable Development”⁷, la que quiere “desafiar a los que están en el poder”. Sin embargo, el cambio de paradigma que proponen todas estas corrientes corresponde más a un ajuste del mismo, combinando la agenda social de los objetivos del milenio con un enfoque más amplio, en el sentido del desarrollo sostenible o, en el caso de los movimientos sociales, poniendo énfasis en conceptos de justicia económica y social.

El sistema mundial en crisis

Los actores que se refieren a las crisis múltiples mundiales para cuestionar el concepto de desarrollo tienden a un discurso más radical. Aunque su lectura de las crisis puede diferir bastante, insisten en lo general en que las crisis alimentarias, financieras y de deudas, las crisis socio-económicas, ecológicas y climáticas están todas interconectadas. Se nota claramente que son señas indudables de que el actual modelo de crecimiento global infinito ha llegado a sus límites. Y también se identifica a los responsables principales. Así, un documento del Consejo Mundial de Iglesias constata: “Los pueblos y la Tierra se encuentran en peligro debido al consumo excesivo de unos pocos y las desigualdades crecientes” (Consejo Mundial de Iglesias 2012: §1). Resumiendo un proceso de seis años de consultas y estudios, llega a la conclusión: “Nuestra inhóspita realidad global está tan llena de muerte y destrucción que no tendremos futuro del que hablar a menos que el paradigma prevaleciente del desarrollo se transforme drásticamente, y la justicia y la sostenibilidad se conviertan en el motor impulsor de la economía, la sociedad y la Tierra”. (Ibídem:§9).

Esta lectura de las crisis mundiales no se contenta con las reformas y reformulaciones superficiales. Busca analizar las causas del mal desarrollo, de la pobreza y exclusión y del colapso de los sistemas ecológicos. En esta dirección, uno llega a cuestionar el sistema económico globalizado y se recuerdan las críticas al capitalismo formuladas ya hace un siglo y medio. Fue Marx quien

7 “As part of this transformative agenda, we challenge our governments and international institutions to break away from the current model of development and undertake meaningful reforms that truly address the needs of present and future generations. In this light we are committed to campaign for peoples’ goals for genuine sustainable development founded on the principles of human rights, equality, self-determination, and social, gender and ecological justice”. (www.un-ngls.org/IMG/pdf/Final_CPGSD_statement)



sostenía que todo progreso en el “arte de esquilmar al obrero” implica a la vez el “arte de esquilmar la Tierra”. Y llegó a la conclusión que el sistema de producción capitalista no puede desarrollar sus fuerzas productivas sin socavar y aniquilar al mismo tiempo a las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx 1989: 423). Sin lugar a dudas, el capitalismo, en su lógica predatoria, sobrepasa todos los límites de la reproducción de la vida humana y no-humana. Sin embargo, no es suficiente analizar la lógica del capital. Con mucha razón, desde los países y pueblos de Abya Yala se propugna una tercera posición *vis-à-vis* del desarrollo.

La descolonización del desarrollo

La descolonización del concepto de desarrollo es imprescindible por varias razones. No es suficiente basarse en la infraestructura socioeconómica y dejar de lado el hecho de su instalación a través de conquistas espirituales y culturales, con la entronización de sus discursos o mitos. No olvidemos que la globalización moderna tiene sus raíces e inicios en las invasiones de 1492 o de 1532. Es lo que Enrique Dussel llamó la imposición de la “Modernidad 1” (2008: 21). Posteriormente, siguieron otras etapas de modernidad, con las cuales el concepto de desarrollo fue elaborado. En el Siglo de las Luces, por ejemplo, se estableció el mito secular de un progreso unilineal de la historia, íntimamente ligado a la concepción universal del desarrollo y del perfeccionamiento de la humanidad. Finalmente, después de la II Guerra Mundial y a partir del famoso discurso del presidente norteamericano Harry S. Truman de 1949, que trajo consigo la división del mundo en países desarrollados y países sub-desarrollados, empezó la época del “desarrollismo”. Desde entonces, los modelos de economía política y del estado de derecho de los centros de poder son exportados sistemáticamente a todo el mundo. La cooperación internacional consciente o inconscientemente sirvió a estas políticas de “modernización”, las cuales significan hacer de los demás lo que somos nosotros, así como Dios dijo “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Salemik 2007)⁸. El ejemplo más evidente de este neocolonialismo es el de las políticas de reformas estructurales, que se conocen desde la década del ochenta bajo el nombre de Washington Consensus.

8 “The mission of development cooperation was to ‘modernize’ which in practice implied making ‘them like us’. As written in Genesis 1:27: So God created man in his own image”.

Las rupturas necesarias

Me parece evidente que hay que cuestionar y deconstruir a los conceptos de desarrollo. No sólo se debe desenmascarar el carácter de “utopía coercitiva” de las promesas de modernización y crecimiento económico. Es necesario ir al fondo del problema de la concepción del desarrollo rompiendo con la racionalidad monocultural que la produce. Se trata sobre todo de una “monocultura del tiempo lineal” (De Sousa Santos 2010: 22), la cual aparece en distintas formas y bajo los nombres de progreso, revolución, desarrollo, crecimiento o globalización. Según la idea del tiempo lineal, los países centrales del sistema mundial y sus instituciones están al frente del tiempo. Y “esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado” (Ibídem: 20).

No es suficiente declararse en favor de una diversidad en vías de desarrollo, ya que la lógica de la modernidad occidental está produciendo la ausencia y negación de otras y está promoviendo la subalternidad o la “no contemporaneidad de lo contemporáneo” (Ernst Bloch)⁹; es necesario romper con ella. Esto implica una ruptura con la idea del progreso lineal y con el paradigma tecnológico y económico dominante. Descolonizar las políticas y conceptos de desarrollo es más que ponerles otro nombre. Tenemos que analizar cómo funcionan estos discursos, para poder intervenir o para proponer alternativas y rupturas efectivas. Borrar el término “desarrollo” o añadirle otro adjetivo no basta. Veamos dos ejemplos.

El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha diseñado, a partir de 2006, una nueva política de desarrollo basada en la espiritualidad indígena. La llama “desarrollo con identidad”. Sin embargo, tal como muestra la aplicación en un contexto como Panamá, parece ser una iniciativa desde el Banco, que no toma en cuenta a los propios indígenas. No cambia de rumbo, pero se declara “desarrollo con identidad” para encubrir el maldesarrollo que provoca¹⁰.

9 Cf. Dietschy, Beat (2003). “En la penumbra del tiempo. Las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no contemporaneidad”. En: Ainsa, Fernando y Dietschy, Beat et al. *Noche del mundo y razón utópica*. San José de Costa Rica: Ediciones Perro Azul. Y en *Intersticios* (2003). Año 8, No. 18 [México DF].

10 Cf. Castillo Guerra, Jorge E. (2012). “Sostenibilidad y malvivencia: espiritualidad indígena frente a políticas de maldesarrollo”. En: R. Fornet-Betancourt, *Kapital y Armut Entwicklung*, Mainz et al. p. 211-224.

Más recientemente, en la Cumbre de Rio de Janeiro de 2012, la concepción del “desarrollo sostenible” estaba en el centro de los debates como una estrategia mundial frente a las crisis y con el fin de fijar unos objetivos globales capaces de sustituir los objetivos del milenio después de 2015. Se trató de juntar los objetivos sociales con los ambientales y con los económicos, es decir, tener interconectadas a las tres dimensiones del desarrollo sostenible de la Comisión Brundtland¹¹. Pero no es seguro que así se procederá. El documento final de la Conferencia, “El futuro que queremos”¹², habla de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y proclama “promover el crecimiento económico sostenido e inclusivo”. Es más, hubo también el intento de sintetizar y hasta de reemplazar el discurso de la sostenibilidad con la llamada “economía verde”. Esta operación no sólo dejaría en un segundo plano a la dimensión social, si no que se puede interpretar también como un intento de integrar al sistema de mercado a todo lo que queda aún fuera, dando valor económico y un precio a la biomasa, a la biodiversidad o a las funciones de los ecosistemas. Con razón, alguien preguntó: “¿Esta economía verde será el nuevo Consenso de Washington?” (Aguiton, Christophe 2012). Entonces, las organizaciones indígenas y muchas otras intervinieron diciendo: “La naturaleza no se vende, no tiene precio y ¡se defiende!”¹³.

Preguntas para un debate crítico

Son dos ejemplos de redefinición del concepto de desarrollo, a los que se podrían añadir muchos más (como “desarrollo humano”, “desarrollo endógeno”, etc.). Ante todos estos intentos de reformulación del concepto de desarrollo es útil preguntarse:

11 Según la definición de la Comisión Brundtland y de la primera conferencia de Rio de Janeiro (1992), “el desarrollo sostenible consiste en cómo satisfacer las necesidades de la gente hoy en día, sin afectar (o reducir) la habilidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas (...) Reconoce que los aspectos ambientales, sociales y económicos están interconectados” (Singhal, Ishmael 2002: 8).

12 Cf. www.uncsd2012.org/content/documents/778futurewewant_spanish.pdf

13 Cf. Sosa, Julio Néstor (2012). “La financierización de la naturaleza”. (<http://alainet.org/active/57682>). Cf. La declaración de São Paulo del Consejo Mundial de Iglesias: “... Rechazamos la explosión de la monetarización y la mercantilización de toda forma de vida y reafirmamos una teología de la gracia que rechaza el impulso neoliberal de reducir toda forma de vida al intercambio de valores” (Global Ecumenical Conference on a New International Financial and Economic Architecture. 29 September-05 October 2012. Guarulhos, Brazil).

- ¿Qué se entiende concretamente por el término? ¿A qué apuntamos cuando hablamos de desarrollo? ¿Trátase de luchar por espacios y condiciones que permitan a todos y todas desarrollar plenamente sus capacidades y vivir dignamente y en armonía con el ambiente? ¿Pueden sintetizarse en una sola palabra todas estas luchas que se dan en contextos socioculturales muy distintos unos de otros?
- ¿Es que se quiere prolongar o reanimar el “gran relato” del desarrollo de Occidente? ¿Qué decir entonces del modelo económico y de consumo en que se sustenta y que sobrepasa claramente los límites de la biocapacidad del planeta? Si queremos transformar y superarlo ¿podemos hacerlo utilizando los mismos medios, tecnologías y saberes del modelo productivista y capitalista actual?
- ¿Es sabio querer pasar de un gran relato a otro gran relato de “post-desarrollo” o “post-capitalismo”? ¿No tendríamos que profundizar lo que entendemos por “transformación” diseñando y debatiendo un “horizonte de deseabilidad” en términos de estilos y calidad de vida?¹⁴ ¿Nos pueden dar orientación conceptos como el ‘vivir bien’ teniendo en cuenta que las vivencias de este concepto están vinculadas a la pluralidad cultural, social y regional de un país como Bolivia? ¿“Cómo”, Beatriz Ascarrunz se pregunta, “convertir nuestra diferencia y pluralidad en una suerte de ‘yo colectivo’ que pueda articular las diferencias, los intereses y las necesidades de una sociedad compleja en sentidos compartidos de convivencia y diálogo”? (Ascarrunz 2011: 425)¹⁵.
- Si se trata de explorar y reforzar a nivel regional o local experiencias de “alterdesarrollo” guiadas por conceptos como el ‘vivir bien’: ¿qué significa esto en un contexto mayor de América Latina, marcado por el modelo extractivista o neo-extractivista? Si es cierto que el continente en el último decenio, como dice Maristella Svampa, “realizó el pasaje del Consenso

14 Cf. Svampa, Maristella. El Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina (www.argenpress.info/2013/05/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes.html)

15 Beatriz Ascarrunz propone “diferenciar dos dimensiones del ‘vivir bien’: a) la dimensión de la experiencia y práctica y b) la dimensión ético política. Desde la primera, no es posible construir **un solo concepto ni una sola línea interpretativa** (...). Mientras tanto, desde la dimensión ético política, se pretende construir otro **horizonte de sociedad que siendo diversa y enormemente plural, establezca unos mínimos acuerdos sobre el sentido que se le atribuye al presente y al futuro**”. (2011: 425).

de Washington, asentado sobre la valorización financiera, al 'Consenso de los Commodities', basado en la exportación de bienes primarios en gran escala" ¿cómo evitar entonces que el 'vivir bien' no se distorsione y se convierta en un 'maldesarrollo y 'mal vivir'¹⁶ con rostro humano?

- Finalmente, la deconstrucción o reformulación de un concepto tan ambiguo como "desarrollo" no tiene sentido sin tocar la cuestión del poder de definición. Hay que analizar por lo tanto cómo se manejan los discursos, quiénes los definen y los intereses que persiguen. Sobre todo cuando se trata de decidir acerca de los "Objetivos de Desarrollo Sostenible", es decir, de fijar objetivos mundiales para el futuro del planeta y sus habitantes. Para todo esto, es indispensable escuchar las voces de los pueblos. Con toda razón, las organizaciones y movimientos de la sociedad civil internacional reclaman sus derechos de ciudadanía y exigen, en nombre de la soberanía democrática, que los gobiernos no obedezcan solamente las órdenes de la élite transnacional y que "no decidan nada sobre nosotros sin nosotros"¹⁷.

Nuevas narrativas y desarrollo

Para promover alternativas al discurso y a la práctica hegemónica, tenemos que partir de las perspectivas y las experiencias múltiples que hay en todas las culturas y en las luchas populares. Es importante ampliar los espacios de intercambio entre éstas, con el fin de fomentar la articulación de la pluralidad de dichas perspectivas. Este es el objetivo principal de la "Plataforma de diálogo para el cambio" y de la consulta de la que da testimonio este libro. Son herramientas que esperamos que sean utilizadas para crear y alimentar "nuevas narrativas".

Por supuesto, no tenemos que partir de cero. Las nuevas narrativas siempre se nutren de otras del pasado y del presente. Es lo que podemos observar en los países del mundo andino, quizás más que en otras partes. Tenemos aquí un redescubrimiento de la propia historia y una revalorización de los

¹⁶ Cf. Tortosa, José María Tortosa (comp.) (2009). *Mal desarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Editorial ABYA-YALA.

¹⁷ Henri Valot dice: "new goals can only succeed if they are the result of a compact, or a contract, between development actors, by which each will clearly identify its roles, responsibilities and engagement modalities". (<http://blogs.civicus.org/civicus/2012/10/29/nothing-about-us-without-us-some-perspectives-on-the-post-2015-development-agenda/>)

saberes ancestrales sin precedente. No es por azar que en Bolivia y Ecuador se ha incluido el ‘vivir bien’ o el ‘buen vivir’ en las constituciones de ambos Estados. Los debates que giran alrededor de estos conceptos y las propuestas de aplicación concreta en las políticas públicas son percibidas en otras partes del mundo. Inspiran a movimientos sociales¹⁸, aparecen en investigaciones científicas¹⁹ y hasta en pronunciamientos de las iglesias acerca de una nueva arquitectura mundial financiera y económica²⁰.

Escogimos el concepto de “narrativa” para poder tomar en cuenta la diversidad de desarrollos existentes o imaginables, sin cosificarlos o encerrarlos en un solo concepto supuestamente universal. A la luz de la enorme riqueza de conceptos alternativos de vida, sin embargo, uno puede preguntarse por qué no dejamos completamente la noción abstracta de “desarrollo”. ¿No es, pues un concepto colonizador? ¿No es entendido muchas veces como sinónimo de crecimiento económico? ¿No es utilizado para encubrir los propósitos de políticas neoliberales?

Hay una razón principal para no borrar el término de nuestro vocabulario y es que forma parte del Derecho Internacional. En 1986, tras años de debate, los gobiernos del mundo proclamaron por primera vez que el derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable. Era y es una conquista de los pueblos del sur, en especial de los países no-alineados. Afirma que es imposible la plena realización de los derechos civiles y políticos sin el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales. Formula, por lo tanto, una obligación para los estados: éstos tienen el deber primordial de crear condiciones nacionales e internacionales favorables para la realización del derecho al desarrollo.

18 “We need to embrace a new vision of Development altogether, based on the philosophy of ‘living well’ in community with others and in harmony with nature” (Campaign for People’s Goals for Sustainable Development. Cf. Nota 6).

19 “Buen vivir is not focused on achieved states or outcomes (as captured by measures) but on changing the distribution of power and how the economy and society are structured” (Deneulin 2012).

20 “We reject the economic abstraction of Homo Oeconomicus that constructs the human person as being essentially insatiable and selfish and affirm that the Christian perception of the human person is embedded in community relationships of Ubuntu, Sansaeng, Sumak Kawsay conviviality and mutuality. Contrary to the logic of neo-liberals, as believers we are called to think not only of our own interests but also of the interests of others (Phil 2:4)” (Global Ecumenical Conference on a New International Financial and Economic Architecture. 29 September-05 October 2012. Guarulhos, Brazil).



Lo más interesante a mi entender es que este derecho implica la definición del desarrollo adecuado y deseado por parte de los pueblos y los individuos. La declaración dice, en el Art. 1.2: “El derecho humano al desarrollo implica también la plena realización del *derecho de los pueblos a la libre determinación*, que incluye (...) el ejercicio de su derecho inalienable a la plena soberanía sobre todas sus riquezas y recursos naturales”. O sea, es o podría ser un instrumento muy útil que sirve para legitimar y elaborar la pluralidad de vías de desarrollo deseables. Lo que requiere, obviamente, un acercamiento intercultural. Interpretado de esta manera, incluso contribuye a una globalización sin exclusión, pero con la diversidad plena de las culturas y civilizaciones. En este sentido, José Estermann subrayó en una publicación del ISEAT: “La interculturalidad apunta a una ‘ciudadanía del mundo’ (cosmopolitismo), a un arcoíris de posibilidades de vivir y expresar la humanidad, a una utopía de un ‘mundo en el que quepan todos y todas’, y también la Naturaleza y el cosmos”. (2010: 79).

¿Herencias posibles?

Encontramos en todas partes del mundo una oposición a los proyectos y concepciones universales. Esta desconfianza se entiende muy bien. Abundan las utopías salva-mundo, en su mayoría provenientes del mundo occidental, y suelen ser coercitivas. Han forzado a las naciones a seguir las recetas fabricadas y diseñadas en Washington, o París, o Londres, o Berlín.

Sin duda, hay que superar este tipo de universalismo impuesto. Por esto, ya en los años 20 del siglo pasado, José Carlos Mariátegui pronunció su frase célebre: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica” (1980: 249). Lo dice, sin embargo, después de haber analizado profundamente las ideas y debates en otras partes del mundo. Y concluye sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* diciendo: “Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (Ibidem: 351). Ernst Bloch, otro pensador marxista creativo, planteó reemplazar el concepto de *universum* por el de un “*multiversum* de las naciones y culturas”.

Justamente en las corrientes marxistas de los años 20 y 30 se dio un debate interesante. Hubo quienes sostenían que el socialismo rompe en todo con la sociedad burguesa que le precede. Con las clases burguesas en decadencia, inclinando al fascismo, Lukács dijo que iba a desaparecer también toda su

cultura. Este pensador sólo aceptó la posibilidad de un legado de la cultura clásica burguesa. Contrariamente, Ernst Bloch no solamente apreció la cultura de la época revolucionaria de la burguesía, sino que también brega por la “herencia de este tiempo”, es decir, de los años 20 y 30, que es un legado de la época burguesa “decadente”. El libro *Herencia de este tiempo*, publicado en el otoño de 1934 en Zúrich, es en buena parte una “crítica de salvataje”. Es crítica, pues —tal como Bloch lo subraya— se trata de material ambiguo. Se trata de una “época mixta de noche y mañana”: “el tiempo se descompone y a la vez da a luz” (Bloch 1962: 17). Podirse y alumbrar al mismo tiempo: esto se excluye mutuamente. Pero precisamente este doble carácter contradictorio de la contemporaneidad de lo no contemporáneo es lo que le interesa a Bloch²¹.

Bloch y Mariátegui bregan por una herencia creadora del pasado. Sin conocerse, los dos pensadores llegan a la misma conclusión: “la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes” (Mariátegui 1980: 118). Por tratarse de material ambiguo, no puede heredarse sin transformación epistemológica, sin analizar y cambiar el sentido de los elementos. De hecho, es lo que pasa con todo lo que uno hereda o retoma del pasado: hay que saber escoger y distinguir lo liberador y valioso de lo patriarcal y nocivo. Las mujeres de las comunidades autónomas que conocí en Chiapas saben muy bien distinguir los dos lados de sus usos y costumbres: lo bueno de la tradición cultural maya y las partes que hay que transformar.

Lo que quiero enfatizar con esto es que hay que mantener la tradición “viva y móvil” (Ibídem: 117). Esto siempre implica transformarla, enriquecerla con elementos nuevos o de otro origen, incluyendo el Occidente, el cual no es tan homogéneo y monocultural como parece. En este sentido, cabe preguntarse: ¿en un determinado contexto, cuáles son los elementos positivos y útiles de lo que viene de Occidente? ¿Hay aspectos del concepto de desarrollo rescatables? ¿Cuáles son y cómo habría que transformarlos? Es justamente lo que queremos explorar a través de la “Plataforma de diálogo para el cambio”.

En Bolivia, ya hace tiempo se inició un “diálogo entre saberes indígenas y los nuevos paradigmas heterodoxos que surgen desde los márgenes de las ciencias occidentales dominantes” (Choquehuanca 2010: 8). En la introducción de un libro editado por AGRUCO, David Choquehuanca señala especialmente

21 Cf. Beat Dietschy 2003b.

la importancia de “que desde las universidades surjan profesionales que busquen puentes entre los saberes ancestrales de nuestros pueblos y los conocimientos que han venido de Europa, EEUU u otros territorios” (Ibídem).

En la misma publicación, los autores se refieren también a los debates sobre la construcción de un “socialismo comunitario”, propuesto por Álvaro García Linera. Lo entienden como “la re-convergencia creativa de los principios comunitarios de las civilizaciones andino-amazónicas (‘vivir bien’) y de los aportes rescatables de la civilización occidental representados por los conocimientos científicos y tecnológicos que —desligados de su instrumentalización capitalista— podrían ayudar a crear nuevas ciencias y tecnologías que estén aportando a la concretización del ‘vivir bien’ en el marco de un socialismo comunitario” (Ibídem: 24).

Religiones y cosmovisiones

En la búsqueda de narrativas alternativas no deben faltar los conceptos de vida y del mundo desde las religiones y cosmovisiones distintas. Sin éstas el diálogo de saberes se limitaría al ámbito de la racionalidad dominante y dejaría fuera los otros modos de pensar y lo que Mariátegui llamó la “conciencia profunda” de los pueblos. Son indispensables cuando se trata de la defensa de la vida y de la reproducción de la vida, sobre todo considerando que está íntimamente ligada con la tierra y los derechos de la naturaleza. Esto se ve con más claridad en las cosmovisiones indígenas, las cuales siempre reflejan la interdependencia entre los seres humanos y el cosmos.

Insisto en la importancia del factor religioso y de las espiritualidades porque, en este punto justamente, las corrientes más radicales del pensamiento crítico, con algunas excepciones notables²², no suelen tener mucha sensibilidad. Es obvio, hay que examinar bien las tradiciones religiosas. El mundo religioso merece un “salvataje crítico” (Bloch) y necesita, a su vez, una descolonización epistemológica. Hay que saber distinguir los espíritus.

Pero lo cierto también es que podemos encontrar en todas las tradiciones de fe una espiritualidad transformadora que nos vuelva a conectar a los demás, llámese *Ubuntu* en partes de África, *Sansaeng* en Asia, *sumaj kawsay*, *suma*

22 Ver por ejemplo, las obras de Franz Hinkelammert y los escritos de los ya mencionados Ernst Bloch (*El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Madrid 1983) y J.C. Mariátegui (“Sabemos que una revolución es siempre religiosa”, en *Siete ensayos*, p. 264).

qamaña o *ñandareko* por aquí. Y la encontramos también en ciertos pensamientos heterodoxos occidentales capaces de incluir el cosmos o la tierra²³. Todas estas concepciones nos ayudan a superar el concepto reductor y destructor de una tecnología que refleja una voluntad de dominación, de amo-esclavo, en la relación con la naturaleza.

Para superar las crisis múltiples y poder responder a los actuales desafíos locales y globales, el encuentro entre las culturas y sabidurías es vital. Sólo así podemos evitar que el actual modelo de desarrollo siga difundiendo el “mal común”²⁴, en vez de servir al bien común. Por tanto, tenemos que rescatar y desarrollar la plena biodiversidad de los saberes y un verdadero arcoíris de respuestas alternativas y de liberación.

Bibliografía

- Aguiton, Christophe (2012: February 8th). “Is the ‘Green Economy’ the new Washington Consensus?” <http://nogreeneconomy.org/en/is-the-“green-economy”-the-new-washington-consensus>
- Albó, Xavier (2011). “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En: Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Ascarrunz, Beatriz (2011). “El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas”. En: Farah, Ivonne y Luciano Vaspollo (coord.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza, Oxfam.
- Campaign for People’s Goals for Sustainable Development. http://www.un-ngls.org/IMG/pdf/Final_CPGSD_statement
- Castillo Guerra, Jorge E. (2012). “Sostenibilidad y malvivencia: espiritualidad indígena frente a políticas de maldesarrollo”. En: Fonet-Betancourt, Raúl, *Kapital y Armut Entwicklung*, Mainz et al. Pp. 211-224.
- Choquehuanca, David (2010). “Presentación”. En: F. Delgado, St. Rist, C. Escobar. *El desarrollo Endógeno Sustentable como interfaz para implementar*

23 Cf. las propuestas de E. Bloch acerca de una “técnica de alianza”, es decir una técnica mediada por la coproducción con la naturaleza (*El Principio de la Esperanza* (2007). Tomo II. Madrid: Trotta cap. 37).

24 Cf. Ellacuría, Ignacio (1989). “Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo de soteriología histórica”. En: *Revista Latinoamericana de Teología* No. 17 [El Salvador]. 141-184. También: Fonet-Betancourt, Raúl. “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época” (2011). En: *Diálogo Filosófico* 81. [España]. 405-420.

el Vivir Bien en la gestión pública boliviana. Cochabamba: AGRUCO-CAPTURED/ PLURAL.

Conferencia de Rio de Janeiro. www.uncsd2012.org/content/documents/778futurewewant_spanish.pdf

Consejo Mundial de Iglesias (2012). "Economía de vida, justicia y paz para todos: Un llamamiento a la acción". <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-call-for-action-2012>

Consulta Regional ACT Alianza para América Latina y El Caribe (2012: 14 al 17 de agosto). Montelimar, Nicaragua. En: www.lwfcamerica.org/uploaded/content/category/1958734588.pdf

Deneulin, Séverine (2012: Junio). "Justice and Deliberation about the Good Life: The Contribution of Latin American Buen Vivir Social Movements to the Idea of justice". En: *Working Paper* No. 17. En: <http://www.bath.ac.uk/cds/publications/bpid17.pdf>

De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce & Extensión.

Dietschy, Beat (2003a). "En la penumbra del tiempo. Las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no contemporaneidad". En: Ainsa, Fernando y Dietschy, Beat et al. *Noche del mundo y razón utópica*. San José de Costa Rica: Ediciones Perro Azul.

_____ (2003b) *Intersticios*. Año 8, No. 18 [México DF]: Universidad Intercontinental].

Dussel, Enrique (2006). "Veinte proposiciones de la política de la liberación". Citado en: Arnold, Denise. "Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo". En: *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT.

Ellacuría, Ignacio (1989). "Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo de soteriología histórica". En: *Revista Latinoamericana de Teología* No. 17 [El Salvador]. 141-184.

Ernst Bloch (1962). *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (1983). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus.

_____ (2007). *El Principio de la Esperanza*. Tomo. II. Madrid: Trotta.

- Estermann, José (2010). *Interculturalidad*. La Paz: ISEAT.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2011). “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”. En: *Diálogo Filosófico* 81. [España]. 405-420.
- _____ (2012). “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”. En: *Interculturalidad, crítica y liberación*. Aachen: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie.
- Global Ecumenical Conference on a New International Financial and Economic Architecture (2012: 29 September-05 October). Guarulhos, Brazil. http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/finance-speculation-debt/global-ecumenical-conference-on-a-new-economic-and-financial-architecture.html#_ftnref5
- Mariátegui, José Carlos (1980). “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, “Heterodoxia de la tradición”, “Ideología y política”. En: *Obras completas*, Tomos II, XI y XIII. Lima: Ed. Amauta.
- Marx, Carl (1989). *El capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salemink, Oscar (2007). “Faith-Based Development Initiatives as ‘Prosperity Religions’? Reflections on Religion and Development”. Presentation for the Conference *Religion and Development: Crisis or New Opportunities?* Amsterdam: VU University.
- Svampa, Maristella (2013). “El Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina”. www.argenpress.info/2013/05/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes.html
- Singhal, Ishmael (2002). *La perspectiva del desarrollo sostenible en el nuevo contexto global*. La Paz: Cebem/CESO/SACO.
- Sosa, Julio Néstor (2012: Agosto). “La financierización de la naturaleza”. *Boletín Mensual* No. 181. <http://alainet.org/active/57682>
- Tortosa, José María Tortosa (comp.) (2009). *Mal desarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Editorial ABYA-YALA.
- Valot, Henri (2012). <http://blogs.civicus.org/civicus/2012/10/29/nothing-about-us-without-us-some-perspectives-on-the-post-2015-development-agenda>



El “*ubuntu*” como una narrativa africana para el desarrollo

Albert Kasanda¹

La problemática del desarrollo de África es un tema complejo, en el que están concentrados los problemas de la dependencia financiera del continente, la extraversión del sistema económico, la desarticulación de las economías nacionales, así como también la subordinación de las élites africanas a los intereses extranjeros. En términos concretos, se refiere a las promesas incumplidas de los líderes políticos, las esperanzas decepcionadas del pueblo, el dictado de las potencias mundiales y las falacias de las instituciones financieras internacionales.

El último informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) respecto al índice del desarrollo humano (IDH) confirma lo siguiente: África es la única región del mundo en la que menos progreso se ha registrado en los últimos años en referencia a la satisfacción de las necesidades básicas de las poblaciones: agua potable, alimentación, alojamiento, salud, educación, esperanza de vida, etc. Sucede que dos terceras partes del grupo de los países menos avanzados en el mundo, y también los diez últimos países del mismo grupo, son países africanos (PNUD 2013).

Es una situación preocupante, ya que millones de seres humanos se están hundiendo cada día en una espantosa y deshumanizante miseria. ¿Cuáles son las causas y los mecanismos de este estancamiento? Para algunos teóricos, el estancamiento de África radica en la falta de recursos económicos y tecnológicos;

1 Doctor en Filosofía. Pertenece al Grupo de Estudios y de Investigación Cultural (GERI, asbl), Bruselas.

es decir, la pobreza es el obstáculo mayor para el desarrollo del continente. Para otros, dicho estancamiento se debe al anacronismo y a la inmovilidad de las culturas negroafricanas; en otras palabras, las culturas negras son las que tienen la culpa de ser incompatibles con la modernidad. Para otros analistas, el subdesarrollo de dicho continente es la consecuencia lógica de la inserción de África en el sistema económico global vigente; o sea, tal estancamiento se origina en las estructuras económicas y financieras mundiales, para quienes África no cuenta más que como fuente de materia prima.

El presente análisis intenta dos cosas: primero, recordar brevemente las interpretaciones de desarrollo que acabamos de sugerir; segundo, explorar los valores humanos subyacentes al concepto de “*ubuntu*”, en cuanto intento de nueva narrativa del “buen vivir”. Para ello, estructuramos nuestra reflexión en tres partes: primero, damos a conocer el contexto social, político e ideológico desde el cual se plantea la problemática del desarrollo en África. Segundo, exploramos las tres concepciones evocadas de desarrollo. Tercero, planteamos la filosofía del “*ubuntu*” como una otra perspectiva posible en la búsqueda de nuevas narrativas para el desarrollo.

I. El contexto del debate sobre el desarrollo en África

Después de varios siglos de esclavitud, en particular la trata del Atlántico conocida bajo el nombre de “comercio triangular”, África fue colonizada por las grandes potencias europeas, desde mediados del siglo XIX hasta principios de la segunda mitad del siglo XX. El Acta de la Conferencia de Berlín (1844-1845) fundamenta este proceso al mismo tiempo que reparte las tierras africanas entre aquellas potencias, principalmente entre Alemania, Bélgica, Francia e Inglaterra (M’Bokolo 1985). Así nacieron los estados africanos tales como los conocemos hoy en día (Ilife 1998)². Pintada como una “misión civilizatoria”, la colonización de África vino siendo un proceso de dominación y de explotación sin precedentes (Hoschild 1998).

Los países africanos conquistaron su soberanía entre fines de los años 1950 y principios de la década de 1960. Este pueblo aspiraba a construirse como un Estado moderno, sin explotación ni dominación. Su sueño era el “buen vivir”.

2 En base al referéndum del 15 de febrero de 2011, llevado a cabo bajo los auspicios de las Naciones Unidas, el 9 de julio de 2011, el país se dividió en dos distintas repúblicas: La República de Sudán y Sudán del Sur.

Varios líderes africanos se apropiaron de esta aspiración para fundamentar su propia legitimidad: todos pretendían concretar esta idea, pero nadie tenía claro cómo llevarla a cabo. En este contexto, el concepto de desarrollo, tal como fue propuesto por sus genitores, les pareció a muchos una panacea universal de cara a las expectativas de sus paisanos. Ahora, la pregunta es saber ¿qué es lo que implica concretamente la idea de desarrollo? ¿Cuáles fueron las estrategias desempeñadas para satisfacer las expectativas del pueblo respecto a su aspiración por el “buen vivir”?

Antes que nada, notemos una cosa: casi toda África surge de regímenes militares con una opción explícita para el monopartidismo. Esto no fue pura casualidad, tampoco algo inocente con respecto a la geo-estrategia mundial. Se entiende mejor este fenómeno a la luz del antagonismo Este/Oeste o en el marco de la famosa “Guerra Fría”. Este contexto caracterizó las políticas de desarrollo de los países africanos; en función del bloque hegemónico al que obedecían —Occidente o el bloque soviético—, seguían y aplicaban determinadas orientaciones políticas y económicas (incluyendo la temática de desarrollo), dictadas por dichas potencias hegemónicas (Gélinas 1994: 22).

La caída del muro de Berlín y el subsecuente derrumbamiento del bloque soviético promovieron nuevas condiciones para el debate sobre el desarrollo. Recordemos dos datos: el fenómeno de la globalización y el proceso de democratización. El debate sobre la globalización es un lugar común y no es aquí nuestro tema. Sin embargo, subrayemos un hecho relacionado con nuestra preocupación por el tema del desarrollo: las medidas económicas y financieras impuestas por las instituciones de Bretton Woods sobre las políticas económicas y sociales de los países africanos. Conocidas bajo el nombre de las “Medidas de Ajustamiento Estructura”, ocasionaron consecuencias muy contrarias al sueño del pueblo del “buen vivir”: la ruina de los sistemas de salud y de educación, el desempleo, más miseria que nunca, etc. (Traoré 1999: 39-51. Gélinas 1985: 87-93).

Los vientos de democracia de la década de 1990 suscitaron un fenómeno particular en casi toda África: la convocatoria al debate público —“*la palabre africaine*”—, conocido bajo el nombre de “Conferencia Nacional”. Fue esta la oportunidad del pueblo oprimido y silenciado durante la colonización, así como durante las dictaduras poscoloniales, para establecer un balance y para expresar, de nuevo, sus legítimas aspiraciones para una vida humanamente digna y democrática (Traoré 1999).

II. Algunas percepciones y experiencias de desarrollo en África

El desarrollo como alcance de recursos económicos y técnicos:

Varios investigadores atribuyen la paternidad del concepto de desarrollo al presidente norteamericano H. Truman, en particular, en base a su discurso de toma de posesión del 20 de enero de 1949, en el que, tras exponer su visión del mundo, el mandatario norteamericano señala que más *“de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. (...) deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor (...) Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático”* (Truman 1964. Nuestro subrayado).

Sin perder de vista el hecho de que el proceso técnico para mejorar las condiciones de vida ya se había iniciado con la revolución industrial en Inglaterra, conviene resaltar la originalidad del llamamiento del mandatario norteamericano: el hacer de la “pobreza” una categoría estratégica y política. Al respecto, H. Truman contrasta con los enfoques anteriores, que veían en la pobreza un pretexto de dominación y —en el mejor de los casos— una causa para la caridad. Por este medio, Estados Unidos inicia una de las más importantes cruzadas mundiales de lucha contra la pobreza. También se gana la simpatía de varias naciones africanas recién liberadas del colonialismo (Gélinas 1985: 23-25).

Para el mandatario norteamericano, el inaceptable estancamiento en el que vivía más de la mitad de la población del mundo (cuyo África) tiene como causa la falta de recursos financieros y tecnológicos. Entonces, bastaría con dar a estas naciones los recursos necesarios para que ellas se desarrollen y alcancen el nivel o, más bien, el paradigma por excelencia del “buen vivir”: el *“American Way of Life”* (Latouche 2004: 15). El desarrollo es sinónimo del *“catch up”*, el hecho de alcanzar el nivel tecnológico y las condiciones de vida encarnadas por los países occidentales, en particular por Estados Unidos.

El llamamiento del presidente norteamericano suscitó una de las más importantes cruzadas de lucha en contra de la pobreza de la historia de la humanidad. Fueron creadas distintas instituciones para administrar los diferentes proyectos de ayuda para el desarrollo a nivel nacional y en el ámbito internacional, en distintos países: USAID (Estados Unidos), ACDI (Canadá), Secretariados de la Cooperación Internacional (en varios países europeos), el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, etc. En la misma línea de pensamiento, fueron creados programas especiales para apoyar el desarrollo, como por ejemplo, el PNUD, UNICEF, FAO, PAM, etc. Muchos de estos programas manejan todavía hoy en día la problemática del desarrollo en diferentes regiones del mundo.

El proyecto desarrollista de H. Truman fue enriquecido por diferentes teorías económicas, entre otras, por las ideas de Walt W. Rostow (Gélinas 1985: 36-38). Más allá de estos aportes, conviene subrayar algunas falacias que, de cierto modo, contribuyen al permanente estancamiento de África: la idea de *desarrollo por endeudamiento* y la opción por los *elefantes blancos*. La insistencia del discurso desarrollista sobre la indigencia de los países africanos promovió una imagen truncada y una falsa conciencia con respecto a la realidad y al potencial económico de los mismos. África tiene muchos más recursos que aquellos que pretende la retórica vigente, cuya finalidad es difundir una imagen contraria del continente y, así, legitimar los distintos mecanismos de dominación y de explotación. En base a esta lógica, se impone la idea de que las naciones africanas tienen que pedir prestado el dinero a las instituciones financieras internacionales, los bancos y los países occidentales para financiar su desarrollo. Entre un préstamo y otro, los países africanos caen en la trampa del endeudamiento sin fin, que los mantiene indefinidamente como "esclavos" de sus acreedores (Arnaud 1984. Hugon 1999).

El fenómeno de los *elefantes blancos* se explica por el hecho de que la pretendida ayuda para el desarrollo no es nada gratuita, sino que es un trato condicionado y condicionante en el que el acreedor determina casi unilateralmente las condiciones del préstamo, más aún, la finalidad a la que debe dirigirse el préstamo. En este contexto, muchos líderes africanos endeudaron a sus pueblos aceptando proyectos impuestos por los prestamistas; proyectos que, en realidad, no respondían a las necesidades de sus pueblos. Este fue el caso de los contratos en materia de armamento, la construcción de palacios,

monumentos y fábricas sofisticadas³ que nunca produjeron nada en beneficio del pueblo.

“*La mano que da está siempre por encima de la que recibe*”, reza un dicho africano. La idea de un desarrollo concebido como un *ajuste* tecnológico u otro, sobre todo basado en una lógica del *endeudamiento*, nos parece más una falacia que una estrategia emancipadora. Esta actitud refuerza la dependencia y el estancamiento, porque no sólo limita la creatividad y la capacidad de tomar iniciativas por parte de los países africanos, sino que también los mantiene esclavos al servicio de la deuda; una deuda que se reconoce como injusta y odiosa.

El subdesarrollo de África como efecto del anacronismo de las culturas africanas:

La pregunta es saber ¿por qué persiste el estancamiento del continente africano a pesar de la ayuda continua que recibe desde hace más de cincuenta años? Ciertos africanistas piensan que las culturas y las tradiciones africanas son la causa del estancamiento del continente. Para estos peritos, por ser anacrónicas y contrarias a la modernidad, dichas culturas y tradiciones bloquean el desarrollo de África (Kabou 1991. Smith 2003).

En su obra *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, S. Smith plantea, sin ambages, la cuestión del estancamiento del continente africano en los siguientes términos: “*¿Por qué muere África ?*”. Su respuesta es clara y lacónica: “*África se suicida*” (Smith 2003: 13). En otras palabras, según este escritor, “*África muere porque así lo quiere él mismo*”. Siguiendo a A. Kabou (1991), Smith diagnostica la causa del suicidio del continente en la vigencia de mentalidades y tradiciones anticuadas, antimodernas y anacrónicas. Smith considera, por ejemplo, la conciencia étnica como el mal que gangrena la sociedad y el Estado africano (Smith 2004).

La tesis de este analista fue muy criticada por varios intelectuales africanos, quienes denuncian el carácter racista de su pensamiento, también las inexactitudes de sus afirmaciones y las falacias que el autor desarrolla acerca de

³ Son muchos los casos a este respecto. En la República Democrática del Congo, por ejemplo, se puede mencionar a la Prensa de Inga y la Siderúrgica de Maluku, las que nunca fueron aprovechadas por el pueblo. Lo mismo sucedió con la empresa “Cellulose de Camerún”, en Camerún, y con el Hospital del Niño y la Madre, de la República de Tchad.

las culturas y tradiciones africanas (Bubacar Diop et al. 2005). Sin perder de vista el hecho de que se trata de una vieja polémica —pero siempre de actualidad— que opone las tradiciones a la modernidad, nos desolidarizamos con el pensamiento que ve o promueve la incompatibilidad entre ambas realidades (Lyotard 1979). Es una falacia el oponer las culturas africanas con la modernidad: es cierto, existe una diferencia entre ambas realidades, pero esto no implica una falta de compatibilidad. La experiencia del país del Sol Levante, el Japón, ilustra muy bien esta paradoja. Salvando las distancias, el Japón es una tierra en la que “tradición y modernidad” coexisten sin oponerse o eclipsarse la una a la otra. La nación japonesa está orgullosa tanto de sus culturas y tradiciones, como de sus logros tecnológicos. ¿Sería esto algo difícil con respecto a África? Nos parece erróneo pensar el desarrollo en base al desprecio y el rechazo de las culturas y tradiciones locales. Al igual que las tecnologías modernas, las culturas y tradiciones de los pueblos contribuyen también a una mejor expresión de la humanidad.

El desarrollo como efecto de la inserción del continente africano en el sistema económico en curso:

Los protagonistas de este enfoque defienden la idea según la cual el subdesarrollo de África (y por lo tanto de su desarrollo) tiene como causa la inserción y el papel del continente africano en el sistema económico vigente. Contrariamente a la idea según la cual África está marginada del sistema económico en curso, estos teóricos consideran que el continente está vinculado desde hace varios años al sistema económico mundial mediante la esclavitud, la colonización y, hoy en día, por medio de la globalización; pero su papel sigue siendo el mismo: proveer la materia prima y, en cierta medida, también la mano de obra barata. En suma, África ha sido y sigue siendo una tierra periférica, un continente dependiente y dominado por Occidente. Su desarrollo implicaría desvincularse del sistema vigente.

Pensar el desarrollo de África en términos de una desvinculación del continente de las estructuras económicas mundiales nos parece una propuesta más voluntarista que realista, ya que ningún pueblo puede vivir y salir adelante sin intercambios con los demás pueblos. El desarrollo verdadero transita por el intercambio con respecto a los logros y los valores de la humanidad.

III. Hacia nuevas narrativas para el desarrollo en África

El desarrollo humano es imprescindible:

Se habla mucho de desarrollo, pero no siempre se refiere a la misma cosa, ya que se trata de un concepto bastante extensible, que incluye diferentes contextos, distintas historias y diversas culturas del mundo. Al respecto, S. Latouche habla del “*développement à particules*”, que incluye ideas tales como las de “desarrollo social”, “desarrollo humano”, “desarrollo local”, “desarrollo comunitario”, “desarrollo participativo”, “desarrollo alternativo”, “desarrollo sustentable”, etc. (Latouche 2004: 31-72). En el marco de esta reflexión, manejamos este concepto en cuanto que se refiere al proceso de mejoría de la vida humana. En otros términos, ponemos énfasis en la aspiración de los pueblos al “buen vivir”, al mismo tiempo que consideramos los aspectos tecnológicos, económicos y más aún los aspectos políticos, como las “muletas” al servicio de aquella finalidad. Consideramos la vida humana bajo la modalidad del “buen vivir” como constituyente fundamental de aquella finalidad. En este sentido, se trata de algo imprescindible.

Pensamos que el “buen vivir” incluye tres planos: primero, el hecho de asumir la vida en su dimensión biológica quiere decir tener la posibilidad de producir, reproducir y mantener la vida, entre otras cosas, mediante la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano: no pasar hambre, tener acceso a cuidados médicos, tener un techo, etc. Segundo, tener la capacidad (técnica) de construir obras necesarias para vivir bien, también el uso equilibrado de la naturaleza y del medio ambiente. Tercero, lograr la creatividad y el dinamismo para edificar una comunidad en la que todos se revelan los unos a los otros en tanto iguales, a pesar de las diferencias, y establecer así relaciones cualitativamente diferentes.

La filosofía de “ubuntu” como narrativa para el desarrollo:

La etimología de la palabra “ubuntu”:

El sustantivo “ubuntu” procede de los idiomas *nguni*, del África austral. Los *nguni* son un grupo bantú que incluye distintos grupos étnicos, tales como los zulúes y los xhosa, de África del Sur; los ndebele, de Zimbabwe, y los swati, de Swaziland y de la propia África del Sur.

Según el obispo anglicano D. Tutu, “*ubuntu*” es una palabra difícil de traducir a idiomas extranjeros, ya que tiene muchos matices y varias interpretaciones (Tutu 1999). Para expresar su estima por alguien, la gente dice: “*Yu, u nobuntu*”. Lo que significa: “¡Eh! él tiene *ubuntu*”. En otras palabras, se puede decir que “este hombre tiene dentro de sí la quintaesencia misma de la humanidad”. Son consideradas las ideas de generosidad, hospitalidad, amistad, solidaridad, justicia, perdón, compasión, etc. Pero también se refiere al ser del uno mismo: su humanidad. Según este enfoque, un ser humano no es alguien aislado de los demás, un ente solitario. Uno es y vive por medio de los demás. Somos todos eslabones de una misma cadena: la vida (Tutu 1999: 34-35).

Al silogismo individualista cartesiano del “*Cogito ergo sum*” (Pienso, luego soy), el “*ubuntu*” opone la comunidad como fundamentado de toda existencia. Yo existo porque soy parte de una comunidad humana, de la que formo parte y con la que comparto las distintas experiencias de vida. Un ser humano verdadero, es decir con “*ubuntu*”, es alguien abierto, positivo, que no se ofende de que los demás sean capaces y buenos; alguien confiado en sí mismo. En resumen, el concepto de “*ubuntu*” implica tanto al equilibrio individual, como a la armonía social; la paz de la comunidad y el balance de la naturaleza (Tutu 1999: 35).

La misma raíz, “*ntu*”, está presente en otros idiomas bantú del África central, y se refiere a la humanidad en cada persona; también a las diferentes modalidades de ser, tanto del humano como de los demás seres vivientes. El filósofo ruandés A. Kagame mostró, en su estudio de las categorías lingüísticas del kinyarwanda, las semejanzas entre la metafísica aristotélica y el pensamiento bantu-ruandés. En su análisis, Kagame explora intensamente la raíz “*ntu*” como una categoría filosófica fundamental. La misma raíz se encuentra en idiomas tales como el swahili, la lingala y la tshiluba, y siempre se refiere al ser humano —su humanidad y sus distintas modalidades de ser—, al igual que a los demás seres.

La palabra “ubuntu” en el contexto social y político de África del Sur:

La palabra “*ubuntu*” se pone en auge en el contexto de la lucha contra el régimen racista (el *apartheid*) que reinó en Suráfrica durante más de 40 años. Fue durante la transición hacia la democracia que, para liberarse de las divisiones

y heridas del pasado, se utilizó el concepto de “*ubuntu*”, poniendo en evidencia sus virtudes políticas, morales y sociales. En el emblemático marco de este proceso, ha sido el valioso trabajo realizado por la “Comisión Verdad y Reconciliación” (*Truth, Reconciliation Commission*), que fue presidida por el obispo anglicano D. Tutu. Esta Comisión se constituyó como un verdadero espacio de exorcismo de la sociedad sudafricana: mediante esta estructura, muchas de las víctimas del *apartheid* y también sus verdugos expresaron su “*ubuntu*”, o sea, su capacidad de trascender las heridas y el odio del pasado, perdonarse los unos a los otros y promover, así, un “otro concepto posible de justicia”. Testigo de esta experiencia histórica, el filósofo francés, J. Derrida, observa lo siguiente:

Le mot ubuntu (...) est celui dont s'est servi le discours officiel, à la fin de l'apartheid, pour traduire la mission même de la Commission Vérité et Réconciliation, pour traduire la réconciliation même (...) [pour] assurer les conditions nécessaires pour dépasser les divisions et les conflits du passé qui avaient engendré de brutales violations des droits de l'homme et laissé "un héritage de haine, de peur, de culpabilité et de vengeance". Cet héritage doit maintenant être traité à partir d'un besoin de compréhension et non de vengeance, d'un besoin de réparation et non de représailles, d'un besoin d'ubuntu (...) et non de victimisation (Derrida 2004: 116-117).

(La palabra *ubuntu* (...) es la que se utilizó en el discurso oficial, al acabarse el *apartheid*, para traducir la misión de la Comisión Verdad y Reconciliación, para traducir la reconciliación misma (...) [para] asegurar las condiciones necesarias para sobrepasar las divisiones y los conflictos del pasado que habían engendrado violaciones brutales de los derechos humanos y dejado “una herencia de odio, de miedo, de culpabilidad y de venganza”. Esta herencia debe ahora ser tratada desde “la necesidad de comprensión y no de venganza, la necesidad de reparación y no de represalias, la necesidad de *ubuntu* (...) y no de victimización”) (nuestra traducción).

La filosofía de “ubuntu”:

El concepto de “*ubuntu*” pone énfasis en la capacidad de trascender la economía y el racionalismo vigentes, a fin de construir otro mundo posible, marcado por la preeminencia de lo humano: o sea, el reconocimiento de la

humanidad en cada quien y también el poner lo humano como la finalidad última de la economía, de la justicia, de la tecnología, etc., en fin, del desarrollo. La crítica ya evocada de la premisa cartesiana, “Pienso, luego soy”, ilustra bastante bien esta preocupación. Al carácter abstracto y solipsista del discurso cartesiano, el “*ubuntu*” le opone la inserción de la persona en una comunidad como prueba válida del existir. Según la filosofía “*ubuntu*”, el “Yo soy (un ser humano) depende de su inserción en una comunidad en la que se participa y con la que se comparte”. En otros términos: “*umuntu ngumuntu ngabantu*”, es decir “la humanidad de cada uno depende de la de los demás”.

El “*ubuntu*” se refiere también a la actitud humana hacia la naturaleza y el medio ambiente. El eco-sistema, los bosques, los ríos, los animales no son primero y únicamente mercancías u objetos con una finalidad simplemente económica. Estos “seres” forman parte de nuestra humanidad, ya que participan de nuestra condición y de nuestra calidad de vida: son fundamentos del equilibrio y de la armonía con los que soñamos como parte del “buen vivir”. Entonces, el “*ubuntu*” se revela en contraposición del consumismo. El “*ubuntu*” insiste en un trato respetuoso y justo para con la naturaleza y los demás. Para los protagonistas de “*ubuntu*”, ningún ser representa solamente una categoría económica, sino que postula también humanidad y justicia.

La “Comisión Verdad y Reconciliación” distingue tres paradigmas con respecto a la noción de justicia: la justicia de los vencedores, la justicia retributiva y la justicia restauradora. El primer paradigma se refiere a la supremacía y la prepotencia de los vencedores. Aquí, el vencido no tiene nada que decir, sólo puede someterse al veredicto (muchas veces humillante) de los vencedores. El juicio de Nurenberg ilustra muy bien este proceso. La perspectiva humanista de “*ubuntu*” se aparta de esta opción.

El segundo modelo de justicia es la justicia retributiva. Se privilegia al procedimiento y en cierta medida a los hechos, mientras que se dedica poca atención a la humanidad de los involucrados: las víctimas y sus agresores. Lo que más importa aquí es la retribución en términos de compensación a las víctimas, o de castigo para los agresores. La preocupación por la humanidad de los unos y de los otros está ausente en el proceso.

Por su parte, la justicia restauradora, el núcleo de la filosofía de “*ubuntu*”, privilegia la humanidad de cada quien. La “humanidad” es el prisma mediante el cual se estructura todo. Tomando prestada una idea del pensador alemán



Kant, podemos decir que la humanidad de cada quien constituye la perspectiva fundamental del “*ubuntu*”; es el fin último de las iniciativas sociales y políticas. En base a este enfoque, se concibe de otra forma las ideas de castigo y de venganza, particularmente en una perspectiva de reparación o de restauración de la humanidad herida. La categoría del perdón —por ejemplo— tiene aquí un papel esencial, ya que ofrece una creativa superación de los daños sufridos por los individuos y por las comunidades. En un mundo marcado por la competencia y el afán por la ganancia, los principios humanistas del “*ubuntu*” garantizan otra percepción posible del desarrollo y de las relaciones entre las culturas de la humanidad.

Rescatar la filosofía del “*ubuntu*” para nuestros tiempos no es nada nostálgico, tampoco es un proceso anacrónico que idealiza el pasado. La experiencia de la transición social y política surafricana ha demostrado la pertinencia de esta categoría de pensamiento. En una sociedad globalizada, es decir marcada por un pensamiento mono cultural y, más aún, de índole totalmente neoliberal, la narrativa del “*ubuntu*” propone un nuevo dinamismo con respecto a la problemática del desarrollo, pues privilegia la preocupación por la comunidad, la naturaleza y la humanidad de cada quien.

Bibliografía

- Arnaud, P. (1984). *La dette du tiers monde*. Paris: La Découverte.
- Bubacar, B. D.; Tobner, O.; Verschave, F.-X. (2005). *Négrophobie*. Paris: Les arènes.
- Derrida, J. (2004). “*Versöhnung, ubuntu, pardon: quell genre ?*”. En: Cassin, B.; Cayla, O. y Salazar, P. J. (coords.). *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Paris: Seuil. 111-156.
- Hochschild, A. (1998). *Les fantômes du Léopold. Un holocauste oublié*. Paris: Belfond.
- Hugon, P. (1999). *L'économie de l'Afrique*. Paris: La Découverte.
- Ilife, J. (1998). *África. Historia de un continente*. Traducción de M. Barberán. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gélinas, J. B. (1994). *Et si le Tiers Monde s'autofinçait? De l'endettement à l'épargne*. Montréal: Editions Ecosociété.

- Kabou, A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris: L'Harmattan.
- Kagame, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, (ARSC, Classe des Sc. Mor et pol., N.S., XII, 1). Bruxelles.
- Latouche, S. (2004). *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*. Paris: Mille et Une Nuits.
- Lyotard, J. F. (1979). *La Condition postmoderne*. Paris: Editions de Minuit.
- M'Bokolo, E. (1985). *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité*. Paris: Seuil.
- PNUD (2013). http://issuu.com/undp/docs/hdr_2013_fr?mode=window
- Simth, S. (2004). *Pourquoi l'Afrique meurt*. Paris: Calmann-Lévy
- Traoré, A. D. (1999). *L'étau*. Paris: Actes Sud.
- Tutu, D. (1999). *No Future without Forgiveness*. Londo: Rider.



Voces colectivas. Imaginarios de desarrollo

En la primera jornada de trabajo, después de la dinámica de trabajo del *World Café/Akulli*, quedan las palabras, las percepciones y las opiniones vertidas sobre los temas de trabajo; en este apartado, se recogen estas intervenciones de un modo articulado, buscando encontrar y visibilizar las diferentes hebras del diálogo, sin pretender una homogenización de los distintos relatos o discursos.

El tema central, durante esta primera jornada, fueron los *imaginarios sociales del desarrollo*; se trató de indagar las nociones y representaciones que tenemos respecto al desarrollo desde nuestras vivencias personales y experiencias colectivas, que le otorgan determinado(s) sentido(s) al tema en cuestión dentro de nuestro contexto. En esta sección, nos concentraremos en dos aspectos: *¿qué hacer y qué estamos haciendo para una transformación?*

Percepciones del desarrollo desde nuestras vivencias y experiencias

En el diálogo, se destacan tres aspectos que los identificamos como hilos de las conversaciones: El primero tiene que ver con el carácter externo y foráneo del desarrollo, el segundo vincula la pobreza como noción fundamental para entender el desarrollo y, finalmente, el tercero se refiere a la sabiduría indígena como elemento desestimado por el desarrollo.

Indudablemente, la identificación del desarrollo como un elemento externo, foráneo y civilizador ha estado muy presente en



el diálogo, así lo expresaron las intervenciones de los/as participantes, quienes, desde sus experiencias y reflexiones, trazaron la noción de desarrollo ligada, en principio, a la modernidad: “La penetración de la modernidad en las comunidades está en todos los estratos sociales, está en todas partes y se ha manifestado que es como vivir en dos mundos diferentes, eso nos muestra que el desarrollo se lo ve como algo exógeno”. (Síntesis grupal¹, Lilian Burgoa, doctorante AGRUCO-Bolivia). Asimismo, el carácter hegemónico y dominante es evidenciado por los participantes: “Se entiende el desarrollo como una externalidad, como una imposición política foránea que muchas veces invisibiliza lo local, es decir, su carácter hegemónico se expresa en una invisibilización de lo local, subalterniza” (Síntesis grupal, Gustavo Guarachi, doctorante AGRUCO-Bolivia).

La noción de desarrollo, entendida como externalidad, está muy vinculada a los programas y proyectos de desarrollo que implementan las llamadas instituciones de desarrollo. Esta externalidad es reflejada también en algunas “prácticas de desarrollo”, que se han ido manifestando recurrentemente en las intervenciones; rescatamos la siguiente experiencia: “Yo tengo un problema cuando trato de entender el concepto de desarrollo, lo he buscado cómo se traduciría al aymara o quechua pero no hemos encontrado, pero hemos entendido desde nuestra experiencia, por ejemplo, en la zona aymara, el desarrollo o los programas de desarrollo se traducían como el ingeniero que venía a enseñar a la comunidad, que venía a enseñar a los indios salvajes a incorporar, a civilizar; y toda esta propuesta me parece que ha fracasado en el sentido de que se ha visto de que, por ejemplo, ingenieros que han sido parte de la plantación de los eucaliptos, ahora se quejan ‘mira nos hemos equivocado’. En los años de sequía, en el 82 ó 83, ustedes cosechan una papa pequeña, pero ahora van a cosechar papa grande, nosotros hemos producido unos años, pero nuestras papas nativas han desaparecido” (Vicente Alanoca, IDECA-Perú).

Esta externalidad también se traduciría en las formas de planificación y organización del trabajo, es así que los/as participantes identificaron distintos

1 Para la elaboración de este apartado se han tomado apuntes, transcripciones de las intervenciones individuales de los/as participantes del *World Café/Akulli* y las exposiciones de los facilitadores grupales durante la plenaria final. “Síntesis grupal” hace referencia a las exposiciones que realizaron los facilitadores grupales durante la plenaria y que, al estar reflejando lo dialogado en su grupo, pueden coincidir o no con su opinión.

aspectos que muestran una dislocación entre las necesidades y/o demandas de las comunidades y los planes de desarrollo que implican relaciones de poder y dominación; así lo manifestaban las siguientes intervenciones: “Las comunidades mismas tienen otras necesidades, nosotros con otro punto de vista que vemos de arriba, decimos, ellos deben necesitar esto, sin embargo, no vemos que la gente tiene otras necesidades... El desarrollo lo estamos guiando no a nuevos modelos de desarrollo, sino a un modelo de estructura que ya tenemos, a un modelo occidental... y las comunidades ya se están adaptando a ello, pero todavía se están resistiendo, en algunos casos, no tienen modelos de desarrollo, nosotros llegamos con estructuras, en los proyectos se llevan estructuras económicas, sociales, todo desde arriba y ahí es el choque” (Participante no identificado-Bolivia).

“Hay un solo modelo de afuera que viene, mayormente, es gestión por resultados y ahí no vemos la pluralidad, a cada comunidad llegamos con el mismo formato, deberíamos ver de adaptar... yo creo que cada comunidad debería tener su modelo, ¿por qué tenemos que imponer un modelo?” (Cyrielle Huguenot, cooperante suiza en CEPROSI y alumna ISEAT-Bolivia).

“Esos modelos, instrumentos de planificación, no dejan de ser una expresión de colonialismo, introduciendo artificialmente estos dispositivos técnicos que no les interesa, no le son relevantes en su vida cotidiana en la comunidad y así terminamos con los proyectos de desarrollo forzando cosas porque hay que lograr productos, resultados, *outputs*, *outcomes*, y que muchas veces son desencuentros en los proyectos que tenemos, porque estamos con una lógica, un tiempo y con unas expectativas y, a pesar de creo ha habido intentos honestos, valiosos (con métodos participativos, con aproximaciones que buscan facilitar las cosas, encontrar las llamadas demandas genuinas de la gente o acompañar procesos), pero creo que en general hay ese desencuentro...” (Andrés Uzeda, Director CESU-Bolivia).

“La noción de tiempo es muy diferente, las instituciones hacen un calendario de actividades en el que se desarrollan sus proyectos y que están desincronizados de las actividades de las comunidades, nos referimos a que se van rompiendo ritmos de vida, han dado casos de cursos de liderazgo a mujeres, en el que empieza un grupo de mujeres y termina con otro número y con otras mujeres, porque las mujeres tienen otras prioridades y otros ritmos de vida que no se están considerando para hacer estos proyectos. Otro ejemplo es el abastecimiento de semillas que llegan, por ejemplo, después de la época de

siembra, entonces, se rompe totalmente con el calendario” (Síntesis grupal, Lilian Burgoa, doctorante AGRUCO-Bolivia).

Pero no sólo se trata de instituciones privadas que vienen con una “lógica de desarrollo”, sino también de los mismos espacios públicos, estatales o municipales: “Las políticas públicas que están reflejadas en los planes de desarrollo en la actualidad no coinciden con las necesidades de las comunidades y sus planteamientos son estrictamente técnicos, de tal modo que el lenguaje se hace incompatible entre las comunidades y las mismas autoridades municipales” (Síntesis grupal, Lilian Burgoa, doctorante AGRUCO-Bolivia).

La externalidad, las relaciones de poder y dominación afectan y generan nuevas dinámicas en las comunidades, esto se vio, principalmente, en el caso del mercado y el consumo: “El ingreso de los llamados proyectos de desarrollo producen, en la cancha de la comunidad, circuitos de consumo que antes no habían y que eso genera un nivel de dependencia asimétrica, es decir, no permite que la gente reproduzca sus formas de vida para tener algo con qué reprococar con la gente, entrar en las relaciones de intercambio, porque necesitamos de los otros para vivir pero encontramos... la llegada de lo externo, produce relaciones tan asimétricas que produce fuertes procesos de dependencia, que termina desestructurando la capacidad propia de autonomía para reciprococar con los otros” (Mario Rodríguez, Director Wayna Tambo-Bolivia).

Pero no se trata únicamente de cambios en las dinámicas económicas o de mercado de las comunidades, sino también en los aspectos subjetivos, por ejemplo, los valores y deseos de las personas: “El desarrollo está dotado de una fuerte carga de subjetividad... y esto se ve en la transformación de valores, por ejemplo, la eficacia, la competitividad, el individualismo son los nuevos valores que en las comunidades se practican y se ven en las prioridades, por ejemplo, cuando hay un cabildo en la comunidad, decimos ‘¿qué proyecto hacemos?, un proyecto que nos genere plata, un proyecto que aumente nuestros ingresos económicos’” (Gustavo Guarachi, doctorante AGRUCO-Bolivia).

“Hay que hablar también de deseo, los procesos de desarrollo vienen muy fuerte con el deseo, todo el sistema del *marketing* se enfoca en nuestros deseos y sueños, nuestro ideal de vida y de felicidad” (Valerio Schaper, Facultad de Teología de São Leopoldo-Brasil).

Un segundo aspecto, muy presente en el diálogo sobre el desarrollo, fue el tema de la pobreza; y es que se considera que el modelo de desarrollo actual necesita mantener condiciones de desigualdad. Así lo explicaban las siguientes intervenciones: “Los procesos de desarrollo aceleran los procesos de acumulación, aceleran los procesos de violencia; para tener necesito expropiar del otro, expropiar a la naturaleza, expropiar al diferente, sea del tercer mundo o lo que fuera, necesito expropiar al otro, si no, no es posible, sin dominación no hay desarrollo” (Rolando Pillco, IDECA-Perú).

“Hay una contradicción entre el desarrollo nacional y el desarrollo local y comunitario, se tienen comprensiones y apreciaciones muy diferentes de pobreza. A partir de la pobreza es que se empieza a cuestionar lo que es el desarrollo, algunos compañeros han dicho ‘no somos pueblos pobres, sino somos pueblos empobrecidos’, entonces, hay visiones de pobreza, porque tienen diversas perspectivas, una se centra en el aspecto material, incluso se consideran indicadores exógenos, como por ejemplo el IDH y otros, y para algunas comunidades el entendimiento de pobreza es básicamente una pobreza espiritual y de relaciones sociales” (Síntesis grupal, Lilian Burgoa, doctorante AGRUCO-Bolivia).

“Una idea fuerza es la de pobreza para debatir los problemas del desarrollo y para cuestionar al desarrollo desde nuestras experiencias... es evidente que se habla de pueblos pobres, pero son pueblos empobrecidos, pero, bueno, desde Europa nos ven como pobres, pero aquí estamos bien, evidentemente aquí tenemos necesidades” (Rolando Pillco, IDECA-Perú).

Otro elemento importante que se identifica en los diálogos es la incorporación de la sabiduría ancestral indígena. Se mencionó que, si bien hay una asociación de lo indígena y lo pobre, surgen otras formas de ver y valorar la realidad indígena: la sabiduría ancestral y otras formas de entender el mundo. Así nos lo proponen los/as participantes: “... a veces, cuando voy a la universidad, encuentro colegas, profesores míos que están encasillados en la lógica del desarrollo entendida desde una cuestión smithiana o economicista, inclusive las normas están en base a eso; por ejemplo, antes había el director municipal, ahora son gerentes municipales, hasta el código civil es economicista... todo está con ese lastre, no sólo es en Puno, sino es una tendencia en el mundo, donde se está viendo la supremacía sobre la dignidad, está el tema económico. A veces, eso es discurso de científicos y académicos, pero yo creo que hay que ir incorporando este diálogo de la sabiduría ancestral que está allí” (Vicente Alanoca, IDECA-Perú).

“Es necesario una revaloración de los saberes, conocimientos, prácticas y tradiciones ancestrales, formas de producir y vivir que sean diversas; no hay una sola educación, hay muchas formas de educación y hay saberes diferentes que deben cohabitar” (Franziska Surber, Dialogue4Change, Suiza).

“Algunos de los elementos que yo he podido rescatar de lo que hay que desmontar es esta visión única de un solo desarrollo, un solo camino y que vamos hacia allí y, entonces, al revés, tenemos que fortalecer lo que es la pluralidad, en esa visión única de lo que nos viene de malo, creo que es la idea del consumismo ilimitado y esto conlleva a la competencia entre países para poder tener siempre más y, entonces, tenemos que desmontar esta idea de un solo camino, de que el camino debe ser el crecimiento y de la competencia entre países, ¿por qué tendríamos que competir, no?, y más bien tendríamos que valorar el diálogo de saberes, la pluralidad y todo lo que es las riquezas culturales que hay frente a todo lo material; tendríamos que revalorar las relaciones humanas, cultural y menos la tecnología y todo lo material” (Cyrielle Huguenot, cooperante suiza en CEPROSI y alumna ISEAT-Bolivia).

Sin embargo, frente a la revalorización de la sabiduría ancestral indígena, también existen voces críticas que identifican el surgimiento de los conflictos en el hecho de polarizar lo externo y lo propio; son conflictos y contradicciones que se expresan en diferentes ámbitos, existen voces que se manifiestan de la siguiente manera: “Estos antagonismos de saberes ancestrales y modernos no deben ser polarizados, no mitificarlos como cosas irreconciliables, sino más bien buscar complementación y aprovechar los potenciales que nos pueden dar en la búsqueda de alternativas al desarrollo y, en esta recuperación, debemos tener mucho cuidado de no folclorizar los saberes ancestrales... No solamente con una relación armoniosa con la naturaleza o de relaciones éticas y morales nosotros vivimos, sino nosotros también sabemos comer, eso llama la atención cuando se habla mucho contra el desarrollo, que es muy vilipendiado, porque por debajo está la realidad de las comunidades indígenas y campesinas” (Víctor Hugo Colque, alumno ISEAT-Bolivia).

“Hay un discurso muy fuerte de revalorización de lo propio, se dice muy fuerte de que lo externo viene y afecta a lo propio, sin embargo, al mismo tiempo se dice estamos atrasados, necesitamos que nos den educación, salud, es decir, al mismo tiempo se reclama que el mundo externo llegue, se entiende eso como un mecanismo de salir de ese nivel de marginalidad. Cuando te pasa esto ya aparece que no tenemos educación, salud, sino se dice no tenemos

educación, no ha llegado el sistema nacional de salud, esa es una tensión fuerte. Lo segundo es que, territorialmente, el lugar donde la modernidad y desarrollo se asienta es la ciudad, entonces, en el imaginario de la gente también de progreso está vista la ciudad, pero en el discurso de los papás para los hijos es ‘hijo tienes que irte a la ciudad a estudiar, porque si sigues siendo como yo, estas jodido’” (Mario Rodríguez, Director Wayna Tambo-Bolivia).

Los testimonios de indígenas nos llevan a la reflexión, porque, más allá del discurso y problemática del desarrollo, está su realidad, sus necesidades cotidianas concretas y sus demandas de acceso a bienes y servicios, al igual que las ciudades, y/o la recuperación de lo suyo; entre las voces más claras a este respecto estuvieron las de los participantes Uru Murato: “Entonces, por eso, para su conocimiento, hermanos, sector Uru Murato² muy sufrida, muy sufridamente estamos, muy sufridamente estamos a veces cuando decimos vivir bien, *suma qamasiña* no estamos nosotros, al final, ¿nuestros hijos, nuestra familia dónde más va a sufrir? Teníamos aves, choca³, pato, parihuanas⁴, huayata⁵, todo, ¿no ve? Entonces, simplemente, yo hablo porque ahora ya no hay para cazar, ya tienen control, los aymaras controlan, mal alimentado las aves, ya son flacos; entonces, es una pena, el territorio tampoco nosotros tenemos, tenemos 400 m², Punata, Tinta María, sector lago nada más, y ahicito nosotros estamos viviendo, por eso yo digo, los Urus somos capaces de vivir como viven desde nuestros tatarabuelos, así siempre nos han dejado en el Lago... yo digo, por eso, para qué hablan de vivir bien” (Uru Murato, comunidad Puñaca, Tinta María-Bolivia).

¿Transformación? Voces sobre opciones de cambio

Cuando hablamos de alternativas y propuestas de transformación, son dos los aspectos abordados. El primero tiene que ver con lo económico, formas económicas alternativas y/o complementarias a las establecidas por el capitalismo. A nivel macroeconómico, se decía: “No se puede pensar en un vivir bien o en un modelo alternativo sin la redistribución de riqueza entre regiones, países, individuos. Partimos de la idea de que lo que era considerado

-
- 2 Los Uru Murato habitan en las orillas orientales del lago Poopó, el segundo lago más grande de Bolivia, ubicado en el departamento de Oruro.
 - 3 Aves silvestres del sector andino.
 - 4 Conocidas también como flamencos andinos.
 - 5 Ave del sector andino de Bolivia, habita en ríos y lagos.



como desarrollo eleva la esperanza de vida, el bienestar material o la tecnología para unos, y es a costa del mal vivir de otros. A fuerza debe haber una redistribución de riqueza entre las naciones, regiones y personas” (Franziska Surber, Dialogue4change-Suiza).

Sin embargo, la mayor preocupación de los/as participantes es lo microeconómico. Parten de la idea de que “hay que deconstruir la idea de que la economía rural es de subsistencia, hay imaginarios falsos de lo rural que están alimentado políticas de estado que son incorrectas” (Abraham Colque, Rector ISEAT-Bolivia). Se plantean, entonces, vivencias concretas que están generando otras formas de participación en el mercado, así lo comparte uno de los participantes: “Yo vengo de ciudad grande y cada semana hay una feria inmensa de personas que venden cosas usadas y cosas nuevas también, sin boletas oficiales, facturas, sino directamente; no hay ese tema de impuestos sobre de compra y venta. Por un lado, en la sociedad chilena hay una economía hegemónica dominante, pero hay formas económicas dominantes, pero hay formas económicas diferentes, bien diferentes, y eso involucra a millones y millones de personas; en el lugar donde yo vivo se hace y en casi en todos los barrios marginales, hay estas prácticas que no es el truque tradicional, pero es un modo de estar en la economía contemporánea, porque hay dinero y todo lo demás, están y no están a la vez, me parece un fenómeno muy significativo... es un sistema marginal, pero alternativo a las grandes tiendas que hay en Chile” (Diego Irrarrazaval, teólogo chileno).

Así también, se plantea que ante las construcciones o estereotipos que se tiene de lo rural y lo urbano, se debe “desmontar la dicotomía rural-urbano, como si fueran mundos separados y, más bien, expresar la interconexión, la interculturalidad”. (Abraham Colque, Rector ISEAT-Bolivia). Es muy interesante evidenciar las interrelaciones que hay en estos espacios, así lo manifiesta Mario Rodríguez: “...pero el mundo urbano está habitado también por las propias lógicas principales de los pueblos indígenas, hacen que la ciudad nuestra no sea una ciudad exclusivamente moderna, recorro al ejemplo de las ferias, como las ferias de calle, que no sólo son mecanismos mercantiles, sino reproducen las lógicas comunitarias sin la separación campo-ciudad, no ocurre como separación, sino como complementariedad” (Director Wayna Tambo-Bolivia).

El segundo tema que se abordó muy fuertemente, en relación a qué hacer o qué transformar, es la relación con la naturaleza. Sobre todo, como señalaba

un participante, se consideró que “hay que deconstruir concepciones científicas que fundamentan la explotación de la naturaleza, hay que ser críticos respecto al saber ‘científico’” (Abraham Colque, Rector ISEAT-Bolivia).

Algunas de las experiencias que más se destacaron sobre la relación del cuidado de la naturaleza fueron aquellas con respecto a los Uru Murato, puesto que, en la actualidad, su medio ambiente está siendo afectado: “Los Uru Murato nos dicen que tienen a las empresas mineras, por un lado, y por otro lado, a los vecinos que están afectando su modelo o forma de vivir, ¿cómo pueden resolver eso? Ellos dicen, ‘hemos ido a hablar con los empresarios mineros para que pongan un dique’, con eso, por lo menos tienen un alto, pero ¿qué pasa con los vecinos cuando afectan la caza y pesca de los vecinos? Ellos dicen no podemos ir a ningún lugar, hay un problema de debilidad de organización... Entonces, un elemento que ellos resaltan es la organización, el débil frente al poderoso, una comunidad Murato frente a esas empresas mineras o frente a los vecinos avasalladores” (Álvaro Linares, trabajador de THOA-Bolivia).

“El modelo de desarrollo está generando una destrucción de la naturaleza, el problema de la contaminación de lo más importante (experiencia Uru Murato), el lago, está siendo destruido por las empresas mineras y, por el otro lado, el problema de los vecinos, la basura está siendo arrojada por camionadas a los sectores donde hay ríos, agua afectando no sólo la tierra, sino el agua donde hay los peces y el aire donde están las aves, animales que son su medio de vida, es decir, un estilo de vida que avasallan a otros modelos de vida alternativos” (Álvaro Linares, trabajador de THOA-Bolivia).

Finalmente, para cerrar este apartado, es interesante rescatar intervenciones que llaman a la reflexión respecto del alcance que tienen nuestras posturas y la coherencia entre el discurso y la práctica; citamos dos intervenciones: “¿Qué consecuentes somos con lo que decimos? Cuando decimos ‘hay que hacer la ley para la Pachamama’, ¿realmente estoy haciendo eso? Y eso, realmente, preguntarme desde el lugar que estoy, mi trabajo, desde mi posición como funcionario o funcionaria pública, porque si yo digo ‘vamos a cuidar la Pachamama’, no me puedo hacer una carretera por donde voy a destruir lo que nos está dando la tierra. Entonces ¿cómo profundizar en este vivir bien? ¿Soy consecuente, cada día, con mis actos, con mis palabras? Porque no sólo es repetirlo para que quede bien, para que quede bonito... yo creo que hay que profundizar mucho en este vivir bien” (Rosa Mery Kugler, Centro Cultural Utapaxiuma-Bolivia).

“En esto de la conciencia, yo veo una barrera grande, si dices a la gente ‘¿por qué no empiezas a recuperar la basura, a reciclar, a seleccionar?’, o cualquier otro tema, te dicen ‘¿por qué lo voy a hacer si nadie lo hace, si nadie lo hace, por qué lo voy a hacer yo?, es igual’. Un poco esa es la idea del desarrollo, no se puede salir, entonces, no hacemos nada; yo creo que eso es fundamental: cambiar, primero pensar que es posible salir de ahí, porque si no pensamos que es posible, nunca vamos a poder cambiar nada, fortalecer de que es posible” (Andrés Uzeda, Director CESU-Bolivia).

Micaela Román

Palabras breves

Carlos Larrea¹

ISEAT: ¿Para usted, cuál sería un indicador del buen vivir o vivir bien?

Larrea: Es bastante complejo, porque creo que el concepto del buen vivir es un concepto multidimensional, entonces, es muy importante comenzar a trabajar en indicadores sobre el buen vivir. Mi punto de vista es que, por la misma naturaleza del concepto, sería imposible llegar a un solo índice. Creo que, en todo caso, se ha hecho un gran esfuerzo, en los últimos años, por buscar indicadores alternativos al indicador más conocido para medir lo que se llama el progreso o el desarrollo, que en la economía mundial es el ingreso por habitante. Por ejemplo, se han construido índices de felicidad humana; hay varios intentos, uno en Nepal, recientemente, también se construyó otro índice similar en el que un país latinoamericano, en este caso Costa Rica, aparecía en el primer lugar en el mundo, mucho más allá de otros países.

El concepto de autorrealización y el concepto de felicidad creo que están muy asociados a la idea del buen vivir, pero también hay muchos otros vinculados con la calidad de vida, no tanto con la posesión de bienes materiales. Por otro lado, el concepto de buen vivir está muy relacionado con la idea de comunidad, con la idea de una elaboración colectiva del futuro. Sobre eso, creo que el tema sería comenzar a construir índices; se ha vendido mucho esta idea de la cohesión social, entonces, tendríamos que trabajar sobre esta idea.

1 Profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Participante y expositor.



Otro tema muy difícil, pero que creo que requiere elaboración, es el tema del respeto a la diversidad, en este caso, a la diversidad cultural. Creo que, en ese sentido también, podría construirse una serie de indicadores, cuya base pienso que es fácil de establecer; por ejemplo, la diversidad lingüística: en el caso de mi país, que es Ecuador, se hablan diecinueve lenguas, dieciocho son de origen indígena y ocho de ellas se hablan en la Amazonía (es un país que es cuatro veces más pequeño que Bolivia). No sé cuántas lenguas se hablan en Bolivia, pero el número debe ser probablemente igual o mayor. Desde ese punto de vista, dicha diversidad podría ser un inicio, pero, evidentemente, la lengua no es el único determinante de la cultura. En realidad, el tema amerita un trabajo muy interesante de investigación; probablemente sea un componente del enorme esfuerzo que están haciendo ustedes para captar dimensiones alternativas a esta idea de bienestar humano —que está detrás del concepto de buen vivir— para superar la vieja noción de desarrollo.

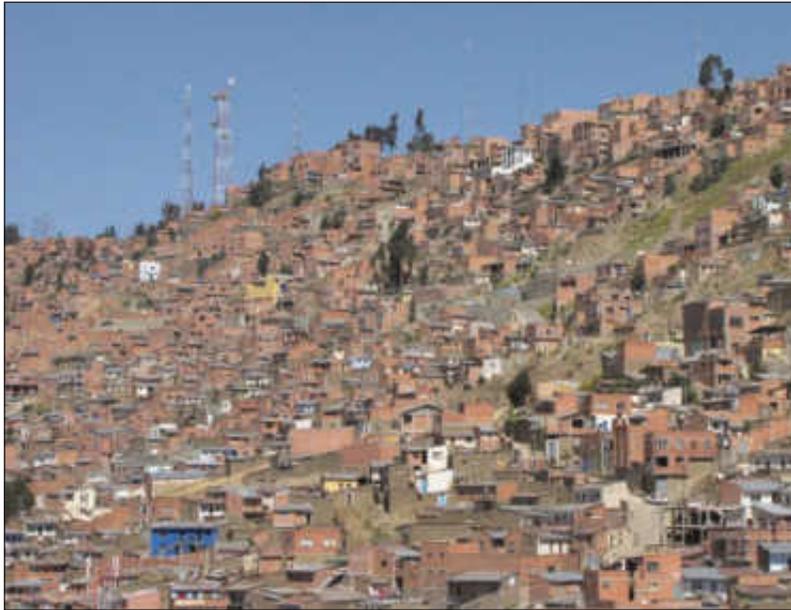
ISEAT: ¿Usted cree que las organizaciones internacionales podrían acoger esta nueva dinámica del buen vivir?

Larrea: Yo creo que hay muchos elementos positivos en trabajos recientes, por ejemplo, en Naciones Unidas. Pienso que no se trata de una ruptura, sino de un avance que va más allá de ciertos esfuerzos que ya se han realizado desde hace algunas décadas; le pongo el ejemplo del índice de desarrollo humano, que fue planteado por el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) en 1990. La idea central era que no basta medir el crecimiento de la economía, sino que tenemos que tomar en cuenta dimensiones sociales (se tomó educación y salud), posteriormente se ha reforzado este índice con el problema de desigualdades de género, desigualdades étnicas, desigualdades económicas y ha habido un enorme enriquecimiento. Los últimos aportes que han sido discutidos, por ejemplo en Río +20, presentados por el PNUD, nos hablan de incluir la dinámica ambiental, de incluir el tema de la sustentabilidad. Entonces, creo también que estos esfuerzos merecen ser reconocidos, evidentemente, pienso que el tema del buen vivir va más allá, en muchos sentidos, de lo que se ha hecho por parte de estos organismos internacionales, pero, en todo caso, creo que hay la búsqueda de una complementariedad; es decir, de la misma manera que nos plantearon en esta conferencia que la forma tradicional de concebir el desarrollo como crecimiento simplemente ha entrado en una crisis insuperable, es necesario un gran esfuerzo para pasar a nociones nuevas con respecto a esta concepción neoliberal, basada en el mercado, y creo que debemos pensar el aporte de

pensadores muy serios, algunos provenientes de países en desarrollo, por ejemplo, Amartya Sen.

Amartya Sen es un gran filósofo, recibió también el Premio Nobel de Economía y ha sido uno de los inspiradores del concepto de Índice de Desarrollo Humano; entonces, la idea es sumar, creo personalmente. Pienso que, indiscutiblemente, él ha logrado capturar un aporte muy importante del pensamiento oriental, en este caso, el pensamiento hindú, que tiene una riqueza tan importante como el pensamiento americano o amerindio, sobre el cual estamos trabajando este momento.





Abraham Colque

Barrio popular de la ciudad de La Paz.



Abraham Colque

Comunidad campesina de los Yungas.



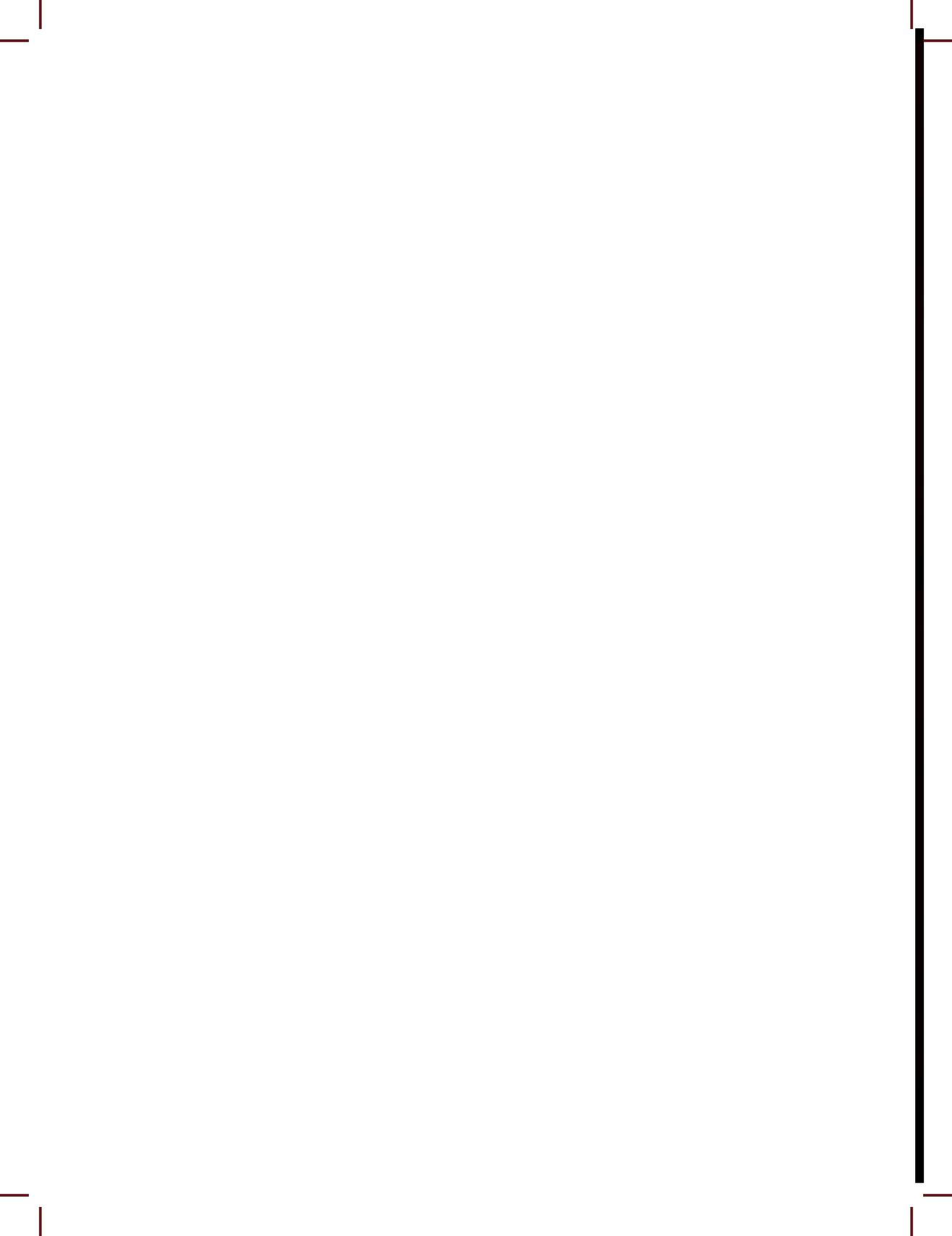


Franz Lindenkamp

Familia preparando el adobe para la construcción de su casa y ritual andino de agosto dirigido a la prosperidad familiar.



Franz Lindenkamp



Construyendo
y reflexionando
el Vivir Bien





Franziska Surber



Franziska Surber

Diálogo entre personas de diversa procedencia, principalmente académicos, técnicos y líderes sociales.





Beat Dietschy



Archivo ISEAT

Dirigentes indígenas y campesinos tomando la palabra.



La regeneración de la vida y el afán progresista

Diego Irarrázaval¹

El equívoco “sentido común” ha favorecido lo técnico-científico y el progreso privado. Esto contrasta con modos de ser terrenal, sanador, festivo, económicamente sustentable (en regiones andinas y otras latitudes). Todo ello es relevante en nuestros debates político-culturales y también en la actividad eclesial y espiritual. En la perspectiva andina, la amable tierra no constituye un objeto, la constante sanación supera el procedimiento químico-médico y el incesante celebrar la existencia aventaja a tanto negocio y espectáculo hedonista.

En el acontecer humano, a la comparación con quienes tienen éxito le subyace una fórmula discriminatoria, que afecta intensamente a sectores juveniles y les abre las puertas a la depresión. En el plano emocional tenemos la obsesión de subir y triunfar. A la vez, es descartado quien permanece estable y quien descien- de en la escalera del éxito (ya que es visto como un “perdedor”). Tenemos, por un lado, el mito y la fascinación por el desarrollo. Por otro lado, en varios sectores sociales abunda la energía y mística eco-humana, con sus propios criterios y sueños.

Aquí, en los espacios andinos —y en cualquier región del univer- so—, el afán transversal es progresar. Es algo vivido de diversas maneras.

1 Sacerdote de la Congregación de Santa Cruz. Ha dirigido el Instituto de Estudios Aymaras en el Perú (1981-2004). Vicepresidente y luego presi- dente de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (1995-2006). Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez y vicario en una parroquia popular en Chile (2005-2006).

En un evento boliviano² se han entrecruzado interpretaciones:

- “El efecto de la superposición de las formas occidental y amerindia de concebir el Buen Vivir es que se inviabilizan mutuamente...”, han dicho Jorge Miranda y Viviana del Carpio (2004: 40).
- “El modelo de desarrollo que actualmente ha puesto en práctica el pueblo quechua es un modelo intercultural (...) que relaciona el desarrollo económico y social y la concepción de ser pensante y trascendente de la persona...”, opina Adán Pari (2004: 54-55).
- “La incorporación de la equidad (socio-económica, intercultural y de género) a nivel nacional, implica ‘incluir’ a la mayoría en un Estado de minorías, y un hecho de esta naturaleza producirá crisis en el propio sistema dominante”, anota Walter Delgadillo (2004: 108).

Existen diversas propuestas: dialogar, yuxtaponer, articular, incluir, descolonizar. A menudo, de manera ingenua, el acontecer social y el valor de la persona son medidos con el criterio de “progresar”. La primera sección de este ensayo aborda el equívoco desarrollo; la segunda sección indaga el modo de cuidar la vida (que incluye la dimensión espiritual) de pueblos originarios y modernos³; y la tercera sección encara la envolvente mercantilización. Hago un acotado aporte a la urgente preocupación por rupturas en el concepto de desarrollo y por la creación de nuevas narrativas, que han sido examinadas en el Foro realizado en La Paz (del 14 al 15 de noviembre de 2012). La crisis mundial ha sido evocada por Carlos Larrea del Ecuador: mientras se produce siete veces más de lo necesario para satisfacer lo básico, más de dos billones de personas se mueven bajo la línea de la pobreza (con un par de dólares al día). Ello indigna y también reclama acciones responsables de acuerdo a la ética cristiana.

2 Véase también: Pardo, Elena y Achahui, Rocío. “El allin kawsay en la concepción andina y el bienestar en la concepción occidental”. www.pratec.org.pe/articulos. Uzeda, Andrés (2010). “Del vivir bien y del vivir la vida”. En: *Fe y Pueblo* 17 [Bolivia]. 62-67.

3 “Pueblos originarios” apunta al hondo fundamento del ser humano (*origo* = inicio) y hace referencia a la humanidad indígena y mestiza. El concepto de población autóctona nos remite a lo nativo (*autos cthon* = tierra y humanidad en ella), hoy marcado por estrategias de progreso. La visión indígena ha ingresado a la temática del desarrollo; en un programa de investigación (Nijmegen Institute for Mission Studies, de 2006 a 2010) he presentado “Autochthonous symbols in an intercultural world” (ver F. Wijsen y S. Marcos (2010). *Indigenous voices in the sustainability discourse*. Berlin: Lit Verlag. 395-404), trozos de ese escrito son retomados en este ensayo.

Crecimiento o regeneración

Nos envuelven lenguajes atrayentes, pero con aspectos inviabilidades. Le ponen adjetivos al desarrollo (endógeno, sustentable, transformador); también se habla de crecimiento inclusivo y con equidad, etno-desarrollo, economía verde, progreso con identidad, globalización sin exclusión, etc. Son lenguajes que indirectamente señalan la crisis de todo lo que nos envuelve y que se inclinan a la reforma del sistema mundial. Por otra parte, sectores de la humanidad han estado cuestionando la estrategia del crecimiento incesante, y están mostrando que el neoliberalismo globalizado hace daño a las personas y al medio ambiente. Pocos individuos y unos cuantos gigantes económicos emplean abundantes recursos naturales para su enriquecimiento, que, de hecho, pertenecen a los pueblos de la tierra y les han sido expropiados.

No sólo hay que encarar la ambivalencia y la inequidad en la implementación del desarrollo. También hay que preocuparse de que las multitudes no sean seducidas y cooptadas por el “progreso”. Por eso surge el debate y los interrogantes sobre las vías y las metas de la condición humana; vale decir, nos abocamos a lo metodológico y lo teleológico. ¿Diálogo y tolerancia? ¿Conjugar las diferencias? ¿Descolonizar y regenerar la vida? ¿De qué manera se avanza hacia la genuina felicidad? ¿Cómo es la teleología del crecimiento ecohumano? ¿Qué implica aminorar y superar carencias básicas?

Ya que en nuestras sociedades asimétricas hay escasez de recursos (e injusta apropiación de bienes universales), la meta es compartir recursos limitados, respetar el medio ambiente y su sustentabilidad y llevar a cabo planes sociales equitativos. Para ello no hay que asimilar falsos dilemas, como sería progresar o empobrecerse, o el avance tecno-científico o la barbarie del subdesarrollo. Tampoco se trata de un optimismo “pachamamista” ni de una euforia “andina”. Más bien, el foco que ilumina todo es el Vivir Bien, ahora y en las futuras generaciones. No hay recetas mágicas, ni conviene transitar por senderos fundamentalistas.

Lamentablemente, el desarrollo suele ser imaginado como un incesante y cuantitativo aumento en la producción, en recursos tecnológicos y bienes de consumo y en ganancias financieras. A partir de situaciones primitivas y subdesarrolladas (donde estarían gran parte de la población urbana y rural del Altiplano, de los valles orientales y de la Amazonía) se busca una evolución hacia mayor participación en la civilización moderna.

Existen otras propuestas. El bio-desarrollo promueve la interacción entre culturas, la equidad social, el trato democrático, el incremento espiritual. También se habla de la descolonización, lo holístico, el etno-desarrollo, el empoderamiento desde las bases, la ecología social y humana⁴. Se trata de corrientes de acción y reflexión con elementos contestatarios y alternativos. Aumenta la sensibilidad hacia la naturaleza (y su derecho y simbología), hacia la corporeidad, hacia la transformación socio-económica. Se desea superar

- ⁴ Abundan trabajos que favorecen el debate: Quijano, Aníbal (1988). "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: Briceño-Leon, R. y Sontag, H. *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad. 139-155
- Hinkelammert, Franz (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.
- Coronil, Fernando (2000). *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. (www.clacso.org).
- Raza, Werner (2000). *Desarrollo sostenible en la periferia neoliberal*. La Paz: Plural.
- Amir, Samin (2002). "Las condiciones globales para un desarrollo sostenible". En: *Alternativas Sur* 1[España], 35-49.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Collective Suicide or Globalization from Below?* www.eurozine.com/articles.
- Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- Calderón, Fernando (coord.) (2003). *¿Es sostenible la globalización en América Latina?*, Santiago: FCE.
- VV.AA. (2003). *Salvar el planeta, ecología y desarrollo sustentable*. Santiago: Aun creemos en los sueños.
- Elizalde, Antonio (2003). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- Valenzuela, María Elena y Rangel, Marta (2004). *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*. Santiago: OIT.
- Rotania, Alejandra y Werneck, Jurema (eds.) (2004). *Under the Sign of Biopolitics*. Rio de Janeiro: E-Papers.
- Touraine, Alain (2005a). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2005b). "Desarrollo". En: Salas, R. *Pensamiento crítico latinoamericano* vol. I. Santiago: UCSH. 153-166.
- Arenas, Fabrizio (2007). "Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural". En: VV.AA. *Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate*. Cusco: CBC (www.conflictosinterculturales.cebem.org).
- Tortosa, J.M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.
- Carcomo, José (comp.) (2012). *Bioeconomía y desarrollo en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Acercándonos.

la injusticia sistémica y la sacralizada tecnología. Algunas voces advierten un gradual y devastador eco-suicidio.

Los imaginarios alternativos provienen de raíces y trayectorias propias (autóctonas y mestizas) que están siendo reconfigurados en medio del planetario cambio de época. Aunque sea discriminado y tergiversado, lo andino persiste con sus vertientes alternativas. Esto es constatado en tanta iniciativa que hace referencia a la Pachamama, que exalta el *Allin/Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, y que se expresa en la planificación holística. Aquí se desenvuelve la temática de la regeneración que brota de las fuentes de la vida (y no de caprichos humanos). La regeneración es llevada a cabo por las energías del universo y por cada persona y comunidad en sintonía con ellas mismas, y por quienes colaboran para que haya genuina felicidad⁵. Se trata de una gama de actividades razonables y utópicas, concretamente regeneradoras y bio-espirituales. Se llevan a cabo en forma colaborativa y a pequeña escala, aportando a una amplia red que algunos llaman globalización desde abajo. Hablando de un modo general, persiste un imaginario eco-social-espiritual.

Abrazar y cuidar la vida

Ya han sido reseñadas algunas heridas, energías y contraposiciones en que se desenvuelve la población sudamericana. Vale también reconocer la tensión entre el interpretar y el sobrevivir. Cuando uno juega el rol de estudiar una realidad y comunicar el sentido de hechos contradictorios, se toma distancia de esos hechos y puede quedar menos golpeado. Por otra parte, están quienes sobrellevan y sufren la realidad con mayor vulnerabilidad, y la entienden a su modo y a la vez sobreviven con dolor. Son, pues, distintos modos de ser que están tensionados. Esto es dicho porque al interpretar cuestiones

5 Véase la genial elaboración de José Estermann (2006). *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT. En especial, las páginas 245-276 (ha sido ampliada y reeditada en varias regiones del continente). Véase: Apffel-Marglin, Frederique (1999). *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books.

Arnold, Denise (2007). "Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo". En: *Religión y Desarrollo* 1/1 [Bolivia]. 26-32. Y *Religión y Desarrollo* 1/2 [Bolivia]. 26-31.

Chipana, Sofia (2010). "Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna". En: *Fe y Pueblo* 17. 68-78.

Casaldaliga, Pedro (2012). "Buen Vivir, Buen Convivir". En: *Agenda Latinoamericana* [España]. 10-11.

económico-culturales, además de la mayor exactitud y autocrítica en el análisis, cabe la empatía con quienes cargan mayor pesadumbre. Son los sentimientos los que incentivan esta sección de cuidar la vida.

Durante la última década ha sido redescubierto un modo de con-vivir-bien en regiones sudamericanas. Han sido reconstruidas expresiones que hablan de lo que abraza y cuida. Se dice:

- *allin y sumak kawsay* (quechua), *suma jakaña y suma qamaña* (aymara); que pueden ser traducidos como estar y convivir bien.
- *allinlla kawsakuy*; vivir bien nomás.
- *munay kawsay*; amable vida.
- *mishk'i kawsay*; dulce existencia.

Lo actualmente vivido y pensado (mediante el *sumak kawsay* y otras fórmulas) tiene un transfondo socio-espiritual. Hoy se habla de más de trescientos cincuenta millones de indígenas (con sus cinco mil idiomas) que son portadores del 95% de diferencias de carácter cultural/espiritual. Estos datos gruesos apuntan a la pluriforme y bella historia de la humanidad. En la civilización maya, su Libro del Común o del Consejo, el *Popol Vuh*, hace esta invocación: “oh Dios que estás en el cielo y en la tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra (...) que amanezca, que llegue la aurora. Danos muchos buenos caminos, caminos planos. Que los pueblos tengan paz, mucha paz y sean felices. Y danos buena vida y útil existencia” (Anónimo 1976: 109)⁶. Tenemos, pues, en cada región del mundo, muy hondas energías socio-espirituales.

Esto fue retomado por la cristianización andina, que impugnaba el culto terrenal a entidades sagradas, las *huacas*, pero que reconocía en la tierra la presencia divina. Un caso ilustrativo es la poesía quechua del Franciscano Jerónimo de Oré y su “Symbolo Catholico Indiano” de 1598⁷. En su verso *Allpachapas kayniykikunawan, huntam rikurin* (la tierra se ve llena de las manifestaciones de Tu presencia), Oré yuxtapone *allpa* (tierra material) con *pacha* (espacio y tiempo sagrado). Lo concreto es inseparable de lo espiritual.

⁶ Para la actualidad: Tiney, Juan et. al. (2000). *Tierra y espiritualidad maya*. Cobán: Ak' Kutan.
⁷ de Oré, Luis Jerónimo (1598) (2003). “Symbolo Catholico Indiano”. En: Gerald Taylor (traducción y comentario). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios. La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA, PUC. 132-135 y 146-147.

¿Por qué y cómo es cuidada la vida? Ya sea en terminología maya —Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra— o bien en el esquema cristianizador andino, toda entidad viviente está abrazada y sustentada por concretas fuerzas trascendentes. Hay conceptos y actitudes muy diferentes, pero la cuestión de fondo es que la humanidad y su medio ambiente no son autónomos ni meros objetos de uso e intercambio. Muy por el contrario, la vida es cultivada y regenerada de manera admirable. En este sentido, se tiene acceso a un fundamento socio-espiritual.

La espiritualidad andina abarca las dimensiones espacio/temporales del presente (lo más crucial), el pasado (que está al frente, porque habiéndolo vivido lo podemos ver) y el futuro (que permanece atrás porque aún no ha sido experimentado). La conjugación de espacio/tiempo es explicitada en rituales, tales como *waxt'a*, *ayta*, *ch'alla*, *apthapi*, la paradigmática dulce mesa u ofrenda a Pachamama; en estos rituales están aumentando los signos del progreso moderno⁸. La ofrenda tradicional ha incorporado señales de avances tecnológicos, del comercio urbano y de lo administrativo y político.

En vez de apegarse a conocimientos y a normas que predominan en la labor educativa y en la formación de la fe, el común de la humanidad prefiere disfrutar la existencia junto a los demás. La aproximación a la gama de creativas expresiones latinoamericanas indica que la fiesta constituye el corazón de la praxis del pueblo⁹. Ella suele incluir ritos y creencias de carácter espiritual. En el caso de ceremonias autóctonas y mestizas, éstas afianzan la vida y agradecen lo compartido.

Así como le ocurre a tantas personas, me ha tocado involucrarme en esta praxis festiva. Uno queda fascinado y agradecido por gratas vivencias, en medio de penumbras y conflictos. Las comunidades donde abunda el dolor injusto y donde hay carencia de recursos y oportunidades son las que mejor disfrutan la existencia terrenal. En términos cristianos, así gozamos la luz y gracia del Señor. Caben aquí metáforas cósmicas, tales como caminar en la luz y como cuidar la tierra. Es un modo peregrinante de ahondar la fe en Dios.

8 Gerardo Fernández, prolijamente, examina *El banquete aymara, mesas y yatiris* (1995). La Paz: HISBOL. Indica también el rol que tienen los dólares, títulos universitarios, actividad comercial y bancaria, en ceremonias urbanas: *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur* (1997). Cusco: CBC. 210.

9 Véanse estudios de casos y mi acercamiento fenomenológico y teológico en *La fiesta, símbolo de libertad* (1998). Lima: CEP.

Encarar la envolvente mercantilización

A partir de la Ilustración y de la expansión de poderes noratlánticos en todo el planeta, un tipo de racionalidad económica ha predominado en la existencia humana. De modo sutil, la maldad ingresa y transforma lo cotidiano. Muchos sienten malestar ante el consumismo neoliberal y sectores creyentes enfrentan la problemática de la idolatría secularizada. Estas temáticas tienen muchas aristas. Aquí sólo menciono la mercantilización de rasgos de la existencia y recalco la regeneración.

En contextos amerindios, la institucionalidad elogia lo autóctono, lo encierra en museos y lo reduce a objeto de mercado (por ejemplo, comercializa el territorio, folcloriza la vasta producción artística). Esto también ocurre con la tecnología andina, con la integral sanación de enfermedades y con las espiritualidades. Las empresas de turismo aprovechan el interés por lo exótico y por la ecología. El factor indígena y mestizo (y de modo especial lo sagrado) está asediado por el *marketing*.

En cuanto a lo sagrado, hace tiempo que los estudios socio-culturales encendieron luces de alerta. Peter Berger decía: “Las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo (...) gran parte de la actividad religiosa resulta dominada por la lógica de la economía de mercado” (1967: 137)¹⁰; lo cual ha sido ahondado por Hinkelammert y Jung Mo Sung. Recientemente, Vincent Miller ha desentrañado las trampas del consumo. “Commodification drives both the postmodern circulation of cultural wares and their evisceration; it demands ever more and ever shallower things... cultural differences and minority perspectives are preserved at the cost of being commodified” (2005: 65, 70). Los bienes económico-culturales son desfigurados, trivializados. Se consume, pues, la mediocridad. Lo diferente pasa a ser una entidad fotografiada y filmada para satisfacer la curiosidad.

Estos procedimientos provienen del mercado globalizado e introducido en cada espacio humano. A esto lamentablemente le es sumada la colaboración y complicidad de pueblos marginados. Aníbal Quijano, y otros, lo han

10 En América Latina, el totalitarismo económico ha sido desenmascarado por Hinkelammert, F. y Assman, H. (1989). *A idolatria do mercado*. Petropolis: Vozes. También por Sung, Jung Mo (2002). *Sujeito e sociedades complexas*. Petropolis: Vozes.

denominado “colonialidad”. Esto implica que desde abajo es reproducida la subordinación al mercado y otras fuerzas hegemónicas. Incluso los pueblos originarios (indígenas/mestizos) a veces optan por menospreciar la tierra y tecnologías propias, el arte y los modos de ser espiritual, las terapias holísticas con que se resuelve el mal y la enfermedad.

En estas circunstancias, hay que prestar atención a mecanismos narcisistas. Es cierto que hoy abunda un lenguaje solidario, de respeto a las diferencias, de apoyo a la autogestión, de rechazo al paternalismo y a la dependencia del cliente. Todo esto parece bien. No obstante, también predomina (y a mi parecer tiene mayor peso) la satisfacción de deseos individuales y grupales. De modo fenomenológico, Christopher Lash examina en Occidente lo competitivo e individualista y, de modo psicológico e interdisciplinar, Arnold Cooper detecta la personalidad deformada por el consumismo y por la atmósfera egoísta¹¹. Esto bloquea y hace más arduo el acceso a las fuentes de la vida y a su regeneración.

En algunos ambientes, existe hoy fascinación por lo autóctono latinoamericano y caribeño, o bien por las milenarias tradiciones asiáticas, o por la eferescencia africana. Indudablemente, nos hace crecer el contacto profundo (y no turístico) con realidades diferentes y llevar a cabo el intercambio cultural y espiritual. Sin embargo, esas realidades, a veces, son trasplantadas y asimiladas con un parámetro privado y narcisista. Lo diferente a menudo es distorsionado, y lo sagrado es empleado para mayor prestigio y control sobre los demás.

Insisto en esto. En la actualidad, el ser humano es cosificado y el beneficio privado y grupal tiende a volverse un absoluto. Es, pues, prioritaria la reconexión con cada entidad viviente y con el medio ambiente físico y espiritual. La sobrevivencia —tanto de la persona como del planeta— está en peligro.

Por eso, las redes sociales con un sello ecológico y también diversos centros de elaboración teórica han estado apostando al desarrollo transformador, sustentable, con identidad. Una mejor conceptualización es “regenerar vida”

11 Véase Lash, Christopher (1978). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton. También: Cooper, Arnold (1986). “Narcissism” En: A.P. Morrison (ed.). *Essential papers on Narcissism*, New York: New York University Press. 125.

y configurar un bio-paradigma cotidiano e histórico. No importa la terminología. Lo crucial es que sean alternativas viables en y para las mayorías; que sean social, espiritual, económica, emocionalmente viables; y que conjuguen justicia social, vivencias cordiales, sintonía con la transcendencia.

Esta perspectiva no es binaria ni dicotómica. El universo andino (y lo latinoamericano, tan heterogéneo) tiene incontables entrecruzamientos, matices, mestizajes y formas emergentes. Puede decirse que lo cultural y espiritual no está contrapuesto al progreso material. Por ejemplo, la praxis andina articula lo empírico y simbólico. Juan van Kessel y Porfirio Enriquez anotan lo siguiente: “el principal elemento activo en la crianza de la chacra resulta ser un gestor espiritual (llámese Pachamama)... la actividad económica del campesino considerada ‘crianza de la vida’ es experimentada como una actividad sagrada de colaboración con las fuerzas creadoras que sustentan la vida del mundo” (2002: 55)¹². Las iniciativas humanas corresponden a las energías transcendentales.

Esto contradice tanto el secularismo pseudo-científico como el fundamentalismo indígena. Claramente, no concuerda con el esfuerzo desencantador y secularista (que separa tecnología de espiritualidad). Tampoco se suma a voces puristas en ambientes indígenas que maldicen la modernidad. Más allá de estas y otras polémicas, lo prioritario es la pasión por la vida. Esto implica reconocer energías en el medio ambiente, que, como Madre Tierra, nos envuelve y abraza. Asimismo, conlleva responsabilidades humanas entre seres diferentes, varones y mujeres, y entre pueblos con culturas y proyectos históricos.

Conclusiones

Este ensayo se suma a la creciente labor interdisciplinaria que dialoga con sabidurías ancestrales y contemporáneas. El acento ha sido puesto en la regeneración de la vida. De este modo es encarado el actual afán de progresar, que en muchos sectores populares es una praxis de ser felices. Ello conlleva cuidar recursos escasos y no depredar el medio ambiente.

12 Véase también: Delgado, Freddy (2005). *Estrategia de subdesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña*. La Paz: Plural.

Bascopé, Víctor (2006). *Espiritualidad originaria*. Cochabamba: Verbo Divino.

Donato, Luz et. al. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Equilátero.

A mi parecer, en el escenario contemporáneo vale unir manos y corazones en dos direcciones. Por un lado, realizar la infatigable crítica a la deshumanización globalizada, ya que es maltratada la casa común (que es el universo) y proliferan la insolidaridad, la frustración, la depresión. Por otro lado, buscar la cordial interacción entre entidades diferentes que buscan el bienestar compartido. Esto involucra a la humanidad, a cada ser viviente e inanimado, a entidades transcendentales a las que se dan diversos nombres, a antepasados/as y a futuras generaciones. No es algo irrealizable. Más bien, se trata de convicciones y de obras ya realizadas o en gestación, y de lineamientos hacia el porvenir.

Son necesarias las ocasiones donde se manifiesten diferentes búsquedas y donde haya diálogo al interior y entre culturas, entre proyectos históricos, entre generaciones, entre creencias. Ello ha marcado la Consulta en La Paz (del 15 al 18 de noviembre de 2012). Es saludable reconocer y procesar la distancia entre participantes de diversos espacios y con distintas categorías y sensibilidades. No se cae en el “ellos/as versus nosotros/as”; ni se caricaturiza el debate. Más bien, sobresale el colaborar a favor del bien común del universo y de la humanidad. La regeneración proviene de las fuentes inagotables de la Vida. Ella nos envuelve y transforma, y nos convoca a la responsabilidad.

Bibliografía

- Amir, Samin (2002). “Las condiciones globales para un desarrollo sostenible”. En: *Alternativas Sur* 1 [España], 35-49.
- Apffel-Marglin, Frederique (1999). *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books.
- Arenas, Fabrizio (2007). “Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural”. En: VV.AA. *Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate*. Cusco: CBC (www.conflictosinterculturales.cebem.org).
- Arnold, Denise (2007). “Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo”. En: *Religión y Desarrollo* 1/1 [Bolivia]. 26-32. Y *Religión y Desarrollo* ½ [Bolivia]. 26-31.
- Bascope, Víctor (2006). *Espiritualidad originaria*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Calderón, Fernando (coord.) (2003). *¿Es sostenible la globalización en América Latina?*, Santiago: FCE.

Carcomo, José (comp.) (2012). *Bioeconomía y desarrollo en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Acercándonos.

Casaldaliga, Pedro (2012). "Buen Vivir, Buen Convivir". En: *Agenda Latinoamericana* [España]. 10-11.

Chipana, Sofía (2010). "Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna". En: *Fe y Pueblo* 17 [Bolivia]. 68-78.

Cooper, Arnold (1986). "Narcissism". En: A.P. Morrison (ed.). *Essential papers on Narcissism*, New York: New York University Press.

Coronil, Fernando (2000). *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. (www.clacso.org).

Delgado, Freddy (2005). *Estrategia de subdesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña*. La Paz: Plural.

De Oré, Luis Jerónimo (1598) (2003). "Symbolo Catholico Indiano". En: Gerald Taylor (traducción y comentario). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios. La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA, PUC.

De Sousa Santos, Boaventura. *Collective Suicide or Globalization from Below?* www.eurozine.com/articles.

Donato, Luz et. al. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Equilátero.

Elizalde, Antonio (2003). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Santiago: Universidad Bolivariana.

Estermann, José (2006). *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT.

Fernández, Gerardo (1995). *El banquete aymara, mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL.

_____. (1997). *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: CBC.

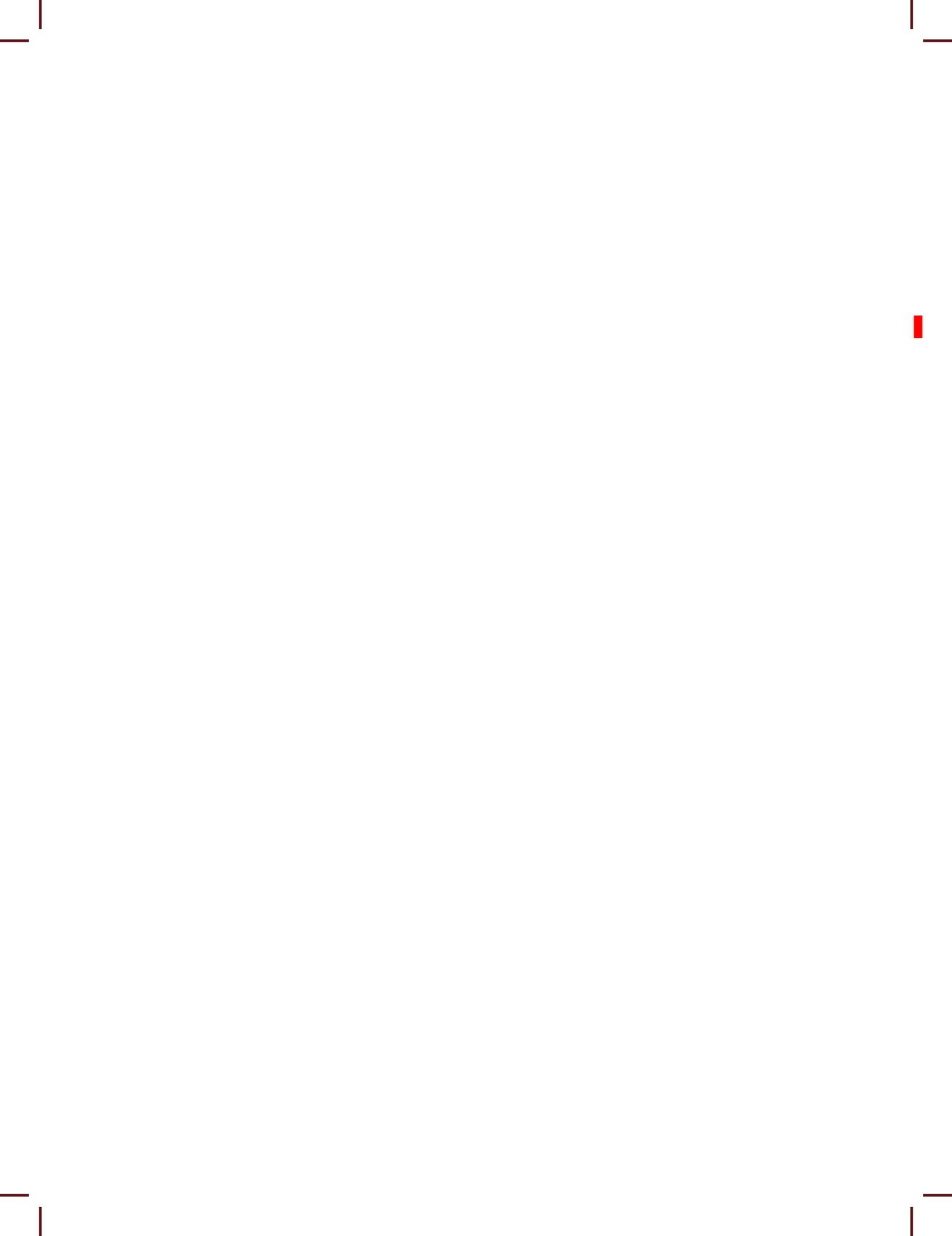
Hinkelammert, F. y Assman, H. (1989). *A idolatría do mercado*. Petropolis: Vozes.

Hinkelammert, Franz (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

Irrazaval, Diego (1998). *La fiesta, símbolo de libertad*. Lima: CEP.

_____. (2010). "Autochthonous Symbols in an Intercultural World". En: Wijssen, F. y Marcos, S. *Indigenous Voices in the Sustainability Discourse*. Berlin: Lit Verlag. 395-404.

- Lasch, Christopher (1978). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.
- Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- Miranda, Jorge; Del Carpio, Viviana (2004). “Hacia una visión multicultural de la Calidad de Vida desde los Andes, la Amazonía y el Chaco”. En R. Achondo et al. *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*. La Paz: GTZ/Goethe/PIEB.
- Pardo, Elena y Achahui, Rocío. “El allin kawsay en la concepción andina y el bienestar en la concepción occidental”. www.pratec.org.pe/articulos.
- Pari, Adán (2004). “Progreso, desde una visión quechua”. En R. Achondo et al. *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*. La Paz: GTZ/Goethe/PIEB.
- Quijano, Aníbal (1988). “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”. En: Briceño-Leon, R. y Sontag, H. *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad. 139-155
- Raza, Werner (2000). *Desarrollo sostenible en la periferia neoliberal*. La Paz: Plural.
- Rotania, Alejandra y Werneck, Jurema (eds.) (2004). *Under the Sign of Biopolitics*. Rio de Janeiro: E-Papers.
- Sung, Jung Mo (2002). *Sujeito e sociedades complexas*. Petropolis: Vozes.
- Tiney, Juan et. al.(2000). *Tierra y espiritualidad maya*. Cobán: Ak’ Kutan.
- Tortosa, J.M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.
- Touraine, Alain (2005a). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2005b). “Desarrollo”. En: Salas, R. *Pensamiento crítico latinoamericano* vol. I. Santiago: UCSH. 153-166.
- Uzeda, Andrés (2010). “Del vivir bien y del vivir la vida”. En: *Fe y Pueblo* 17 [Bolivia]. 62-67.
- Valenzuela, María Elena y Rangel, Marta (2004). *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*. Santiago: OIT.
- VV.AA. (2003). *Salvar el planeta, ecología y desarrollo sustentable*. Santiago: Aun creemos en los sueños.



La representación de la categoría del *suma qamaña*, ‘buen vivir’, en la cultura aimara

Vicente Alanoca A.¹

Introducción

Más allá de ciertos fanatismos fundamentalistas, es necesario hacer un análisis imparcial, científico y académico de las diversas categorías aimaras, sobre todo, desde una perspectiva crítica e intercultural, teniendo en cuenta el proceso o los procesos de resistencia y reivindicación por los que han transitado estos pueblos, como es el caso concreto de los aimaras. Por ello, en el presente trabajo, hacemos un análisis y explicación que parte de los pueblos originarios, con el fin de nutrir a las teorías y de plantear marcos de pensamiento que tengan la habilidad no sólo de conectar las ideas de opresión de raza, clase y género, sino que eviten el romanticismo y, así, muestren la diversidad con que ocurren y superan las fragmentaciones y urgencias.

Decidimos describir, analizar e interpretar, desde una perspectiva crítica, la categoría del ‘buen vivir’ o el *suma qamaña*, desde el contexto de Ilave (Perú), relacionando nuestro análisis con los sucesos de Ayo-Ayo (Bolivia), en enero de 1899 y haciendo referencia al caso Bagua (Perú), en junio de 2009. Estos hechos son asignaturas pendientes en la agenda sobre los pueblos de la periferia; intentamos, entonces, ilustrarlos a partir de las formas de lucha que han emprendido estos pueblos, bajo expresiones y búsquedas de la del ‘buen vivir’, *suma qamaña*, o *suma jakaña* para algunos. Se trata de expresiones que implican la lucha por

1 Antropólogo docente en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano (Puno-Perú) e investigador del Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA).

el respeto a la dignidad humana, teniendo en cuenta los preceptos de cosmovisión, identidad, lengua, tierra, territorio y biodiversidad.

Debemos aclarar que no se pretende justificar la muerte o la violencia como expresión de los aimaras, sino que se pretende destapar los velos de exclusión y confrontación en contra de las formas de pensar de estos pueblos, así como también se trata de desvelar el actuar de sistemas jurídicos que sacrificaron vidas humanas por más de quinientos diecinueve años. La exclusión y discriminación no han cesado aún en el Perú ni en América Latina, lo cual se ve en las constantes violaciones de los derechos de los pueblos indígenas.

Materiales y métodos

En todo trabajo, es imprescindible el aspecto metodológico, el cual es una de las aristas importantes para la construcción de conocimientos; por consiguiente, el presente ensayo se ha enmarcado en la investigación cualitativa. En ese marco, pudimos realizar y descifrar el *suma qamaña* o *suma jakaña*, 'buen vivir', a partir del contexto de la cultura aimara, específicamente desde las vivencias profundas de la localidad de llave, relacionando dichas vivencias con los sucesos de Ayo-Ayo (Bolivia) y el caso de Bagua (Perú). Para el primero, se realiza una interpretación y un análisis a partir del trabajo de campo; en el segundo caso, se trabaja a partir de investigaciones estrictamente bibliográficas.

Para comprender la caracterización metodológica de esta opción investigativa, resulta necesario y conveniente indagar por las bases epistemológicas, de modo que se halle el sentido o la razón de ser de sus procedimientos para producir conocimiento científico. En nuestro caso se visibiliza la categoría del *suma qamaña* o *suma jakaña*, 'buen vivir'; entonces se han aplicado los siguientes métodos y técnicas: Se han desarrollado grupos focales, distribuidos por zonas: Lago, media y alta; cada una recibió una guía de preguntas establecidas para este fin. Se han efectuado treinta entrevistas, centradas en las prácticas del 'buen vivir'.

La técnica de la observación participante fue una constante en el proceso de investigación, sobre todo, en lo que se refiere a nuestro recorrido e intervención en los diferentes espacios y actividades: las visitas realizadas a las provincias aimaras de la región de Puno: Moho, Huancané, Yunguyo y Chucuito.

Esta técnica también fue permanente en la convivencia en casi en la totalidad de estancias, parcialidades, comunidades y centros poblados de la provincia de El Collao.

Por otra parte, realizamos una revisión de documentos, en la que tuvimos acceso a varios textos, como libros de actas, donde se consignaban acuerdos comunales y actos de reconciliación, además de demandas por diversos motivos (en su mayoría se trataba de acuerdos puntuales sobre la armonía y convivencia entre los habitantes y la *Pachamama*).

Asimismo, se llevó un diario de campo, donde se registró diversos eventos o sucesos vinculados con el 'buen vivir', el *suma qamaña* o *suma jakaña*. En el proceso, se fue construyendo algunos esquemas que, en su esencia, resguardan las formas de expresiones de la sabiduría andina. Nuestra convivencia en el escenario de la cultura aimara, en su contexto cotidiano, permitió plantear una conceptualización del buen vivir. Se pudo seleccionar doce fotografías, de las más de quinientas vistas a las que tuvimos acceso. Las doce fotos son imágenes que nos ilustran y representan la visibilización de la categoría del 'buen vivir'.

Resultados y discusiones

El análisis cualitativo busca la comprensión de los fenómenos que se están estudiando, se trata, entonces, de ver los resultados de procesos históricos que comparten los sujetos que los viven. Una de las características fundamentales del análisis cualitativo es que los participantes son observados desde adentro; con ello se rescatan sus dinámicas, considerando no únicamente los aspectos comunes, sino las singularidades y diversidades propias; no sólo de los actores, sino de sus procesos sociales. La valoración de las dinámicas participativas incluye la propia mirada reflexiva del equipo de investigación, que se asume como parte del proceso en curso y que se incluye en los escenarios que investiga. Otro punto que se quiere rescatar, común a todas las estrategias de lo cualitativo, es que siempre se consideran las distintas lógicas de pensar, hacer y sentir de los actores.

Descripción de la vida cotidiana en la cultura aimara y la categoría del *suma qamaña*, 'buen vivir'

Podríamos reconstruir el *suma qamaña* a partir de los siguientes datos recopilados:

Suma sarnaqaña, 'el caminar bien'², tiene una connotación amplia en todo el sentido de la palabra; los cánones de la vida tienen una invocación retórica a las parejas jóvenes; así, es común escuchar:

Jakawimnxa jaqi uñatasawa sumwa sarnaqäta.

("en tu vida tienes que andar mirando a la gente para vivir bien")

En el área de la salud, se suele expresar el *suma q'uma*, 'bien sano'; a pesar de las crisis que afronta el pueblo aimara, se lucha para ser sano. Los adultos, sobre todo las mujeres, incitan a sus hijos a tener una vida saludable. Algunos programas sociales vienen trabajando en ello, pero es parte de las formas de vida de los pobladores.

El tema de la alimentación es un elemento fundamental del 'buen vivir'. A pesar de la escasez, entre los pueblos del ande³, se han creado estrategias para una alimentación de subsistencia; las redes de las actividades agrícolas y la crianza de animales tuvieron grandes implicancias para saciar el hambre. Pese a los efectos del colapso ambiental a los que nos está llevando la modernidad, entre los pueblos de la periferia, aún se puede respirar alternativas y esperanzas del 'buen vivir', sobre todo desde la cultura.

Análisis de la categoría del *suma qamaña*, 'buen vivir', expresada en la lucha de los pueblos originarios, en normas y valores

La categoría de *suma qamaña*, 'buen vivir', está expresada en normas, valores y en la lucha por los derechos y la dignidad. Ello se visibiliza desde los movimientos de los pueblos originarios. Los movimientos indígenas que se suscitaron en Ayo-Ayo y en Bagua llevaron como principio el valor de la vida; y como respuesta tuvieron las atrocidades a las que fueron sometidos. Tal como anota Llanque: "A través de las páginas del presente trabajo queremos manifestar la preocupación consciente y la postura protagónica de un pueblo que grita por su liberación y exige su sitio en el consorcio de las naciones en igualdad de condiciones y desafía a todo sistema de dominación" (Llanque 1990).

² Connota el andar bien, evitar las discusiones, sobre todo las de pareja, las familiares y las comunitarias. Es más, connota la interrelación con la biodiversidad.

³ El trueque es una de las estrategias económicas de contenido ético, que aún se vienen practicando en las comunidades de la zona aimara.

Por otro lado, las reuniones comunales tienen estos ingredientes del ‘buen vivir’; tales valores y principios están en la memoria colectiva de estos pueblos. Para el neoliberalismo son obstáculos para la imposición del mercado; el capitalismo, por su parte, ha creado y recreado categorías teóricamente incluyentes, pero que son excluyentes en la práctica. La cultura de consumo descontrolado se ha convertido en un valor y es el principio que rige el escenario de la arrasadora globalización.

En las comunidades aimaras, la categoría que aquí tratamos tiene una connotación importante sobre las normas y valores que se vienen transmitiendo de generación en generación. Es común oír a las personas experimentadas “transmitir” dichos valores a la comunidad, sobre todo a los más jóvenes. En las tres zonas y en los grupos focales se explicitaba el *suma qamaña* o el *suma jakaña* a nivel de relaciones familiares y, especialmente, a nivel de la comunidad.

Culturalmente, en las comunidades aimaras de llave, aún está vigente la aplicación del derecho consuetudinario. Sin embargo, no es visibilizado por el derecho fundamental positivista. El sistema de administración de justicia y el Poder Judicial, en el Perú, tienen serios problemas, sobre todo, en cuanto a los/las operadores/as, pues han perdido credibilidad, dado que están empañados/as por serios hechos de corrupción, tráfico de influencias, narcotráfico, etc. Sin embargo, en las comunidades de la zona de llave, la aplicación del sistema del derecho consuetudinario aún se aplica y de manera directa. En dicho sistema, prima el principio de la dignidad, no sólo humana, sino, sobre todo, del entorno; la interacción humana con éste es fundamental para la subsistencia.

La sistematización de la estructura del *suma qamaña*, ‘buen vivir’, como esperanza y alternativa para la dignidad humana

La conquista y colonización o, como algunos estudiosos sostienen, el encuentro violento de dos mundos constituye un hecho histórico que ha marcado nuestras vidas, nuestros actos, nuestra historia, nuestras maneras de percibir, comprender y reflexionar sobre el mundo. Estas huellas están presentes en las fiestas patronales y en las festividades en los diversos pueblos del Perú profundo. De igual manera, están en las danzas, las representaciones teatrales y en las canciones en la diversidad de lenguas. Asimismo, las encontramos



en la interacción cotidiana, en las maneras de mirarnos, en las relaciones entre el capital y el mundo del trabajo, en las políticas económicas, educativas y culturales, en la relación entre culturas orales, escritas y audiovisuales, en los medios de información; también están presentes en los discursos y proyectos políticos provenientes de los movimientos sociales y partidos políticos; en los proyectos de las ciencias sociales y las humanidades. Estas huellas vienen, pues, siendo recreadas desde la práctica cotidiana de los aimaras. La estructura del *suma qamaña*, 'buen vivir', corresponde a los modos de vida de la cultura aimara, que contempla la esperanza y la alternativa de la dignidad humana, en este nuevo contexto de la globalización.

La presencia del *suma qamaña*, 'buen vivir', en la cotidianidad de los pueblos aimaras ha sido comprobada en base a las entrevistas, los grupos focales, los diarios de campo, las fotografías y la revisión de la literatura realizados para el presente estudio. Si el *qamaña* es entendido en su connotación simple, sólo es *jakawi*, aunque se ha perdido en el zona de llave, pero se expresa a través de la oralidad, en este caso, el *aru*.

El mercado, junto al Estado, está concentrado en la biodiversidad y en la naturaleza, es decir, en la *Pachamama*. En suma, el mercado busca consumidores y la sociedad queda a su suerte. Véase la inmensa cantidad de concesiones mineras que se vienen dando en el Perú; si no se tiene en agenda esta problemática, se nos acerca una avalancha de convulsiones sociales, sobre todo desde el pueblo aimara. El mercado y el Estado son los responsables del colapso ambiental y social al que estamos asistiendo.

El capitalismo, en el altar de la globalización, viene imponiendo las formas de pensar, actuar, sentir, celebrar, etc. A pesar de la crisis, el neoliberalismo viene constituyéndose como la única alternativa, y viene evangelizando en los diferentes espacios académicos, como son la universidad, por ejemplo. Asimismo, viene excluyendo a los pueblos y culturas de la periferia, los que, a su vez, van creando acciones y estrategias de subsistencia y resistencia, de modo que en el futuro se constituyan como alternativa y como esperanza en el escenario del colapso social y ambiental.

Conclusiones

1. La categoría del *suma qamaña* (*suma jakaña*), 'buen vivir', está representada en la vida cotidiana de la cultura aimara, a pesar de que la globalización

viene trastocándola y de que el capitalismo viene imponiendo otras formas de vida.

2. El *suma qamaña*, 'buen vivir', encierra una complejidad de categorías que aún no han sido descifradas por la modernidad. Por tanto, la cultura aimara, entendida como un contexto complejo de la periferia, tiene otras formas de pensar, actuar, saber, celebrar, educar y liderar. Las cuales son representadas por el *suma qamaña* o *suma jakaña*. La lengua aimara es fundamental para su descripción, análisis e interpretación.
3. La categoría de *suma qamaña*, 'buen vivir', está expresada en la lucha de los pueblos originarios, como también en las normas y valores. Esta categoría se visibiliza desde los diferentes movimientos.
4. En las comunidades aimaras de llave, el *suma qamaña*, como derecho consuetudinario, aún está vigente. Se utiliza y se aplica en diversos casos. Sin embargo, no es visibilizado por el derecho fundamental positivista.
5. La estructura del *suma qamaña*, 'buen vivir', es compleja; su descripción e interpretación requiere comprender los sistemas de modos de vida de la cultura aimara, cuyos elementos se expresan en la convivencia y armonía con la *Pachamama* y que son la esperanza y alternativa para la dignidad humana.
6. La lucha por la dignidad de los pueblos es asumida como un proceso de emancipación de las poblaciones originarias, sobre todo, de los aimaras. Existen poblaciones y espacios denegados que asumen demandas de respeto por la dignidad humana; estas poblaciones vienen reivindicando su territorio, su lengua y su cultura, inclusive el poder.
7. Los pueblos originarios, como quechuas, aimaras y amazónicos, vienen re-elaborando una complejidad de argumentos y criterios del 'buen vivir', es decir, del *suma qamaña* o *suma jakaña*. A partir de ello inciden en la lucha por la dignidad, lo hacen desde diversos espacios, como es el caso del contexto aimara, que son espacios de esperanza y alternativa para la vida.

Bibliografía

- Alabó, X. (comp.) (1988). *Raíces de América el mundo Aymara*. Madrid: Alianza-UNESCO.
- _____. (2009). *El Suma qamaña=El buen convivir*. La Paz: CIPCA.
- Alvez de Souza M. (coord.) (2003). *Legislação indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. 2ª Edição. Brasília: Ministério da Justiça-Fundação Nacional do Índio.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Ayala Olazábal, J. (2005). *Wancho Lima y morir en llave*. Lima: Ed. San Marcos.
- Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Juli-Chucuito (Perú): Imprenta Compañía de Jesús. por Francisco del Canto Pueblo..
- Bordieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Cerron-Palomino, R. (2000). *Lingüística aimara*. Cusco: CBC.
- Chomsky, N. (1988). *El lenguaje y los problemas del pensamiento*. Madrid: Visor.
- Degregori, Carlos I. (2004). "llave: Desafío de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización". *Cuadernos Descentralistas* Nº 13. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.
- De Torres Rubio, Diego (1616). *Arte de la Lengua Aymara (gramática y vocabulario)*. Lima: Imprenta de Francisco del Canto.
- Foucault, M. (2005a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducción de A. G. Camino. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (2005b). *La arqueología del saber*. Traducción de A. G. Camino. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frisancho, I. (s/f). *Temas para historia de Puno*. Perú: (s/e).
- Gómez Isa, F. (coord) (2000). *Racismo y genocidio en Guatemala*. Donostia: Gakoa.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving (1986). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Editores Amorrortu.
- Habermas, J. (1999). *La teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Santillana.
- Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.

- Heller, A. (1985). *Historia y vida cotidiana*. México: Grijalbo.
- Labov, William (1983). *Modelos Sociolingüísticos*. Madrid: Cátedra.
- Llanque Chana, D. (1990). *La cultura aymara*. Lima: Ed. TAREA.
- Mariátegui, J. (1963). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Medina, Javier (2001a). *La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ.
- _____ (2001b). *La comprensión guaraní de la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ. La Paz.
- _____ (2006). *Suma Qamaña. Por una convivialidad posindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Meiklejohn, N. (1988). *La Iglesia y los Lupaqs durante la colonia*. Cusco: CBC.
- Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Pérez, Elizardo (1962). *Warisata: La escuela-ayllu*. La Paz: s.e.
- Reinaga, F. (2001). *La revolución india*. La Paz: Fundación Amaútica.
- Sánchez-Parga, J. (1986). *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Searle, J. R. (1969). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- Shotter, John (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tórriz, M. (2001). "Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña: Espacio de bienestar". En: *Revista CADA, Pacha*. [Bolivia]. 45-67.
- Voloshinov, Valentín (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Vygotsky, Lev (1934). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.



Voces colectivas: El Vivir Bien

Este texto recoge los diálogos en torno al Vivir Bien (VB) y las alternativas al desarrollo que fueron realizados por las y los participantes durante el evento. Ya para ello, se habían realizado tanto la feria interinstitucional con la temática “Aportando para la construcción del Vivir Bien” —que destacó por la presentación de varias publicaciones— como la presentación de la “Ley marco de la madre tierra y del desarrollo integral para Vivir Bien”, expuesta en la misma feria. Asimismo, las y los participantes habían asistido a un panel con el sugerente título de “Deconstrucción del desarrollo y el Vivir Bien”. Con esos insumos, el diálogo fue bastante fecundo y propositivo, con aportes valiosos y diversos; muchos tópicos fueron planteados y varios quedaron sin profundizar; sin embargo, hubo aspectos que fueron recurrentes y también ideas fuerza que generaron mayor debate.

Vivir Bien y alternativas al desarrollo

Presentamos en una forma didáctica y esquemática los tópicos centrales que emergieron a partir de la pregunta: *¿qué prácticas y experiencias concretas reflejan alternativas al desarrollo o el Vivir Bien y qué elementos son importantes para vigorizar el Vivir Bien y otras alternativas al desarrollo?*

Vivir Bien, propuesta social y materialización estatal

En el diálogo estaba latente la afirmación de que los principales sectores que promueven y afirman el VB son los movimientos

indígenas y sociales latinoamericanos, los que, a través de sus luchas y su organización, han logrado insertar su proyecto de vida en las nuevas constituciones políticas, especialmente de los estados de Bolivia y Ecuador.

Por otro lado, se afirma que la difusión de discursos del VB corresponde a la demanda del contexto de la crisis global, que se expresa en la crisis económica, ecológica y hasta de sentido de vida. A pesar de ello, se decía que los sectores dominantes del mundo se aferran a un sistema capitalista que afirma el progreso ilimitado y la creencia en el 'vivir mejor'. Así, entonces, el VB emerge como una nueva narrativa y es asumida por varios movimientos altermundistas.

Las y los participantes del diálogo, que provienen de diversos sectores sociales, plantean que es necesario comprender que hay varias maneras de posicionarse ante el discurso del VB; han detectado, entonces, que:

- El VB está atrapado por algunos discursos académicos, especialmente de indígenas urbanos, que lo comprenden como un 'volver al pasado' o recuperar la tradición perdida. El VB, en este sentido, tendría que ver con la 'descolonización' de nuestra manera de pensar y de actuar; supondría ello la búsqueda de una identidad incontaminada. Se cuestiona esta posición como muy idealista.
- Para algunos hay desconfianza con respecto a este discurso: "Vivimos igual, como antes, aunque tenemos representantes". Este tipo de expresiones son críticas al discurso del VB y se aproximan a las de un sector que cuestiona las políticas de estado del actual gobierno boliviano, afirmando que: "No existe el vivir bien; es otra forma de colonización, es una demagogia"¹.
- El VB es, para otros, un camino, un proyecto. Esta expresión recoge la afirmación de sectores que lo respaldan y afirman que se están construyendo alternativas desde los movimientos sociales y desde los estados (en los casos de Bolivia y Ecuador). Se trata de sectores ligados especialmente al movimiento campesino.

¹ Un sector del movimiento indígena, denominado Kataristas y que actualmente se halla en oposición al gobierno, expresaba que "Este cuento del 'vivir bien' en la economía plural está llegando a su fin". http://www.eldiario.net/noticias/2012/2012_04/nt120416/opinion.php?n=31

- Hay indiferencia ante el VB. Se indica que hay sectores de clase media, o sectores urbanos a los que las referencias sobre el VB con respecto al mundo rural no los interpelan y sienten que están hablando de otro mundo, no del suyo.
- Hay cierto cuestionamiento sobre el hecho de que el VB se esté convirtiendo en un *slogan*, que es expresado y manejado con demasiada constancia y facilidad, refiriéndose a diversidad de aspectos.

Experiencias del Vivir Bien

A partir de la constatación de que el VB, además de ser polisémico, genera diferentes posicionamientos, se busca identificar algunas experiencias concretas que lo expresen; para ello, las y los participantes relatan prácticas que, según su parecer, visibilizan alternativas al actual desarrollo.

Algunos participantes destacan la experiencia de las comunidades rurales e indígenas, que en varias de sus prácticas y saberes expresarían y fundamentarían el VB:

- Las cosmovisiones y prácticas culturales de los pueblos indígenas de los cuales ha surgido el concepto español de VB son una fuente importante para seguir afirmando este discurso. Los ejemplos fueron el *suma qamaña* (aymara), el *Suma Kawsay* (quechua), la tierra sin mal (guaraní) y la búsqueda de la Loma Santa (moxeño).
- La lucha por la subsistencia. Muchos pueblos indígenas han resistido grandes procesos de conquista y colonización. A pesar de ser obligados a adoptar modos de vida de los colonizadores, han logrado mantener tradiciones y saberes ancestrales. Esta capacidad de lucha por la subsistencia, que ahora emerge transformadoramente en la expresión del VB, remite a la capacidad humana para resistir los embates de los conquistadores.
- Las y los participantes trajeron a colación dos conceptos que expresarían de mejor manera el VB: convivir y criar la vida. Convivir remite a la ‘vida en relación’, no sólo con los otros seres humanos, sino con los demás vivientes, que, en este caso, pueden ser animales, plantas y la propia tierra².

2 Se busca diferenciar la relación *sujeto-objeto*, que es propia de una concepción occidental, de la relación *sujeto-sujeto*, donde la interacción con los espíritus de otros vivientes es un continuo acuerdo.

Criar la vida tiene que ver con la responsabilidad humana de acompañar y guiar el crecimiento de la vida, se refiere a una relación pedagógica entre el ser humano y los otros vivientes.

Se afirma también que: “nuestros orígenes nos proveen sentidos orientadores” para movernos en este mundo. Esos sentidos nos permiten superar las contradicciones y sufrimientos que debemos pasar.

- ‘Comer juntos’. En los Andes, los pueblos indígenas mantienen una forma de comida colectiva, que en aymara se denomina *Aphtapi*. Todos se acomodan alrededor de la comida, ‘nadie se sienta detrás’. Esta manera de comer refiere a la afirmación de dos valores y prácticas sociales: la vida comunitaria y el compartir. La vida comunitaria es parte de la construcción cultural indígena-campesina, que ha traspasado a otros modos de vida en América Latina y se contrapone a una cultura que enfatiza la individualidad y el éxito personal, en tanto que el compartir la comida, el trabajo, la fiesta expresa la posibilidad de la felicidad junto a la otra persona.
- Persisten, en las comunidades, varias prácticas que denotan una actitud vital de confianza; por ejemplo, que las casas pueden quedar sin candado. No es posible una vida buena si hay miedo frente al otro, o una constante desconfianza.
- La persistencia de redes complejas de parentesco que implican la extensión de la familia y las posibilidades de solidaridad, cuando las personas tienen que moverse en espacios ajenos³.
- Prácticas laborales de colaboración mutua (*ayni, mink'a*), que expresan una solidaridad grupal para la realización de acciones que rebasan las posibilidades individuales. Estas prácticas fundamentarían una economía comunitaria.
- Algunas comunidades mantienen la realización de rituales dirigidos a la ‘Madre Tierra’⁴. Aunque en algunos lugares se habla de ‘pago’, hay que

³ El compadrazgo es una práctica vigente, las familias andinas amplían sus relaciones de afinidad y generan redes de colaboración que les permiten transitar en diferentes contextos sociales.

⁴ En general, cada ritual tiene un destinatario central; como por ejemplo, en tiempos de cosecha, es la Pachamama, pero ello no impide que en cada ritual sean nombrados e invitados

recuperar su sentido original, que es ‘don’, ‘ofrenda’ (*waxt’a*). Asimismo, la relación con el agua no es solamente de tipo material, sino espiritual: “para nosotros son entes vivos”, que exigen reciprocidad.

Se expresa, también, una valoración de las estrategias campesinas que combinan lo local, lo nacional y lo internacional. Los ejemplos son tomados de algunas organizaciones que han logrado controlar la producción y la comercialización de su producto y generar una conexión que va de lo local a lo internacional (por ejemplo, la quinua, el cacao, el café...). Asimismo, se traen a colación los fracasos de los proyectos que tienen una fuerte influencia externa; se preguntan, ¿por qué estos proyectos de desarrollo no logran despegar?, o ¿por qué sólo funcionan cuando la ONG está presente?

Se narran experiencias como las de Raqaypampa⁵ o como las de los movimientos sociales de Huancayo⁶, que pueden guiar otros procesos. En algunas comunidades que habían renunciado a la realización de rituales dirigidos a la Pachamama, están volviendo a realizarse estas actividades, recuperando, así, una visión y práctica integral de la vida y de la gestión de sus proyectos. Se afirma, también, que en el Chapare, algunas organizaciones han creado su propia empresa comunitaria y apoyan a sus escolares: dan clases a los jóvenes para que puedan valorar su cultura.

Otro participante plantea una concepción africana que tiene cierta afinidad con el VB; se trata de *Ubuntu*⁷, que enfatiza la dimensión del perdón, implica un compromiso personal y colectivo para la reconfiguración de las relaciones sociales.

los demás seres protectores de la vida del campesino. Al final, el ritual es un banquete ofrecido por los seres humanos a los espíritus protectores y generadores de vida.

- 5 Raqaypampa es una población quechua que se encuentra en la provincia Mizque, de Cochabamba, Bolivia. Tiene valiosas experiencias en autonomía indígena, en salud y educación intercultural y en gestión territorial.
- 6 Una región del sur de Perú, escenario de varias movilizaciones contra las empresas mineras y en demanda de sus derechos.
- 7 Desmond Tutu ofrece una definición de este concepto: “Una persona con *Ubuntu* es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazada cuando otros son capaces y son buenos en algo, porque está segura de sí misma, ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas; cuando otros son torturados u oprimidos”.

Desafíos del Vivir Bien

Gran parte del diálogo enfatiza más los desafíos y posibilidades ligados al VB, que los expresamos a continuación:

Si bien el discurso del Vivir Bien es importante para los movimientos sociales y para la búsqueda de cambios significativos en la sociedad y en nuestro planeta, algunas personas sugieren “tener cuidado con la moda y con la banalización del discurso”. El VB puede caer en un simple *slogan*, por ello, la exigencia es ir a la práctica.

Otra gente opina que cualquiera sea la connotación que se le dé al VB, un asunto central debe ser la afirmación de la dignidad de la persona, por eso, en contextos de exclusión y de dominación, el VB debe ser emancipatorio.

Se dice: “No todo lo que nos mueve es consciente”, muchas de las cosas que hacemos o, inclusive, nuestras aspiraciones responden a deseos, no pensados ni racionalizados, sino internalizados. La satisfacción de esos deseos nos arrastra a un estilo de vida que afirma el consumismo ilimitado. ¿Cómo pasar del discurso racional a la lucha por modificar el mundo de los deseos? Las narrativas, símbolos de los pueblos que resistieron los embates coloniales son valiosos, porque mueven y cohesionan a las personas. El VB no sólo puede ser un discurso racional, sino algo más profundo que movilice a las personas.

El VB, tal como está presentado actualmente, sobrevalora la tradición campesina y la práctica de una generación adulta. Sin embargo ¿cómo se puede Vivir Bien en el contexto mayoritariamente urbano, con una ‘tensión social entre generaciones’? ¿Qué significa para el mundo urbano el recuperar las tradiciones y valores ancestrales?

No debemos obsesionarnos con el punto de llegada, sino, más bien, preguntarnos ¿cuáles son los sentidos orientadores, que valoren lo existente? ‘El vivir bien es un horizonte que da sentido y al que se acude para tomar decisiones individuales, colectivas y estatales’.

Desafíos en la relación con la modernidad

Las menciones a la modernidad, ligada a un sistema capitalista dominante, son una constante en la reflexión, y varios suponen que es el mayor obstáculo para la realización del VB, ya que plantea varios dilemas.

En el caso de los estados que asumen el VB como política central de su desenvolvimiento, se indica que no se puede avanzar con sólo “tener una ideología”, la del VB, ya que aún no es realizable, aunque “tampoco se puede vivir sin sueños”. Muchos se han preguntado por la operatividad del VB en políticas y prácticas concretas y en la creación de indicadores. Ante ello, otro sector argumenta que, en ese caso, se estaría usando otro nombre para lo mismo, es decir, el VB para ‘desarrollo’.

Gran parte de lo que conforma nuestro trabajo, nuestra vida cotidiana, nuestras relaciones sociales está mediada por una producción cultural externa: ‘¿cómo establezco mi relación con un instrumento que tiene una carga de modernidad?’ No se debería rechazar todo producto que viene de afuera, pero ¿cómo conservar, además, lo propio? Es una tensión y una pregunta permanente, ya que no se puede vivir aislado, pero tampoco totalmente dependiente de lo extranjero. Algunos participantes afirmaban que hay una alta valoración por la tecnología, que les permite mejorar su producción, en calidad y cantidad: “Se produce más y se vende mejor”.

Las comunidades y sectores populares también están lidiando con los modelos de desarrollo externos, a pesar de que éstos no han respondido y satisfecho sus necesidades. Se hace necesario construir, a partir de las mismas comunidades, nuevos caminos que las lleven a ‘tener el control de sus deseos, autodecisión y participación’.

No se pueden hacer saltos demasiado grandes entre la dinámica del desarrollo y la dinámica del VB, son importantes los momentos de ‘transición y el interfaz’; así, por ejemplo, el ‘desarrollo endógeno es el interfaz del Vivir Bien’, ‘en última instancia, se lo puede entender también como desarrollo sostenible’⁸.

Cuando se analiza temas como el VB, o cambio social es necesario tener en cuenta la complejidad de la vida, ya que ningún problema tiene una sola fuente, ni es lineal; ‘por ejemplo, en Colombia, el conflicto tiene varias fuentes y no se resuelve sólo deponiendo las armas’ ¿Cómo constituir un cambio social desde el perdón y la reconciliación?

8 Esta perspectiva corresponde a algunos participantes ligados a la experiencia de AGRUCO. Ver más en <http://www.agruco.org/agruco/pdf/vivir%20bien-introduccion.pdf>

‘¿Cuál sería el modelo o mecanismo para defendernos de la amenaza de la modernidad y mercado totalizante?’ Hay una unanimidad en la necesidad y urgencia de seguir generando y fortaleciendo las organizaciones sociales.

Un simple cambio de actitudes en las personas puede ser muy valioso, por ejemplo, valorar y recuperar las aptitudes manuales ante la imposición de las tecnologías modernas.

Afirmaciones generales sobre el Vivir Bien

En el diálogo han salido varias afirmaciones sobre el VB, especialmente porque no hay un consenso sobre su comprensión. Dado que son aportes valiosos para continuar la reflexión, apuntamos a continuación los significados que se le dan al concepto en cuestión:

- El Vivir bien implica ‘libertad total’ y, para ser realmente feliz, es importante tener el control sobre su deseo. Esta afirmación cuestiona el poder de los medios de comunicación y de las grandes transnacionales de consumo, que generan necesidades ficticias y exacerbaban los deseos por el consumo superfluo e ilimitado.
- “Recuperar los principios y saberes de nuestros pueblos para fortalecer el VB”, “pero no sólo recuperar, sino vivir”. Afirmar la necesaria coherencia y el avance en el ámbito práctico, más que en el discursivo. Alguien parafraseó una canción y dijo: “Vivir bien es más verbo que sustantivo”.
- Vivir bien es, sobre todo, un camino. El peligro es que se vuelva algo metafísico.
- ‘Se puede llegar a Vivir Bien siempre y cuando exista el respeto con los demás’.
- El Vivir Bien nos tiene que llevar al biocentrismo, con conciencia de respeto a la vida. Se contraponen al exagerado antropocentrismo, que ha llevado a la destrucción de la naturaleza.
- El VB es un criterio de vida, que debe estar presente en cada momento en el que tomamos decisiones. Implica saber soñar, constituir mundos posibles.
- El VB es como el joven ‘que siempre es rebelde’, pero también busca su tradición familiar y cultural.
- Aprender la lógica de criar la vida es aprender la lógica del VB.

Acciones y desafíos para el cambio

En un segundo momento, las personas participantes del evento iniciaron el diálogo motivadas por la pregunta *¿cuáles serían los desafíos y acciones pendientes para el cambio?*

Acciones

Para los países que han enfatizado la perspectiva rural del VB, es necesario vincular dicho concepto con el mundo urbano, superando la dicotomía de lo rural-urbano. Es necesario insertar más ejemplos urbanos y dirigidos a los jóvenes para generar credibilidad y movilización.

También se plantea que es necesario reconocer que ‘lo comunitario-indígena ha trascendido las aristas neoliberaliberales’; ahora, ‘pueblos indígenas participan y, en muchos casos, manejan la economía nacional’. Esto pone en cuestión las miradas idealistas del mundo rural e indígena y exige una mirada más real y coherente con respecto a ellas. Hay que hablar de indígenas del siglo XXI y tener en cuenta que se mueven en un contexto global.

Ante el predominio de las narrativas y símbolos que afirman el individualismo y el vivir mejor a costa de los otros, es importante desarrollar narrativas que afirmen la solidaridad y las buenas experiencias comunitarias, para que generen adhesión; por ejemplo, las experiencias personales y colectivas de comercio justo, ya que consideran a diversos actores, tanto del sur como del norte.

Aunque hay varios avances sobre el diálogo de saberes, la interdisciplinariedad y la articulación de diferentes niveles de conocimiento, un tema como el Vivir Bien no puede ser abordado sólo desde la filosofía o desde la ética. Este concepto tiene que ver con la economía, la política y con la religión, porque, finalmente, trata de los sentidos de vida.

Un abordaje del VB debe buscar la articulación de perspectivas diferentes, especialmente, exigir que la academia no esté desvinculada de la organización social y política. Se debe aprender de situaciones reales, de diferentes protagonistas y de sus contextos, como es el caso de *Ubuntu*, que enfatiza la dimensión de perdón, la mirada humanizante y la reconciliación. El camino del VB no siempre es la confrontación, en varios casos, es la reconciliación.

Pocas veces, la sociedad urbana se pregunta sobre el proceso de la producción de alimentos que llegan a la casa. Alguien comentaba sobre la falta de vinculación entre los niños y la vaca que les da la leche, o de los alimentos con los productores campesinos. El supermercado quiebra toda esta relación. Es importante educar en cuanto al valor que tiene el trabajo manual y lo valioso de la producción de alimentos. También, educativamente hablando, algunos opinaban que se debe asumir la conciencia de que no podemos vivir a costa de las generaciones futuras, hipotecando sus posibilidades de vida.

Se afirma que el ahora es un momento político privilegiado para América Latina y que no se lo debe dejar pasar sin acompañar y participar, para que estos procesos se conviertan en acciones concretas. En este momento, conceptos como incidencia se quedan cortos, especialmente si son comprendidos como la demanda de la sociedad al Estado. Algunos sectores sociales están adquiriendo no sólo incidencia, sino protagonismo en la conducción de las políticas de Estado, ese es un cambio real en relación a realidades pasadas, en las que el Estado les era ajeno. Por eso, 'los movimientos sociales deben generar sus sujetos políticos intelectuales'.

Desafíos

Desde el primer momento del evento, han aparecido desafíos ligados a las alternativas al desarrollo, como dificultades para la concreción del VB. La vida cotidiana es un campo de batalla entre diversos proyectos en pugna. Cada decisión sobre la 'adquisición de algo' tiene que ver con la afirmación o no de un proyecto dominante; así, hasta el 'comer se vuelve un acto político'. La realización de un proyecto dominante no sólo se realiza con el acuerdo comercial gigante para la explotación de algún recurso nacional, sino, ante todo, mediante la dominación de la subjetividad y siguiendo la dirección de los deseos de las personas.

Hay una gran tarea en la deconstrucción del conocimiento y saber dominantes. Algunas sociedades han iniciado su trabajo en la descolonización de la educación; sin embargo, a veces se ha caído en la trampa de rechazar todo conocimiento que no sea el ancestral, sin tomar en cuenta que la mayoría de las cosas con las que realizamos nuestra vida son producción occidental. ¿Cómo descolonizar el saber y nuestras prácticas sin rechazar los productos que vienen de occidente?

Otro tema desafiante para los participantes ha sido el rol de los medios de comunicación. El cuestionamiento a los medios privados ha enfatizado su sujeción a los intereses de los dueños o empresarios privados; a su vez, el cuestionamiento a los medios públicos se ha dirigido hacia su dependencia política. ¿Cómo construir, en este contexto, alternativas comunicativas para difundir nuevas narrativas? Queda la exigencia para ir asumiendo otras posibilidades y medios de comunicación.

En América Latina, se han vivido varios procesos de conflicto y hasta guerras civiles, por lo cual, es importante ‘establecer niveles de reconciliación’. La solidaridad no debe ser un mecanismo de las crisis, sino algo permanente. Los procesos de reconstitución social deben tomar en cuenta los motivos y causas de los conflictos y no solamente quedarse en los acuerdos finales.

Cuando el imperio nos impone un único mundo, un solo orden, es imperativo, entonces, saber soñar, constituir mundos posibles: ‘Seamos realistas, pidamos lo imposible’; hay que construir nuevas maneras de entender la realidad para posicionarse ante ella.

El VB no debe ser un discurso homogeneizante, sino, más bien, respetuoso de la convivencia entre diversos, pero también debe estar tensionado con la búsqueda del bienestar común. La diversidad no puede encubrir la dominación ni la exclusión social.

Aún falta comprender en su cabalidad el aspecto espiritual del VB. Para ello será muy importante trabajar sobre las espiritualidades indígenas y su articulación con todo el proceso de vida, así como también trabajar con la espiritualidad de los sectores populares urbanos. A las iglesias cristianas, que son las mayoritarias en la región, les corresponde un amplio proceso de deconstrucción de la ideología colonizadora inmersa en su dogma y estructura, con el fin de redescubrir los grandes valores humanos de la solidaridad y el compartir de sus primeras comunidades.

Existe la necesidad de trabajar coordinadamente, en diversos planos, para ir concretando políticas y acciones orientadas hacia el VB, considerando la articulación de comunidades de base, organizaciones, academia, instituciones privadas y públicas. El VB no es privilegio y patrimonio de un solo sector.

Cuando se habla de la interfaz entre modelos de desarrollo y el VB, no se puede obviar que aún es necesario pensar en indicadores del VB. Hay varios pueblos

indígenas que aceptan el discurso del VB, pero todavía no saben 'de qué les sirve este discurso' (Urus). No basta el solo discurso, si no hay un efectivo proceso que incluya a todos los sectores.

Finalmente, el 'VB no es la respuesta, sino el lugar de donde surgen las preguntas'. Las preguntas y los cuestionamientos son importantes para develar las locuras del actual sistema. Asimismo, hay que tomar en cuenta que el VB se constituye como un criterio de vida, no sólo personal, sino también social. Nos exige la coherencia necesaria, posible actualmente, para construir el mundo que soñamos en el futuro.

Abraham Colque

Palabras breves

Rodolfo Machaca Yupanqui¹

ISEAT: ¿Qué vivencias o prácticas concretas podrían ayudarnos a pensar o entender el vivir bien?

Machaca: En realidad, cuando uno nace en la comunidad, crece junto a todo lo que le rodea, el medio que le rodea, la producción, la agricultura, los animales, el medio ambiente, el agua y otras especies y, aparte de eso, la actividad de la comunidad, el tema de la convivencia entre los comunarios. En tema de cultivos, por ejemplo, las buenas prácticas de ayudarse uno con otros, aparte de eso, está el tema de la solidaridad en temas de salud, por ejemplo, y también en cualquier otro ámbito de la vida, siempre somos solidarios entre comunarios.

Entonces, todo es un sistema integral de vivencia que se tiene en la comunidad, y esas cosas son las que me ha aproximado a querer mucho, a amar a la vida y al ser humano; la vida de las plantas, de los animales, la vida incluso de la piedra o de la tierra, porque ellos también tienen vida. Por eso también, sobre uno de los puntos, mi abuelo decía “esa piedra que ves, de aquí en unos años, va a ser más grande”, entonces al avanzar el tiempo, pareciera que sí se hace más grande, porque la naturaleza misma así lo conforma; la piedra es conjunto de tierra nomás, entonces, es toda una materia que se activa con el tiempo, con el sol, con el agua y también del viento, del frío, de la temperatura.

1 Miembro ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Responsable de Tierra y Territorio. Oriundo de la provincia Camacho de la comunidad de Qalangachi, a riberas del lago Titicaca.

Para nosotros, es muy importante apreciar la vida, eso es lo que me hace persona, una persona más de la madre tierra; el ser humano es parte de la Pachamama, entonces, esos son los valores con los que nos hemos criado, que hasta ahora mantenemos y nunca vamos a olvidar, hasta nuestra muerte.

ISEAT: ¿Cuál sería su valoración del *suma qamaña*/vivir bien en términos sociales y políticos?

Machaca: El *suma qamaña* es palabra aymara, en castellano significa vivir en armonía, vivir bien, una alimentación suficiente y saludable, una espiritualidad llena de esplendor, un compartimiento de manera igualitaria, también una convivencia armoniosa entre nosotros los seres, los comunarios, dentro del marco de la comunidad, desde el punto de vista de la autoridad. También es velar por todos esos valores, porque, en realidad, es algo muy rico para toda la espiritualidad humana. Entonces, en ese sentido, vivir bien significa tener lo suficiente para tener una salud mental, salud corporal, salud ambiental y también salud del resto, de manera equilibrada; entonces, eso significa vivir bien, no personificar en la vida, no ver a la Pachamama o Madre Naturaleza como un objeto, sino verla como sujeto... eso es lo que se llama el vivir bien, no solamente el ser humano, nuestros animalitos también tienen que estar bien alimentados y, a parte de eso, nuestra Pachamama tiene que estar retribuida, tiene que recuperarse en su fertilidad natural y no solamente eso, los pajaritos que rodean nuestro medio ambiente también tienen que estar muy bien alimentados, entonces vivir bien es vivir en el equilibrio con todo lo que necesita un ser humano, lo que necesita una planta, lo que necesita un animal, lo que necesita el agua. Para el vivir bien el agua sería que esté en un estado natural, que esté manteniéndose en un estado natural limpio, no ensuciado ni contaminado que sería útil para otros seres, entonces, eso es vivir bien, alcanzar su esplendor, su plenitud en el marco de la armonía.

ISEAT: ¿Es posible pensar el vivir bien en ámbitos urbanos?

Machaca: Todo es posible, el ser humano ha alcanzado viajar hasta otros planetas, entonces, por qué no va a ser posible pensar, razonar en la colectividad tanto en el ámbito rural como también en el ámbito urbano. En ámbito urbano es importante reflexionar y mantener esos valores que teníamos y seguir manteniendo esos modales para seguir avanzando. Y es posible, a través de juntas vecinales, a través de las autoridades, a través de las familias; es importante recuperar estos valores y retransmitirlos, pero también saber manejar

los avances tecnológicos, saber utilizarlos, pero el marco de la vida con valores, si esa esencia perdemos, prácticamente la vida urbana se volvería en un caos y anarquía, como está pasando en países altamente urbanizados. Entonces, es posible cambiarlo, el ser humano es posible de todo con su inteligencia, con su sabiduría; es importante cambiar su ritmo de vida, desacelerar su ritmo de vida para volver a mirar atrás y recoger esos valores y empezar a tomar conciencia y empezar a vivir en armonía y equilibrio, abandonar los malos modales que puedan ser perjudiciales, no sólo para el ser humano, sino para el sistema de vida que tenemos en este sistema tierra.

ISEAT: ¿Cuáles son los desafíos pendientes en el tema del vivir bien?

Machaca: Primero, abandonar la vida individual, abandonar el egoísmo, abandonar el acelerado ritmo del desarrollo, de la tecnología u otros, que nos conducen a precipitarnos demasiado; así como dicen hay que enfriar al planeta tierra, entonces, hay que enfriarlo también en ese ritmo de ambición que algunos seres humanos tienen. Abandonar a la carrera armamentista. Abandonar a la contaminación acelerada que tenemos. Abandonar a la angustia. Abandonar a la enfermedad espiritual que tenemos. Entonces, son desafíos quizás filosóficos muy imposibles de alcanzar, pero hay que empezar a frenar y orientar a otro horizonte de vida, pero es posible, todo el ser humano es capaz de eso.



Palabras breves

Luz María Calvo¹

ISEAT: ¿Qué ideas fuerza usted ha podido identificar en la Consulta de Dialogue4Change?

Calvo: Es claro, y ha podido apreciar en el debate que tenemos, que el énfasis mayor está en la conceptualización del vivir bien, pero también la consulta nos ha mostrado que el desafío principal que tenemos, como desafío histórico, es el de la aplicación, la concreción, ya, de esta utopía en lo que son los procesos sociales de transformación.

Creo que el debate, de esta mañana especialmente, nos ha mostrado claramente que es fundamental pasar de la crisis a la construcción del vivir bien, de la conceptualización a la aplicación en procesos sociales; de manera muy concreta, en el marco de colectividades sociales concretas, de organizaciones sociales concretas y con el gran desafío de desarrollar procesos que van de la reflexión a la planificación estratégica y a la aplicación. Creo que, por todo lo que hemos podido intercambiar con los participantes, esto es lo que aparece con más claridad y, de igual manera, lo que son las líneas estratégicas de trabajo como formación de facilitadores, de dinamizadores de procesos colectivos; estrategias de fortalecimiento de organizaciones de base, para que puedan construir procesos con enfoque de transformación y de modelos de vida. Por otro lado también, estrategias para lo que pueden ser procesos metodológicos,

1 Coordinadora del Instituto Socioambiental Bolivia.

Trabaja apoyando experiencias de diferentes organizaciones indígenas para el Vivir Bien.

donde distintas poblaciones van desarrollando este camino concreto, que va desde reflexionar la crisis de la utopía local del vivir bien, hasta encontrar los caminos. Y, finalmente, también lo que pueden ser, digamos, los mecanismos que encuentran estas colectividades para controlar sus avances, formas de evaluarse, volver a reflexionar; ésas serían las dimensiones prácticas que, de la discusión de esta mañana, aparecen con más claridad.

ISEAT: ¿Qué sugerencias puede dar para el trabajo iniciado en esta consulta?

Calvo: Una cosa muy importante es difundir los resultados, creo que aquí se ha desarrollado un trabajo intenso de intercambio de visiones de experiencias, que deben ser sistematizadas y difundidas; ese me parece un tema básico para ahora en adelante, como un estimulante de lo que podría ser también el proceso de concreción del vivir bien. Creo que lo que podría ayudar mucho es identificar experiencias concretas que puedan sistematizarse y difundirse, para luego promover intercambios horizontales.

El otro tema que me parece muy importante es ver la posibilidad de que aquí, colectivamente, como en la conclusión, se puedan fijar algunos pasos estratégicos para continuar el proceso en esta perspectiva de aplicación práctica. Yo creo que toda la riqueza que tenemos en la reflexión sobre el vivir bien tiene, a su vez, como punto débil, las dificultades en aplicar tales reflexiones; lo vemos en los estados y también en la intelectualidad. Bolivia es un caso, creo, muy destacable, donde el vivir bien está en la Constitución, es una política de Estado, está en la Ley de la Madre Tierra, etc. Pero también tenemos contradicciones muy grandes en términos de política global, creo que hay que fortalecer los procesos y, especialmente, los procesos de base; pero no sólo esos, también los procesos en las instancias públicas, para que permitan aterrizar toda esta utopía, que ya está plasmada en la Constitución y en las leyes; también fortalecer los procesos de gestión pública y de definiciones concretas.

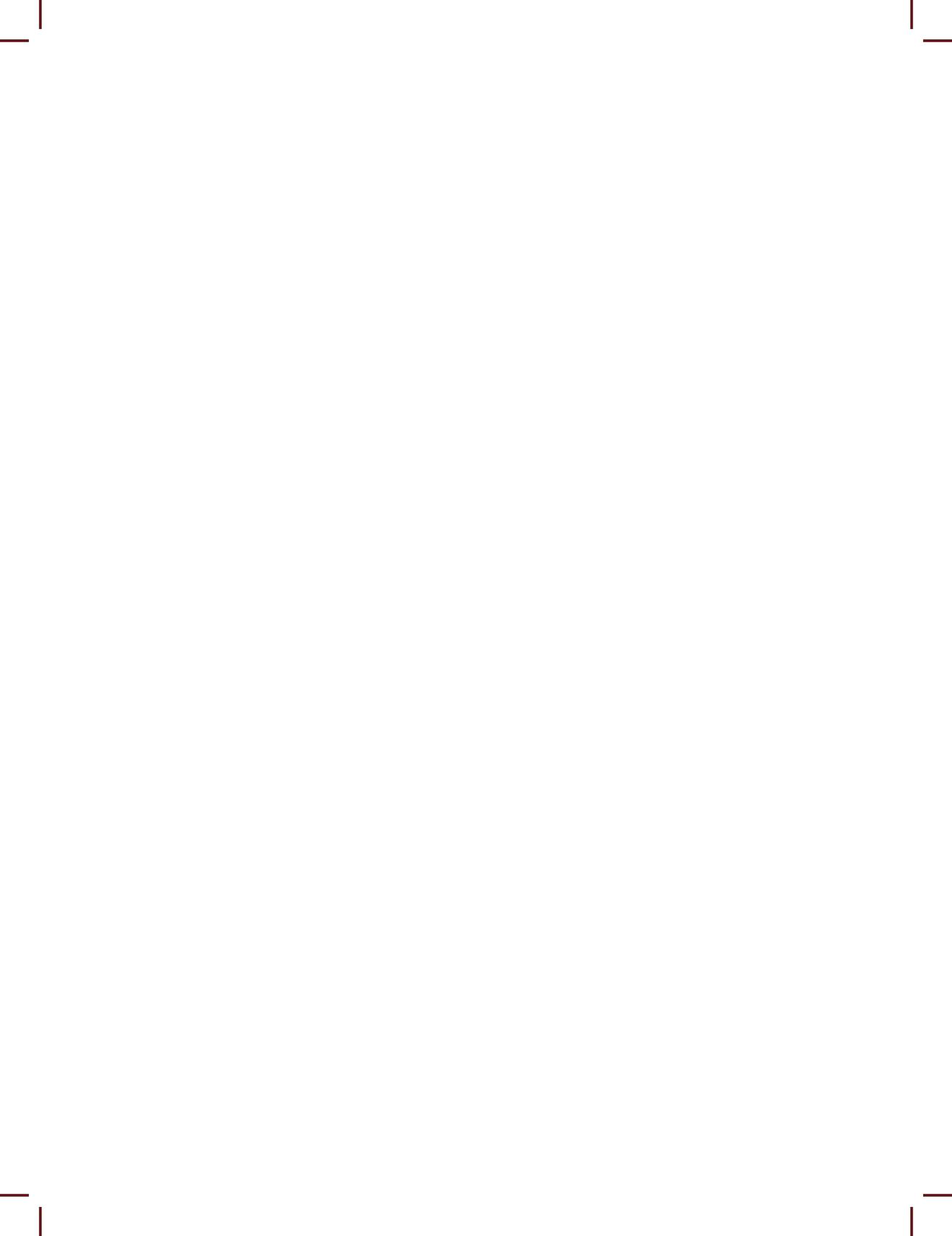


Franz Lindenkamp



Abraham Colque

*Iglesia Luterana practicando el Apthapi (compartir comida)
y participando en una reunión comunal.*



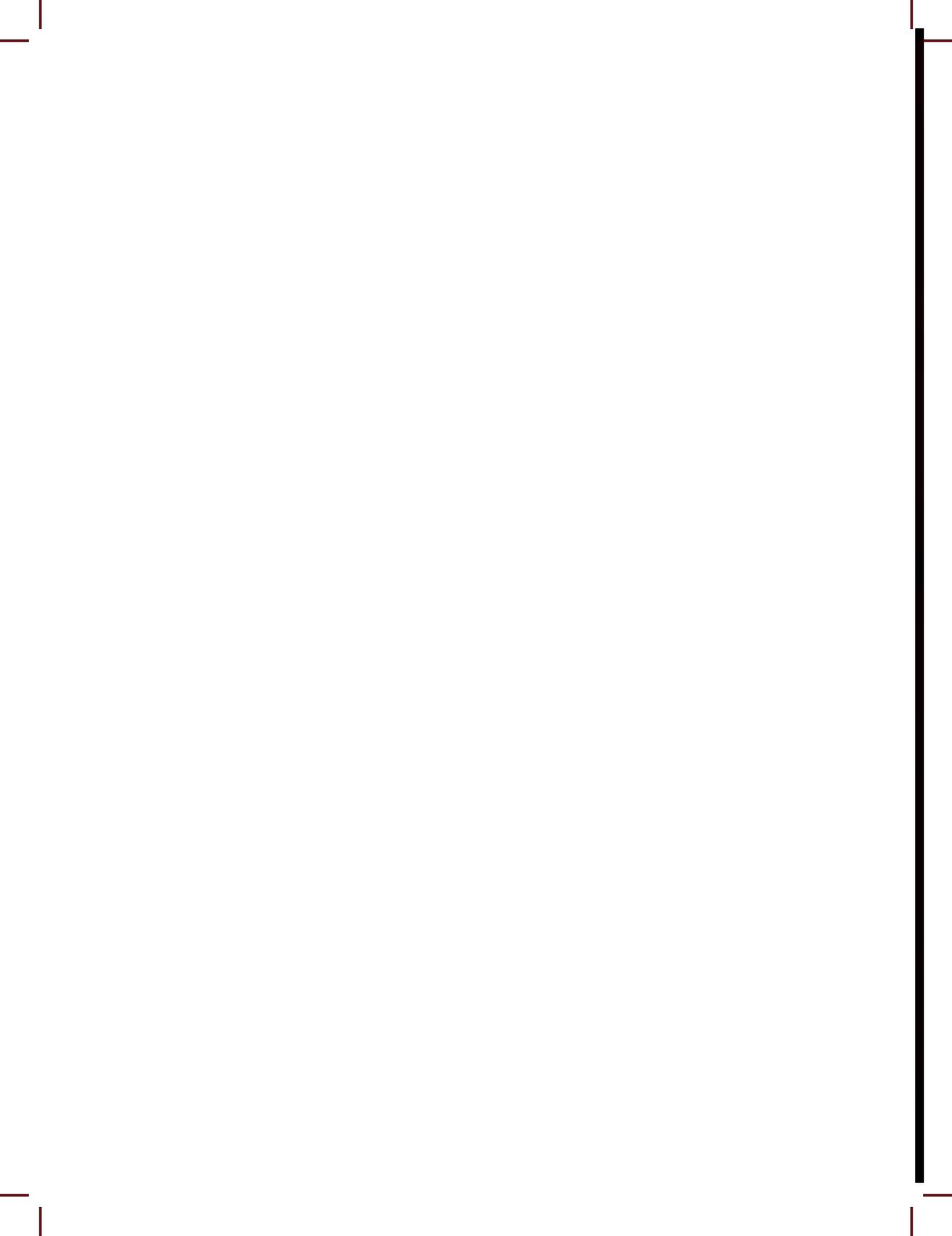


Abraham Colique



Alcira Agreda

Dialogo y prácticas de salud en comunidades rurales.



Otras miradas



Entrevista a Alison Spedding

Entrevista realizada por Abraham Colque

Alison es una comunaria de Apa Apa, de origen inglés. Llegó a Bolivia en 1989 y se instaló en una región yungueña de cultivo de coca. A los pocos años, asumió la docencia en la Universidad Mayor de San Andrés. Desde entonces, combina el trabajo académico, la investigación social y las labores de trabajo como campesina cocalera. Actualmente, es dirigente de su comunidad.

Alison es una destacada académica en cultura, sociedad y economía campesinas, con una amplia producción bibliográfica sobre la región cocalera de los Yungas. El campo de la filosofía y de la religión no le son ajenos, ya que tiene varias publicaciones sobre religión en los Andes.

Nos interesó conocer la perspectiva de Alison sobre el discurso del Vivir Bien (VB), pues siempre da un contrapunto desde su perspectiva campesina. La encontré en su casa, en la zona de Pampahasi; estaba atareada con doce proyectos de tesis que revisar y teniendo, además, que comentar dos tomos de informes de un evento antropológico. Al día siguiente viajaba a los Yungas.

Con su infaltable coca, sentada en el piso, al medio de los libros y teniendo al frente una laptop, “podemos hablar”, dijo. Se aproximó Nelson Aguilar, su compañero. Un buen clima para iniciar la conversación en torno al Vivir Bien. Aunque por el ceño fruncido de Alison, ya se esperaban algunas respuestas en contra, pues no le cae bien el tema, especialmente su matiz místico. Sin embargo, me llamó la atención que muy cerca de ella

estaban los dos libros sobre el VB publicados por el PIEB y el ISEAT, además de otros.

Coloque: ¿Cómo explicas la emergencia del discurso del VB y su difusión?

Spedding: A mí me parece 'hippismo'. Una versión remozada y suave de los movimientos antiglobalización. Acabo de traducir un texto de uno de los pronunciamientos de Choquehuanca¹ y me pregunté ¿qué de andino tiene esto? Parece algo así como 'verano del amor': armonía con la naturaleza, compartimos todo, fuera el egoísmo, fuera el materialismo, etc., etc.

Coloque: ¿Y por qué su recepción? ¿Hay una expectativa social?

Spedding: Su uso en los movimientos populares, en tanto que hay, es completamente de fórmula; por ejemplo, hoy día, en el sindicato todos dicen: 'estamos a favor del proceso de cambio', es lo mismo que decir 'Ave María'. Eso del VB no lo utilizan tanto, pero mi ex secretario de justicia, que anda en círculos oficialistas, sabía insertarlo en actas que redactaba.

Coloque: ¿A qué otro sector afirma el VB? ¿Y por qué?

Spedding: Sectores izquierdosos o ex izquierdosos ilusos. Es obvio que con la caída del muro de Berlín han quedado despistados. No es coincidencia que por esos mismos años empezaran a fundar organizaciones indígenas. Se fijaron en los pueblos indígenas, que ahora pasaban a ser la bandera de la esperanza. También coincidió con la disminución de los movimientos antiglobalizadores que, por el 2000, eran militantes duros. Antes, hacían tremendas acciones y ahora, ya no se ve tanto. Es una forma de refugio, el VB es totalmente pacifista, con ello puedes sentirte virtuoso y, a la vez, no sientes ningún tipo de culpabilidad porque no estás siendo activo.

Coloque: ¿Qué pasa con el discurso en el gobierno boliviano?

Spedding: El discurso del VB casi se ha borrado del discurso oficialista. Estaban entretenidos en la búsqueda de indicadores. Cualquier intento de construir tus propios indicadores te deja fuera del concierto de las organizaciones internacionales, inversionistas. Es una autoexclusión de todos los circuitos

1 David Choquehuanca actualmente es Ministro de Relaciones Exteriores y Cultos del Estado Plurinacional de Bolivia.

financieros; al final, necesitas las mismas cifras de siempre, las líneas de pobreza, las necesidades básicas insatisfechas, etc.

Aunque se pensaba que el VB iba a ser diferente, los trabajos de investigación empíricos casi llevan a lo mismo (mira el libro del PIEB y del ISEAT); al final, todos piden más educación y más servicios de salud.

Colque: Salgamos de la trampa conceptual del VB, ¿qué aportes desde la práctica campesina podrían ser significativos para el resto de la sociedad, ya que tu mencionaste antes el *sum sarnaqaña*²?

Spedding: Pero, es que el mundo campesino no es otro mundo. Claro, tanto el *sum sarnaqaña* como el VB podrían ser aspectos que son inherentes a la situación del mundo campesino, pero hay que tener cuidado con idealizaciones, como es el caso de la bandera indigenista de turno o rotación de cargos. Creo que, en algunos municipios, hay una rotación de cargos intercomunales (Challapata, Qaqachaka³), pero hay sorpresas cuando miras adentro, inclusive, en la comunidad apenas funciona, ya que algunos años tienes un dirigente activo competente, otras veces tienes a alguien que sólo calienta la silla. Necesitas nomás ciertos niveles de conocimiento. Para la gestión política, por ejemplo, aunque se hable de rotación, se necesita nomás continuidad. Ya sabemos, por amarga experiencia, que tratar de manejar una empresa campesina como la economía familiar no funciona.

El *sum sarnaqaña* he visto que es un discurso de base, que tiene algunos elementos similares al VB, pero, definitivamente, no es algo que puedas proyectar en una estructura económica, menos en la política a nivel nacional.

Colque: ¿Vale como criterio ético?

Spedding: Complicado hablar de eso. Hay que ver cómo están trabajando los que promueven el VB. Leí un artículo sobre Correa (presidente de Ecuador), tiene una política de recaudar fondos internacionales para no explotar el petróleo que se encuentra en un parque llamado Yasuní; sin embargo, está empeñado en la explotación de la minería en otras regiones y, al final, cuando no logra recaudar el fondo, entonces van adelante con la explotación de Yasuní.

2 Quiere decir: andar bien, y refiere a un ideal de comportamiento moral. Ha sido mencionado en la Revista Fe y Pueblo No. 17. “*Suma Qamaña*. Miradas críticas al vivir bien”. La Paz: ISEAT.

3 Municipios del departamento de Oruro-Bolivia.

Colque: Entonces, ¿cómo percibes la situación global que los altermundistas muestran como crítica económica y ecológica con desmesuras de poder y violencia? y ¿cómo ves las luchas de sectores que buscan alternativas?

Spedding: En eso creo que los viejos *hippies* de los 60 fueron más sinceros, un buen número de ellos se fueron a vivir en sus comunas, incluso, hay algunos que siguen haciéndolo en varios lugares del mundo. Yo no veo mucho de ello ahora, al menos yo hago mi contribución mínima, practico la agricultura orgánica.

Yo no veo que esa gente (envuelta en el discurso del VB) ni siquiera haga una demanda seria por verduras orgánicas. La mayoría de las tiendas que venden productos orgánicos lo tienen todos envasados, pero no encuentras verduras, papas, sólo algunas lechugas. La mayoría de las personas no hace un esfuerzo concreto, por lo menos para cambiar un poco su estilo de vida. Personalmente, me parece bien el 'desarrollo sostenible', ¿existe tal cosa? Tal vez, porque desde mi adolescencia estaba familiarizado con la ciencia ficción y los desastres ecológicos y, por ello, desde mi adolescencia dejé de utilizar esos desodorantes con fluorocarbono. Entonces, estoy de acuerdo con que, al parecer, todo se está yendo al diablo, pero a lo menos, como individuos, podríamos intentar algo: mejor no usar bolsas nylon en las tiendas, todo ese tipo de cosas. A veces, voy a Cochabamba en avión, hasta eso me hace sentir culpable.

Colque: Ah, tú dices que, por lo menos, algo hay que hacer individualmente ¿Cuál es tu impresión sobre las prácticas de las familias campesinas de tu entorno y de los estudiantes universitarios? ¿Hay mecanismos culturales que generan prácticas que podríamos llamar ecológicas?

Spedding: La vasta mayoría de campesinos no son ecológicos, incluso mi compadre no lo es; conmigo estamos tratando de cultivar coca ecológica, pero él está decepcionado porque no hay mercado para ello. Incluso ADEPCOCA⁴ tiene una oficina para la coca ecológica, pero están más interesados en los cargos políticos que en desarrollar esta parte.

En la Carrera de Sociología, hace algunos años, instalaron dos basureros, uno para material orgánico y otro para inorgánico, pero pasó el tiempo y ahora

están, uno por uno, en diferentes aulas; lo mismo pasó con el recojo de basura en Irupana, la gente llenaba por separado y el carro basurero lo unía todo.

Colque: Nelson habla de una ética campesina del trabajo, ¿hay una racionalidad campesina ligada al consumo?

Spedding: Es muy rescatable que la familia campesina trate de utilizar todo; por ejemplo, las cáscaras de verdura no se botan, sino que se las da al cuy o al chanchito; todas las sobras de comida se dan a los animales. No he visto escritos o investigaciones sobre el VB que hablen netamente de ese tipo de acción cotidiana o práctica, que podríamos decir pequeña y hasta, tal vez, vulgar y aburrido, sino siguen hablando que las estrellas, que el río...

Esas prácticas cotidianas, ligadas a un tipo de lógica, están diseminadas también en los cuentapropistas, especialmente las de origen campesino, no tanto en los proletarios.

Colque: ¿Entonces, el proletariado no tiene salvación?

Spedding: Bueno, obviamente es posible que uno deje de ser alegremente contaminante, botando basura donde sea, u otra cosa. Esa frugalidad de consumo de los campesinos no es una frugalidad que se justifica por sí mismo, sino es toda una lógica de acumulación y manejo de recursos, es decir, la frugalidad en el consumo es paralelo a siempre tener que minimizar los insumos que tienes que comprar con dinero en el proceso productivo; mejor si puedes encontrar un sustituto que no cueste dinero, por ejemplo, el sustituto puede ser prestar la fumigadora de tu vecino, en vez de comprar otro.

Colque: Entonces, veamos el otro referente discursivo del VB: la comunidad, no sólo campesina sino expresada en la amplia red de organizaciones populares urbanas.

Spedding: En el caso de la comunidad campesina, la base de ello es la imposibilidad de individualizar el proceso productivo y también el hecho de que, si ellos no salen a limpiar su camino, nadie se lo vamos hacer para ellos; aun cuando ahora hay tractores de la alcaldía, la gente igual tiene que trabajar comunalmente. Ahora, hay diferencias en los grados de cohesión, por ejemplo, dicen que nuestra comunidad es muy unida, tenemos muchas obras: si hay una convocatoria de la federación, salimos todos; otras comunidades apenas unas siete personas, pero si vieran nuestras reuniones. La pregunta es, ahora, ¿quién se va a sacar la mugre con quién esta vez?

Referente a las organizaciones de comerciantes y gremiales, por ejemplo, de los que venden en la calle, su organización es para limitar la competencia comercial, ya que sólo ellos van a vender en la calle y no otros, también implica la regulación de la venta y el control interno.

Sabemos que toda la tradición asambleística campesina y popular en los andes tiene un origen europeo, no hay ningún indicio de que los Inkas fueran asambleístas, ni por accidente. La forma auténticamente tradicional de la autoridad es por herencia y vitalicio. Hasta hace poco, en algunas comunidades, se mantenía un sistema de rotación, pero entre pequeñas familias, tal como lo evidenció Frías⁵.

Es interesante de dónde vino y cómo ha evolucionado en el tiempo la comunidad campesina y la organización, pero para mí la pregunta por las raíces es un mero interés intelectual. Eso de separar andino o no, es superfluo. Lo que interesa es la vigencia actual de este modo de vivir.

⁵ Se refiere a Víctor Hugo Frías (2002). *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: MAMA HUACO.





 BREAD FOR ALL
CATHOLIC LENTEN FUND



Esta publicación recoge los valiosos aportes de personas de diferentes horizontes culturales, sociales y religiosos que animadas en la búsqueda de alternativas al actual orden global dialogaron en torno a los modelos de desarrollo vigentes, la emergencia de nuevos conceptos y prácticas alternativas y la urgencia de impulsar nuevos paradigmas de vida. Se afirma que 'Otro mundo es posible' no como utopía futurista, sino como actual realidad que emerge en diversas prácticas cotidianas, regionales e internacionales y está expresada en los nuevos relatos y prácticas orientadas por las narrativas del Vivir Bien, Ubuntu, Tierra sin mal y otros que emergen de los pueblos del Sur.

ISBN: 978-99954-854-9-8



9 789995 485498