

Suma Qamaña visiones indígenas y desarrollo

Andrés Uzeda V.¹

El presente artículo es una versión corregida de uno de los capítulos del trabajo de investigación, *Del festín neoliberal al suma qamaña. Límites, avances y perspectivas del cambio de modelo de desarrollo en Bolivia*. Este trabajo formó parte de los seleccionados por el Programa de becas CLACSO-ASDI de promoción de la investigación social 2006-2008². Para la publicación del artículo se ha obtenido el permiso correspondiente de CLACSO. Forma parte también de los resultados del proyecto, “Conocimiento Poder y Políticas,” dentro del programa de Investigación NCCR North-South³.

El artículo está dedicado a una discusión sobre las posibles aproximaciones y los irrevocables distanciamientos entre el pensamiento del desarrollo y las visiones y concepciones indígenas, en particular la del *suma qamaña* y, de modo más general, las de otras culturas indígenas en Bolivia.

En los primeros subtítulos se presentan resumidamente la naturaleza y propiedades del *suma qamaña*. Luego se reflexiona acerca de sus relaciones con el desarrollo y su inserción en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) del gobierno de Evo Morales. Seguidamente, se analizan las perspectivas guaraní, quechua y chiquitana *vis a vis*, igual-

mente, la noción de desarrollo. Por último y antes de las conclusiones se establece la conjunción entre el pensamiento indígena, especialmente el relativo al *suma qamaña*, y aquél denominado pos-desarrollo.

La aparición⁴ del *suma qamaña*

Cuando preguntamos, en una entrevista, a una prestigiosa antropóloga –experta en las culturas aymara y quechua– acerca del *suma qamaña*, su respuesta no dejó de ser sorprendente:

Bueno, como he dicho, yo considero que ese *suma qamaña* no existe, es una invención de Simón Yampara y no sé de quiénes más. Otros individuos ¿no ve?, simplemente se dan por ideólogos del mundo indígena como Victor Hugo Quintanilla y otros. Y es más o menos a la par como la *chakana*, en la cual yo tampoco creo en absoluto... Tú, si vas al Tiwanaku vas a ver esos *tiwanacus* tallados en la piedra, por qué mierdas van a estar pensando esas cosas cuando tallado es otra cosa ¿no? Incluso es medio, tú sabes, “nueva era” como eso del *new age* y todas esas cosas [...]. Bueno, la verdad yo nunca he tenido ninguna simpatía por el misticismo en general ¿no? y menos este *suma qamaña* que me parece totalmente baboso ¿no? He vivido veinte años en una comunidad coca-

1 Sociólogo, director a. i. del Centro de Investigación de Sociología – CISO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Simón.

2 Concurso de proyectos para investigadores de América Latina y el Caribe, “Gobiernos progresistas en la era neoliberal: Estructuras de poder y concepciones del desarrollo en América Latina y el Caribe”.

3 National Centre for Competence in Research NOrth-South. Suiza.

4 Emergencia, aparecimiento, espectro, fantasma, duende.

lera en los Yungas y les juro jamás, nunca he escuchado la frase *suma qamaña* en una sola ocasión. Claro que el rico se llama *qamiri*, tu sabes, *wali qamiriwaj* pero, en ese sentido. Porque *qamaña* quiere decir quedarse en casa; que la persona rica puede darse el lujo de quedar en casa, no está obligado a salir a trabajar todos los días, como se supone que tiene que hacer un pobre ¿no? (Entrevista con Alison Spedding, 08.03.2007).

El razonamiento de Spedding es: esas cosas están ya –para la eternidad– grabadas en las piedras del Tiwanaku (como sucede con algunas sectas cristianas con relación a las “sagradas escrituras”: escrito está, dice eso y no otra cosa). ¿Para qué especular más? ¿Para qué inventarse cosas propias del bizarro *new age*? (más abajo veremos cómo, a su turno, el *suma qamaña* puede asumir la condición de piedra). De acuerdo a sus afirmaciones y otras voces críticas se trataría de una manifestación o discurso culturalista de la elite intelectual aymara, formada en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica. El aludido pensador andino, Simón Yampara, ante una insinuación al respecto nos decía lo siguiente: “Pueden calificar, son libres de decir lo que deseen, yo no les puedo decir qué decir, pero también se debe decir que hay una ceguera conflictiva y hay un problema de la cordialidad del saber [...] desde ese punto de vista no se dijo que eran antropológicos, etnológicos y todos los logos...” (Entrevista con Simón Yampara, 10.03.2007). Otro pensador, desde una postura más epistemológica y sin referirse tampoco a si el origen del enigmático término estaba entre las montañas y nevados del paisaje andino o en las seminales reflexiones de los intelectuales aymaras sostenía lo que sigue:

La primera cosa que se debe entender es que el paradigma occidental no es un paradigma universal, que hay otro paradigma que es el paradigma indígena. Sobre esto hay bastantes debates. La otra cosa que se debe decir

es que son dos universos diferentes [...] los pueblos indígenas tienen un sistema lógico que les permite incluir el paradigma del otro como complementario al suyo... (Entrevista con J. Medina, 11.03.2007).

Lo cierto es que, al margen de que sea o no un producto gestado en la mente de los “ideólogos del mundo indígena”, fue con el gobierno de Evo Morales y, en especial, con el PND que el *suma qamaña* cobró notoriedad nacional e incluso internacional. Se puede decir que constituyó el blasón distintivo del nuevo plan de desarrollo que, con su sello particular, proclamaba la naturaleza distinta del desarrollo que se proponía.

Propiedades intrínsecas del *suma qamaña*

El quizá más respetado pensador sobre el *suma qamaña*, Mario Torrez, en una entrevista posterior, nos hacía un resumen de contornos poético-filosóficos sobre este “vivir bien”:

Ahora, *suma qamaña* es un espacio de concurrencia de comunidad de personas para conversar agradablemente, el otro concepto es un lugar donde trabajan y descansan alegremente. Entonces aquí juegan dos términos: espacio y tiempo. Cuando se habla de espacio y tiempo se calla un poquito, estudiando más allá la parte de la vida. El *qamiri* es un espacio donde está acostumbrado a vivir la gente; la comunidad en un espacio de riqueza, pero no en la riqueza económica sino en la riqueza de su alegría, de su sufrimiento. Entonces esa forma de vida poco a poco lo van a ir captando, tal vez algunos lo están comprendiendo poco a poco (Entrevista con M. Torrez, 13.03.2007).

El vivir bien o el buen vivir como el grato placer de conversar tranquilamente. La conciliación del tiempo y el espacio (hablar de algo profundo nos lleva a callar), ya no lo uno que huye del otro: su mutuo rechazo. El aquí y ahora de los que “trabajan y descansan alegremente”. La concepción di-

ferente de riqueza: el precio de vivir mejor es posible de calcular pero, ¿cuál es el precio de la alegría –o del sufrimiento, también pensado como riqueza, como experiencia valiosa, como alimento de la sabiduría?

El lugar, donde se trabaja y descansa, donde está la costumbre de la vida o la vida acostumbrada, nos trae de vuelta al caso del desarrollo como lugar imaginado por planificadores y soñadores: hay un lugar que no sólo queremos alcanzar sino que, en realidad, nos espera; pero la pregunta capital persiste: ¿es asimilable el *suma qamaña* al desarrollo? Lo veremos más abajo⁵.

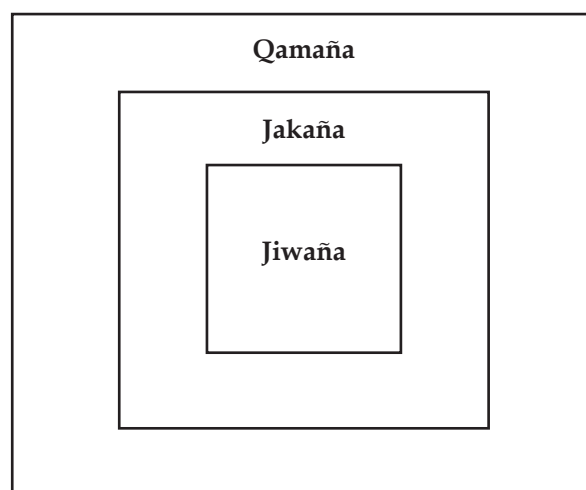
Siguiendo el análisis y las apostillas que hace Javier Medina (2006) al pensamiento de Mario Torrez, encontramos los siguientes aspectos relevantes sobre el *suma qamaña*. *Qama*, en principio, puede traducirse –con alguna resonancia de Heidegger, como apunta Medina– como “el lugar del ser bello”. Seguido de diferentes sufijos, este radical, adquiere diversos pero vinculados significados. Así, *Qamasa* (nuestro lugar del ser) es la energía del ser; *Qamawi*, lugar de la vivencia (subsistencia, convivencia); *Qamaña*, lugar de existir y morir (lugar de bienestar y felicidad). La estrecha relación entre la vida y la muerte, el suponerse la una a la otra lleva a la “comprensión de la vida por la muerte”, pero la muerte como acción (volver a la tierra) y no como cesación de ésta. Se trataría de “aprender a morir para vivir”.

Por su parte el sufijo *ña* ubica al concepto *qama* “en un espacio de subsunción”. Tanto *qamaña* como los otros conceptos relacionados a éste (*jaka-ña*, lugar de vivir; *jiwa-ña*, lugar de morir) son totalidades que hacen parte de otra totalidad, ilustrando Torrez esta “subsunción” con una figu-

ración geométrica emparentada a las figuraciones líticas de la cultura andina.

En un primer significado *qamaña* sería: “trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar”. Pero *qamaña* también puede tomarse por “el espacio externo de la existencia”, lo que conocemos como entorno o medioambiente, con “presencias” vegetales, animales y humanas: la comunidad. En tanto que *jakaña* sería el espacio interno de la existencia, “el lugar de las emociones y pasiones”. La noción de *qamaña*, por otro lado, implicaría “la unidad en la diversidad”, principio pregonado en el plan de desarrollo del gobierno de Evo Morales. Aún más, *qaman* significa “cuidar como criar la vida” por lo que estaríamos ante una “espiritualidad administrativa de la naturaleza” propia de los aymaras (investidos con el cargo de cuidadores –*pachaqamana*– del territorio), abarcando la reciprocidad a plantas y animales (“equilibrio biosférico”). Lo anterior conduce a la concepción del trabajo dentro del *suma qamaña*:

Ilustración 1



Fuente: Medina 2006: 33.

5 Se puede adelantar, sin embargo, que mientras para el desarrollo, como promesa, ese lugar es cosa del futuro, para los cultores del *suma qamaña* no hay que seguir buscándolo porque ya existe: en la comunidad, en aquellos que vemos conversar animada y alegremente al atardecer.

Aquí se esconde, probablemente, el secreto cualitativo de la comprensión aymara de la Buena Vida. El trabajo, al ser entendido como una interacción holista, pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa... en fin, los "trabajos" comunales, son festivos. El principio económico de la reciprocidad acaece festivamente pues aceita las relaciones intracomunitarias (Medina 2006: 43)⁶.

No existiría, por lo tanto, una separación entre trabajo y fiesta, siendo la noción de "vacación" una totalmente moderna ligada al ocio o "no trabajo"⁷ y propia del mundo urbano donde el trabajo como fiesta se convierte en *k'ultha*, "trabajo con cierta desazón". El trabajo, como es sabido, es parte de la economía y, en el *qamaña*, según Simón Yampara, ésta asume una naturaleza alotrópica:

La Qamaña es una especie de ecuación de la vida que maneja y procesa simultáneamente los cuatro tipos de crecimientos: material, biológico, espiritual y gobierno territorial. Esto hace que haya un bienestar integral en una vida holista.

La producción holista (con los cuatro crecimientos) hace que la Economía también tome formas distintas: privada, comunitaria y mixta, pero complementarias; a eso llamamos alotrópica (Yampara s.f.: 91).

Con referencia a *suma*, el primer término que otorga una singular cualidad al *qamaña*, encontramos las reflexiones de Jorge Miranda (s.f.: 65). De acuerdo a este autor, al referirnos a la calidad de

vida en el mundo andino, vemos que hay una relación central entre lo bueno y lo bello lo cual implica una visión armónica. En aymara, de hecho, "bueno" y "bello" son sinónimos "en el sentido que no se separa lo bueno de lo bello": "La palabra *Suma* expresa que es lo bueno y lo bueno es también lo bello; por lo tanto "calidad de vida" se entiende como el buen y bello existir en nuestro Planeta Tierra: *Wali suma Jakaña*" (ibid.). Lo bueno y lo bello sería "la adecuada conformidad de las partes entre sí y su respectiva interrelación en la totalidad" (ibid.). De ahí, "calidad de vida" implicaría una íntima relación de lo particular con lo múltiple, lo comunitario: "estando" y "deviniendo" en la vida.

Acercándonos ya a su relación con el desarrollo, también encontramos la equiparación con el "buen vivir occidental", el cual bebe de dos fuentes (Medina 2006: 105): el mito bíblico del jardín del edén y la perspectiva aristotélica que relaciona este buen vivir con la ciudad. Ambas expresiones evidencian un alejamiento o separación de la naturaleza. Para los griegos lo que estaba fuera de la polis era el espacio bárbaro, no civilizado, propio de lo "no cultivado" (silvestre o natural: la naturaleza en oposición a la cultura, "Dionisio versus Apolo"). El desarrollo del intelecto, el cuerpo, las artes se oponía al trabajo manual, considerado indigno del "ciudadano" y destinado a las mujeres y los esclavos. Aún hoy día los modernos y estéticos ciudadanos del Norte, gracias a la migración, cuentan con esclavos

6 El trabajo como juego o como fiesta ha sido muy a menudo secuestrado por las ideologías de Estado. Así, se ha convertido en el gozo de trabajar para Dios o para los estados fascistas o socialistas, en ese orden (en el caso de estos dos últimos no se puede dejar de percibir cierta ferocidad en la alegría de trabajar construyendo el paraíso en este mundo).

7 En una breve digresión se puede considerar la idea de "feriado" que parece una trasposición con un desplazamiento de significado de feriale, en italiano, que significa más bien día laborable, siendo el feriado, el *giorno festivo*, es decir, el día de fiesta. *Feriale* hace referencia a feria que también implica fiesta y diversión. Aquí se puede encontrar también entonces esa identificación o combinación de trabajo y fiesta. Pero en inglés, holiday, que también significa feriado o vacación es "día santo", es decir, de oración y culto y no precisamente de fiesta.

vos voluntariosos para esos menesteres, para lo cual ya no requieren invadir países lejanos sino que cuentan con una “importación” ilegal tolerada y dosificada de acuerdo a sus necesidades. El esclavo del siglo XXI es el inmigrante no más llevado a la fuerza y contra su voluntad sino, por el contrario, que pone todos sus denodados esfuerzos y voluntad para poder entrar, hipnotizado, *enchanted* a la opulenta polis del Norte.

El buen vivir occidental excluye el trabajo, bíblicamente entendido como “castigo divino”, oponiéndose así a lo que los campesinos muchik llaman “vida dulce” (para los aymaras, *muxsa* vida). Es decir, *il dolce far niente* frente al gozo del trabajo agrícola y pastoril⁸; trabajo que, según Grillo y Rengifo (citados por Medina 2006: 109), es “criar la vida del mundo: el homo maieuticus, “que ayuda a parir a la madre tierra” con su *know how* ritual.

Suma qamaña y desarrollo

Si seguimos a aquéllos que han ido trabajando, explicitando, refinando, puliendo el brillo mágico del *suma qamaña* encontramos que éste, tal como se lo concibe, tiene muy poco que ver con el desarrollo y hasta puede tomárselo como propio de una perspectiva anti-desarrollo. Efectivamente, sus hermeneutas –no necesariamente cultores porque, de otro modo, tendrían que estar en sus chacras haciendo florecer el maíz y pastando gozosamente su grey– exponen claramente que el *suma qamaña* no es compatible con el desarrollo ni con planes de desarrollo como el PND, ya que éstos expresan una continuidad colonial como proyecto desarrollista y civilizacio-

nal. Simón Yampara no deja dudas al respecto:

Yo creo esto tiene que ver con las matrices civilizatorio-culturales, una cosa es la matriz civilizatorio-cultural ancestral, milenaria; cuyo semillero está en Tiawanacu y el incario. Y otra cosa es la matriz civilizatorio-occidental o biorrepublicanizada [...] La matriz occidental siempre va a buscar desarrollo y progreso, y muchas veces desarrollo de los bolsillos privados. En cambio, suma qamaña va a buscar el bienestar comunitario de todos, ésta es la gran diferencia. Por eso, una cosa son los rollos de los desarrollos (hay, ciertamente, toda una colección de ellos) y otra cosa es *suma qamaña*. A través del rollo del desarrollo se puede decir que es una vida mejor o vivir mejor, vivir bien, pero vivir bien para algunos y el resto no importa. Pero cuando decimos vivir bien en armonía integral de todos, es distinto; me parece que es la parte esencial. Pero ocultar, encubrir y decir que ha habido descubrimiento, el descubrimiento ha sido puro encubrimiento de la otra matriz, eso es importante: descubrimiento con encubrimiento. Muchas cosas están encubiertas, esto del *suma qamaña* ha estado encubierto... (Entrevista con S. Yampara, 10.03.2008, énfasis nuestro).

¿Qué engaño peor que ofrecer “gato por liebre”? El descubrimiento como encubrimiento. Develar para ocultar lo existente, hacerlo invisible –porque no es posible enterrarlo– y declararlo muerto, junto con las idolatrías arrancadas con la piel. La estafa al cliente o el engaño al creyente. Discursos e instrumentos como el PND: depredadores disfrazados de oveja en medio del feliz hato del *suma qamaña*. El peligro de los “planes desarrollistas neoliberales” no es tanto porque estos son identificables a primera vista como enemigo o ajeno. La verdadera trampa está en la forma aparen-

8 La otra vida dulce, la dulce vita, consiste, contrariamente, en “el vivir de modo superficial, en busca de siempre nuevas emociones”, es decir, lo concerniente al reino de las frivolidades. El no menos dulce “dolce far niente” puede resumirse en “el placer del ocio” (Curcio 1995).

te de lo que no es porque, simplemente, el vivir bien andino no es compatible con el desarrollo occidental. Por su parte, Javier Medina es igualmente definitivo sobre el estatuto del *suma qamaña*:

Es una visión no desarrollista, porque el desarrollo se basa sobre una ficción del tiempo, sobre la ficción judeocristiana de que el tiempo nace en una creación y termina en un juicio final, y no existe el espacio. El espacio queda negligido, reprimido, sólo vale el tiempo y en el tiempo se considera el concepto de historia, y el hombre occidental monoteísta se salva en la historia. Por eso es una historia de salvación. Entonces, en ese modelo lineal de la historia se inscriben los dos mitos mayores de occidente: el progreso y el desarrollo. En cambio, el modelo indígena, como la física cuántica, se basa en el tiempo pero también en el espacio, en los dos y, por consiguiente, no existe esa ilusión de que el tiempo es una línea, de que avanza hacia el futuro y que lo que viene va a ser mejor, y que se debe progresar. Aquí la idea es que la vida es un ciclo, donde todo se repite infinitamente, naces, creces, te reproduces y mueres y la naturaleza es así y la vida de los hombres también. Por consiguiente no hay la idea de que yo voy a progresar y quiero ser mejor, no existe. Fundamentalmente es la idea no desarrollista y no progresista, porque se basa en tiempo y espacio y no sólo en tiempo. Ahora con la física y con la ciencia de punta sabemos que el modelo occidental clásico de progreso y desarrollo es una ilusión, no funciona; un hombre de ahora no es más sabio que Aristóteles que vivió hace 2000 años, la vida que puedes tener ahora no es mejor que la vida de un hombre que pudo tener en la edad media. Cambian las cosas,

no hay esa idea de progreso, la misma ciencia de occidente te ha mostrado que no existe, toda la teoría cuántica. Entonces la idea de desarrollo y progreso es una idea obsoleta a estas alturas desde el punto de vista del paradigma científico, por eso va a tener más importancia la idea del *suma qamaña*, porque es una mirada sobre la calidad de vida como equilibrio de todo, en este sentido, sí, es no progresista y no desarrollista, pero no por primitiva sino por sofisticada (Entrevista con J. Medina 11.03.2008).

El desarrollo, bajo la perspectiva del *suma qamaña*, no deja de ser –como lo identificara Vandana Shiva (1992)– un mal desarrollo⁹ en sí: ni equilibrado ni integral, con su anómala hipertrofia económica, aquél que inclusive trae consecuencias nefastas para la sociedad como Bophal o Chernobyl.

Pero, ¿qué lugar ocupa y qué función cumple el *suma qamaña* en un plan de desarrollo como el PND? Simón Yampara no pone en cuestión las buenas intenciones de los planificadores pero percibe un equívoco capital:

... yo pienso que hay algo de corazón que brota y algo como que los planificadores toman como moda. Pero matricialmente no lo están encajando. Entonces eso es preocupante, un poco siempre quieren adicionar a la matriz occidental que parece novedoso, pero están mezclando esas dos matrices, queriendo hibridar o queriendo llevar a un sincretismo matricial y la cosa no va por ahí. Por ejemplo, el hombre y la mujer nunca van a perder su identidad en la vida, la

9 La crítica sobre un *mal development* coincide en muchos aspectos con las críticas y supuestos de los autores que celebran el *suma qamaña*: "El mal desarrollo milita contra esta igualdad en diversidad, y sobrepone la categoría ideológicamente construida del hombre tecnológico como una medida uniforme del valor de clases culturales y géneros. Los dominantes modos de percepción basados en el reduccionismo, dualidad y linealidad no pueden confrontar la igualdad en diversidad, formas y actividades que son significativas y válidas si bien diferentes [...] La diversidad, y la unidad y armonía en diversidad, se vuelven epistemológicamente inalcanzables en el contexto del mal desarrollo [...] El mal desarrollo es la violación de la integridad de los sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia [...] El mal desarrollo es mal desarrollo en pensamiento y acción. En la práctica esta perspectiva fragmentada, reduccionista, dualista viola la integridad y armonía del hombre en la naturaleza, y la armonía entre hombres y mujeres (Shiva 1992: 5-6, traducción nuestra).

mujer va a seguir siendo mujer y el hombre va a seguir siendo hombre; aunque digan equidad, tampoco va a haber equidad. Lo que si va a haber es armonía y de hecho complementamos roles y competencias; pero también energías materiales y espirituales. Pero armonizados que es diferente a equidad, entonces yo pienso que ese tipo de cosas puede haber entre desarrollo y *suma qamaña* y de hecho ahí se complementan. Pero el querer adicionar como *yapa* al desarrollo el *suma qamaña*, y eso creo que está en el plan, yo veo una especie de adición y, entonces, como aparece como moda y el presidente es un indígena aymara entonces se debe adicionarla, adornarla parecen decir... No se trata de adornarla, aquí se trata de pensar, de reflexionar y de desarrollar estrategias adecuadas (Entrevista con S. Yampara, 10-03-08).

La *yapa*¹⁰, el regalo añadido al PND sería el *suma qamaña*, como las revistas que traen un CD o un suplemento de regalo. Y es también la moda, se trata hoy de ser “interculturales” como antes “ecologistas”, para no desentonar con la nueva colección de temporada del desarrollo. Garment o tocado obligatorio, sobre todo ahora que tenemos un presidente indígena. Por su parte, Javier Medina denota el carácter de apéndice insignificante del *suma qamaña* en el PND, que va en su largo nombre o título como el último término y después de los “verdaderamente importantes”:

Yo creo que de momento es que aparece insignificante la palabra como parte del plan, pero el plan mismo es desarrollista. Pero se nota que el gobierno está abierto a pensar otras cosas. Pero como todas estas cosas son frutos de la sociedad, de la universidad, de un cambio de mentalidad. O sea, la mayoría que sale de las universidades sale con una idea obsoleta de progreso y desarrollo, entonces eso es lo que hace más la crítica. Lo que es interesante, en el plan es un con-

cepto totalmente ajeno a éste, se posiciona en un lugar, digamos, donde de momento está como una señal, de decir no mucho más porque todo lo demás sigue siendo un plan clásico desarrollista. (Entrevista con J. Medina 11.03.2008).

El PND, no muy diferente, “al final del día”, de otros planes y modelos de desarrollo expresaría una continuidad colonial como discurso desarrollista o proyecto civilizatorio:

Digo continuidad colonial porque mientras no se transforme las estructuras coloniales no sólo en el manejo del espacio sino intelectuales, yo creo que no vamos a salir de eso, vamos a seguir cultivándola y en ese sentido soy más crítico de las posturas intra, inter culturales. Los intra e inter, en esta lógica del descubrimiento y encubrimiento, no es más que un encubrimiento de la diversidad, dice que somos plurales, somos muchas culturas; entonces cultivaremos al interior intra y al exterior un poco inter, nos conformaremos con eso pero sabemos que la colonialidad del saber, inclusive la colonialización ha destrozado muchas cosas y la vigencia de la occidentalización está fuerte, de esa matriz. Entonces, en esa condición de subordinado, se quiere hacer la interculturalidad que para mí es una prolongación de la homogenización, no veo interculturalidad, intra puede haber pero interculturalidad, no. Entonces creo que esta misma lógica se quiere manejar y proyectar, es más, por ejemplo, en la asamblea constituyente, yo ahí tengo mi pesimismo porque están en discusiones entre dos tercios o la mayoría absoluta, están ahí perdiendo el tiempo y no están tratando problemas estructurales. Porque, por ejemplo, ¿por qué no se puede reterritorializar el país? Porque no queremos mover el piso como miel, ¿por qué no podemos orientar a la constitución del artículo primero con esta cuestión de derecho universal, no el derecho privado, respetar, por ejemplo, los cuatro elementos que son parte del derecho universal: territorio, agua, aire y la energía. Si escribimos

10 En quechua, *yapa*, tiene el significado de aumento.

que son parte del derecho universal y que está prohibido privatizar, entonces tendríamos otra cosa, creo que los pueblos andinos están demandando eso cuando dicen queremos la reconstitución de los ayllus. El problema que en la lectura no entendemos así, siempre lo vamos a entender por la materialidad y con la lógica privada y por eso digo que hay elementos que se debe ver. Por eso digo que el PND tiene elementos que no permiten salir, es más, los planificadores, la academia nos ha formado para ser domésticos del sistema occidental y nos ha ubicado en analfabetos para el otro sistema. Bueno, dice que las mejores universidades del mundo son Harvard, los doctorados de este, en mi criterio, son analfabetos para la cosmovisión de la lógica andina, de entender el *suma qamaña*, de entender la economía de la reciprocidad. Eso lo ponen a la bolsa informal, lo otro que es lo rentable, material, rentable, competitivo en eso deben ser expertos y lo son. A la inversa los andinos manejan la cosmovisión andina, entonces aquí se produce un doble analfabetismo o tal vez una doble ceguera conflictiva. Entonces es bueno entender cuando vamos a destapar, se debe trabajar, entonces eso quiere decir cambiar todo el sistema educativo, porque sino vamos a seguir saliendo domésticos del sistema, y competitivos para el sistema y no para el otro. Y el otro problema del plan es que todavía la gente del gobierno no están convencidos con el derrumbe del muro de Berlín, todavía sueñan que hay un socialismo como paradigma de vida de por medio y está en torno del gobierno de la izquierda, como Chávez. Entonces la izquierda tradicional y radical están ahí estos, quieren manejar elementos de planificación estratégica, de alguna manera se han domesticado ahí y eso no coincide con el *suma qamaña* (Entrevista con S. Yampara, 10.03.2008).

El *suma qamaña* “como piedra”

Finalmente, sobre la misma cuestión, Medina hace las siguientes acotaciones:

Obviamente, lo que pasa que la palabra colonial atrae y estorba al mismo tiempo en un sentido de que el plan –en el sentido más grande– es un plan que se inscribe en la tradición occidental de un tiempo lineal y progresivo. Que esto existía en la colonia y antes de la colonia y ahora también. Puedes hacer una lectura de lo colonial que está de moda, pero yo lo veo como adjetivo porque todo plan es prever la variable del tiempo, en este sentido no sólo es colonial, es occidental, monoteísta, cristiano, es más grande. O sea, la palabra colonial le queda como muy pegadita de moda, en este sentido todo plan que se pone en la línea del tiempo y que trata de prever sobre esa línea unas acciones, actividades para llegar a determinada meta, el diseño ya es occidental, monoteísta. Un modelo indígena de planificación no se inscribe sobre una línea, probablemente sobre un diagrama como la *wiphala* (bandera a cuadros de varios colores simétricamente distribuidos, presuntamente aymara), como la cruz andina, sobre un modelo espacial o espacio-temporal, es otro el soporte donde se configura el pensamiento. Entonces la palabra *suma qamaña* está como una invitada interesante pero que no tiene nada que ver con un plan, y en el plan de desarrollo no hay una matriz espacial tipo cruz andina o *wiphala*, etc. donde estás pensando las conexiones o las interrelaciones (Entrevista con J. Medina 11.03.2008).

Se hace evidente que incluso la discusión sobre lo colonial¹¹ corresponde a una discusión “en boga” –como los vistosos atuendos de la colección del desarrollo– pero que, al mismo tiempo, no resulta suficiente porque, si bien la colonialidad arrastra consigo “otras colonialidades” propias de la historia antigua mediterránea y del cercano oriente, no siempre hace visible ese largo y pesado pasado “monoteísta, occidental y cristiano”. Es decir, la España feudal y el régimen colonial como únicamente la punta del *iceberg* histórico-

11 Con su detalle novedoso, moderno: el neologismo colonialidad, no reconocido todavía por diccionarios de la lengua.

religioso-ideológico. Y en cuanto al lugar del *suma qamaña* en el plan de desarrollo, en realidad no tiene un lugar en ese lugar propuesto como el escenario del futuro desarrollo convocado por el PND, limitándose a ser un ilustre huésped; peor, como uno de los monolitos del Tiwanaku, acaba por ser sólo un “convidado de piedra”¹². Lo otro que surge aquí, el tema de las figuraciones. Las geometrías temporales, monoteístas del desarrollo poco tienen que ver con las creadas por las culturas no occidentales. El PND no contiene –como soporte o texto: como discurso– las figuraciones propias y auténticas, genuinas de la cultura andina (o de otras culturas indígenas), como el diagrama espacio-temporal simétrico de la wiphala o la geometría celestial (que no se reduce solamente a la figura de una cruz) de la chakana (constelación conocida como “Cruz del Sur”, una de cuyas traducciones sería “puente” y que además de ser femenina, “define el verdadero Norte” en el hemisferio Sur al ser también circumpolar). Es una continuación más de los modelos lineales de la planificación enfilados o apuntados hacia un fin teleológico.

La estandarización y estatización del *suma qamaña*

Así podemos referirnos a una doble operación de “domesticación” (apropiada para un excéntrico *maverick*) que se efectúa al insertar el *suma qamaña* en el PND con

el fin de ajustarlo a sus supuestos y objetivos. En este plan se relieves cuatro aspectos principales de aquél los cuales son: la “convivencia comunitaria intercultural” (vivir como parte de la comunidad, bajo su protección); la “armonía con la naturaleza”; el bienestar material y no material (este último incluyendo la afectividad, el reconocimiento y el prestigio, que junto con el ocio conducen a la fiesta¹³); y la “toma colectiva de decisiones” (la sociedad como “sujeto activo” y no más como “receptor pasivo de directrices verticales”) (Plan Nacional de Desarrollo – PND 2006: 10). Se puede decir que esta estandarización es similar a la que, en estadística, se realiza con los valores de una variable al transformarlos en los valores *z* que se hallan bajo la curva Normal, volviéndolos aplicables de esta manera para una serie de operaciones y métodos estadísticos. Si ya en el dominio de la estadística “normalizar” puede sonar sospechoso, en el campo socio-político normalizar el *suma qamaña* parece suponer una verdadera normalización en los términos del análisis de Foucault (1987) o Hardt y Negri (2000), normalización de la locura filosófica de los amautas andinos del siglo XXI.

La segunda forma de domesticación del *suma qamaña* proviene del intento de su estatización. Si observamos la siguiente ilustración que se encuentra en el PND, encontraremos trazos reveladores.

Inicialmente se puede ver que el punto de partida y de llegada del gráfico es el mis-

12 En el terreno de lo arqueológico se puede decir que el *suma qamaña* es heredero de una cultura o civilización de piedra pero que, en el período de su apogeo, éstas eran piedras vivas, piedras que hablaban (y aún hoy dicen mucho). Contrariamente, su silencio, su presencia callada en el PND es como el de una piedra común, mustia, que no dice nada. Por otra parte, si bien no era su intención, los autores del PND, al insertar el *suma qamaña* en la linealidad temporal del plan, lo congelan, lo petrifican. Interculturalmente tiene su impacto, como un ornamento, al que alude Simón Yampara, se incluye al plan esta piedra que le otorga una prestigiosa identidad cultural, no importa si mudo –“como una piedra”– no dice nada.

13 En la cultura andina y en países como Bolivia la fiesta parece constituir la verdadera *raison d’être* nacional; a tal punto que hasta el conflicto social parece una continuación de ésta.

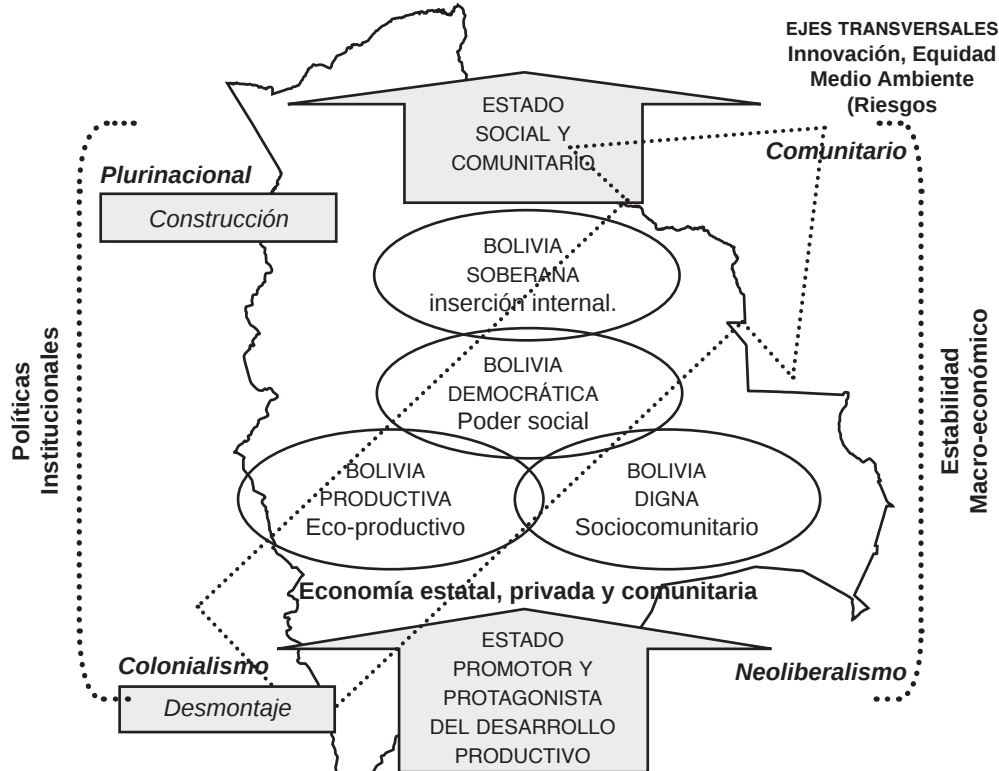
mo: el Estado. En el primer punto o situación inicial tenemos un Estado “promotor” y “protagonista” del desarrollo que lleva adelante un doble desmontaje crucial: el del colonialismo y el del neoliberalismo. Por medio de las políticas del PND (Bolivia productiva, digna, etc.) y manteniendo la estabilidad macroeconómica se llega al estado ideal del “vivir bien”, el cual se alcanza por la acción del Estado “social y comunitario” que, a su turno, es una construcción plurinacional, “atravesada” por distintos “ejes transversales”. En suma, es el Estado que nos dará la felicidad.

Culturas indígenas y desarrollo

No es nada extraño que en la discusión que hemos visto hasta aquí acerca del *suma qamaña* y el desarrollo encontremos

–siguiendo con las figuraciones– como un círculo de términos que van girando en los distintos discursos y recensiones: matriz civilizatoria, colonialidad, descolonización, desarrollo, cultura... Ya en el siglo XVIII se hizo presente la dicotomía entre cultura/civilización cuando los alemanes, múltiples y diversos todavía, resistían a las potencias coloniales, particularmente Francia. Al tiempo que ellas se proclamaban cabeza de “la civilización” (única, lineal y mecánica), Herder defendía, en los variados sentidos de la palabra, la noción de cultura, a la que otorgaba el significado de “un modo de pensar familiar, emparentado o consanguíneo” (Sahlins 1995: 12). Mientras el término civilización¹⁴ era y es todavía usado en singular (la civilización) pudiendo medírsele en grados, cultura ha sido y es usada

Ilustración 2



Fuente: Plan Nacional de Desarrollo, 2006.

14 En el siglo XVIII se tomaba a ésta como “el orden ideal de la sociedad humana en general” (Stocking 1968, citado por Sahlins 1995: 10).

en plural y puede referirse a varias clases de ella. Para Herder era un legado de la tradición adaptado a condiciones de vida específica y que no sólo implica adquirir conocimientos sino valores: “la razón investida con sentimiento y subordinada a la imaginación” (ibíd.). En lo que sigue escrutaremos brevemente el pensamiento de algunas otras culturas indígenas en relación al desarrollo.

El modo de ser de los guaraníes

Los guaraníes tienen lo que llaman *Ñandereko*, su “modo de ser”, el cual se manifiesta en el *Iyaambae*, el “ser”, “libre y dueño de sí mismo”. La felicidad, *yerovia katu*¹⁵, es la máxima expresión de una vida óptima; y el don de dar, *mborerekua*, “pone en ejercicio la verdadera reciprocidad” (Camargo 2004: 25). Con eso tienen más que suficiente. Pero, obligados a pensar “el progreso” (invitados a participar en un foro organizado al respecto), uno de sus representantes expresaba lo siguiente:

El concepto de progreso en la visión guaraní se entiende como el equilibrio perfecto entre el bienestar social (de las personas, familia, comunidad y el pueblo en su conjunto) y el bienestar económico; ambos aspectos se basan en el Modo de Ser guaraní. Esto implica que el progreso no es una cuestión de cuánto se tiene o se acumula, es más bien, cuánto y cómo se disfruta la vida y cuál es la capacidad para hacer que las familias y la comunidad tengan las mejores condiciones para disfrutar de forma plena una vida mejor. El progreso es íntegro y tiene que ver con la riqueza interior de cada hombre y mujer que forma parte de una comunidad guaraní, pues, comprender el progreso separado de la base cultural sería muy engañoso y destructor de la cultura guaraní (Camargo 2004: 26).

Se puede notar que lo fundamental, más que el progreso o desarrollo, resulta ser “el modo de ser” guaraní que, siendo cultural, es algo “consanguíneo”, que los emparenta. Solamente sobre esa base es posible pensar el bienestar económico, social, etc. Es posible percibir igualmente el giro diametral que se da al “cuánto y al cómo”, en el mundo civilizado moderno están referidos privilegiadamente al crecimiento económico y al conocimiento científico; en la cultura guaraní lo están en relación al disfrute de la vida. Habiendo sido un pueblo itinerante ese cuánto y cómo en su perfección, como realización total de la vida se encuentran en algún lugar, a la vuelta de alguna de sus sendas o ríos: “la tierra sin mal”,

La relación de complementación recíproca, perfecta y armoniosa entre lo social y lo económico es lo que para nosotros llega a ser “la tierra sin mal” (*Ivimarãa*). La tierra sin mal es el estado perfecto que el pueblo guaraní siempre ha buscado en el pasado lejano y lo seguirá buscando en el futuro cercano. Esto quiere decir que el encuentro con la tierra sin mal es llegar al progreso o desarrollo pleno (Camargo 2004: 26).

Confluencia cultural entre el fin, el último propósito del desarrollo y la búsqueda guaraní. Lo que llama la atención es la diferencia en los referentes de distancia. La “tierra sin mal la han buscado desde, seguramente, el más lejano pasado: desde siempre. Y la seguirán buscando en “el futuro cercano”, es decir, puede que esté muy cerca, cruzando el próximo río o al día siguiente en ese viaje nómada. Cabe destacar que el destino soñado, el lugar imaginado por el pueblo guaraní no se llama “desarrollo” sino “tierra sin mal”. Aunque

15 La felicidad en la comprensión guaraní, sabiamente, “es la consecuencia de la felicidad de otros” y no la que se obtiene “a costa de otros” (Camargo 2004: 26).



sí tienen un término que puede guardar un significado similar a desarrollo:

La palabra *okuaka* quiere decir “algo que está en permanente crecimiento”. El maíz no se queda en su lugar, crece día a día hasta llegar al *yaguiye* (maduración). Las culturas y los pueblos indígenas crecen día a día y llegan a su plenitud. Sólo que cada uno crece de forma distinta y con ritmo diferente, dependiendo de las condiciones y las opciones que ha tomado (Camargo 2004: 28).

Okuaka, como “desarrollo” en la biología del referido siglo XVIII, hace más referencia a la naturaleza y el desarrollo de las plantas pero, figurativamente, puede ser utilizada creativamente como en el ejemplo anterior en el caso de las sociedades humanas.

El *nisunaunkuxsi* de los chiquitanos

Para los chiquitanos no existe un concepto equivalente a desarrollo. *Nisunaunkuxi* es una palabra que tiene el significado de “crecer”, “lograr un objetivo”. Esto quiere decir que alcanzar una meta propuesta se percibe como un crecimiento: los logros hacen a los pueblos y a las personas más grandes o les dotan de mayor madurez. Sin embargo, los chiquitanos no pueden hablar neutralmente o sin un contexto determinado de lo anterior, pues, enseguida, casi como en una aclaración pertinente, remarcan: *usaka aibu nuipiaka* “estamos con nuestra sabiduría”. Como ha ocurrido posiblemente con todos los pueblos indígenas del mundo, el contacto con organismos del Estado, ONG y otros actores del desarrollo, ha llevado a los chiquitanos a manejar el discurso del desarrollo e incluirlo en su pensamiento y estrategias, así, sobre la cuestión del progreso o desarrollo pueden discurrir del siguiente modo:

Para nosotros, los chiquitanos, progreso o desarrollo es: dar pasos para satisfacer las necesidades de nuestras comunidades indígenas manteniendo nuestras costumbres y tradiciones, como la comida, la vestimenta, la música autóctona, pero, sobre todo, nuestro idioma materno. Todo esto para nosotros es progreso, aunque en nuestro idioma no existe esta palabra y se usa la palabra *sunaukuxi* que abarca un significado mucho más amplio (Pinto Supepi Pedro 2004: 69).

Para ellos también el desarrollo es andar, ir a algún lado pero no como tecnificados mochileros del progreso sino, como los gitanos, cargados de sus tiendas y abalorios, esto es con todos los implementos de su cultura a cuestas, particularmente el idioma que se lo ve como núcleo de su identidad. Es notable cómo la noción de andar, caminar, está presente en varios pueblos incluyendo el quechua que es en el que nos detendremos a continuación.

La adopción quechua del *suma qamaña*

Tampoco en la lengua imperial de los incas existe término alguno como desarrollo o progreso (no siendo tampoco posible la traducción) como lo afirma Adán Pari:

Para hacer un primer acercamiento al concepto de “progreso” desde un punto de vista lingüístico, revisamos la bibliografía quechua escrita desde la época colonial: los diccionarios de Domingo de Santo Tomás (1560), Diego González Olguín (1607), Jesús Lara (1995) y otros. Como resultado, nos damos cuenta que en ninguno de ellos existe ni “progreso”, ni “desarrollo”; esta situación da lugar a pensar que el término o concepto como tal no ha sido concebido (Pari 2004: 50).

En la actual cultura o comunidad quechua internacional, más que traducido ha sido recientemente adoptado el concepto

de *suma qamaña* como *sumaj kausay* que, en términos prácticos, contiene el mismo significado: “vivir bien”. La larga relación intercultural entre los pueblos aymara y quechua ha permitido secularmente este tipo de préstamos, permutaciones y otras mutuas influencias. Debido, quizás, a esta “natural” adopción no hemos encontrado detrás de la misma una elaboración o construcción filosófico-estética similar a la aymara en relación al *suma qamaña*. Las asunciones quechuas para las relaciones con la naturaleza, las divinidades y los hombres son, ciertamente, las mismas en lo que se refiere al *sumaj kausay*, pero éste parece un poco más liviano (no precisamente “light”) en cuanto a las reflexiones etno-lingüísticas y filosóficas de los forjadores y difusores del *suma qamaña*.

Glosas transitorias al pensamiento indígena sobre el desarrollo

Inquiridos acerca del desarrollo y progreso los pueblos indígenas parecen mostrar una ambivalencia o dualidad que, paradójicamente, no deja de ser unidad entre movimiento y equilibrio. Los pueblos caminan en busca de su tierra sin mal o su estado perfecto y a la vez viven en equilibrio, quietos o inmóviles en las aguas mansas y seguras de su cultura. Se embarcan en ríos caudalosos detrás de su destino prometido pero al mismo tiempo permanecen en esa gran laguna tranquila: su modo de ser, su sabiduría, *suma qamaña*: el equilibrio perfecto del bienestar. ¿Verdaderamente lo tienen?

Progreso y equilibrio se muestran contradictorios. El primero es movimiento y el segundo quietud (de quieto, estático, estacionario, inmóvil, detenido pero también de *stillness*: sosiego, serenidad y placidez). Así parecen percibir los guaraníes y los otros pueblos indígenas el mo-

vimiento/inmovilidad perfectos en su existencia. En consecuencia podemos preguntar: ¿cuál es entonces el movimiento perfecto para los pueblos indígenas? El del colibrí: suspendido en el aire, en equilibrio, detenido, moviendo sus alas vertiginosamente.

No obstante, en éste como en el caso del desarrollo económico y sostenible parece que sólo se puede seguir un camino y no dos al mismo tiempo, a no ser que sean paralelos pero, de ser así, se trataría en realidad de un solo camino. Hay siempre una vía principal y la otra, si existe, se vuelve subordinada “al servicio de”: lo ecológico al servicio de lo económico, la cultura al servicio del progreso y así sucesivamente).

Sobre la verdadera existencia del buen existir

Pero ¿existe realmente el buen existir y si existe, dónde? ¿En el ayllu, en medio de las cumbres andinas o en la inspirada imaginación filosófica de los amautas aymaras del siglo XXI? Las objeciones de Spedding citadas al principio no son totalmente huecas o sólo propias de un exacerbado celo científico. En efecto, el *suma qamaña* ¿tiene algo que ver con los sueños consumistas y de movilidad social del emigrante indígena o campesino a América del Norte o Europa, cuyo *migrant's dream* se reduce a lo que un habitante urbano de esas latitudes también sueña: una vivienda moderna, un vehículo, artefactos domésticos y de entretenimiento? ¿Qué tiene que ver con el próspero hombre de negocios aymara de urbes como La Paz o los campesinos del altiplano y valles que, en mayor número día que pasa, se dedican cada vez menos a la agricultura (eje central del vivir bien andino) y más a la minería, el comercio informal y otros ofi-



cios? El contrabando y el transporte parecen ser las realizaciones últimas de estos hijos del *suma qamaña* que parecen haber olvidado sus enseñanzas.

De este modo, es posible comprender la evidente perplejidad de antropólogos como Spedding y otros estudiosos. Es decir, observando estos y otros aspectos en proceso, concentrándonos no solamente en la fiesta sino también en otras manifestaciones que pueden ser de evidente crueldad e inusitada violencia en el convulsionado medio rural boliviano. Una perplejidad que está lejos pero que tiene algo –considerando la idealización de valores, normas, cánones y preceptos– de aquella indígena frente a la imagen del “buen cristiano” piadosamente difundida por los evangelizadores de la colonia, quienes enseñaban a las almas perdidas nativas sobre los altos valores y virtudes del buen cristiano ideal. Pero los nativos sólo se toparon y conocieron a los de carne y hueso, coraza y espada que los sojuzgaron y despojaron, sacando la lógica conclusión de que éstos no podían ser los cristianos de los que se hablaba tan bien en la catequesis de los evangelizadores.

La medición de la felicidad

Idealización, sueño o no el *suma qamaña* es objeto en el presente de intentos de operacionalización. Efectivamente, el gobierno se encuentra tratando de confeccionar algunos indicadores y ahora cuenta con el apoyo del centro de investigación: Iniciativa de Desarrollo Humano y Reducción de la Pobreza (OPHI en inglés), de la Universidad de Oxford orientado a la difusión y aplicación de las ideas de Amartya Sen. Este centro que cuenta con un marco integral de “desarrollo multidimensional” busca introducir la ética y los valores

en la teoría económica y se concentra en la medición de dimensiones de la pobreza no tomadas en cuenta hasta el momento por los estudios tradicionales (violencia, vergüenza, bienestar psicológico, subjetivo, etc.). Hace poco fue invitado por el gobierno boliviano,

... para hacer un trabajo en conjunto con el fin de diseñar una metodología que permita una medición adecuada del concepto del “vivir bien”, base del Plan Nacional de Desarrollo. El gobierno tiene un trabajo conceptual importante en este tema y se encuentra desarrollando sus propios indicadores. Sin embargo, la multidimensionalidad del concepto del “vivir bien” (que incluye relaciones con la comunidad, con el medio ambiente, etc.) ha enfrentado al gobierno con retos similares a los nuestros. En este sentido, el gobierno encontró nuestro trabajo útil para enriquecer su propuesta (Nueva crónica y buen gobierno 2008: 15).

El OPHI en el presente se encuentra trabajando en Bhután, país que no reporta datos de comportamiento del PIB sino el crecimiento de la “felicidad nacional”. Como país budista entiende la felicidad de manera muy amplia (con nueve dimensiones) incluyendo la salud, educación, empleo, pero asimismo la vitalidad cultural, la espiritualidad y las relaciones con la naturaleza. Se puede decir por tanto que el caso boliviano no es una rareza con veleidades autóctonas sino que está inscrito en las preocupaciones más últimas, tanto de países “desarrollados” como de culturas profundamente espirituales. De todos modos se podría preguntar: ¿para qué medir la felicidad? ¿Para ser más felices, lo que podría llevar a intranquilizarnos? ¿O para sentirnos infelices de no serlo? No deja de ser, sin embargo, un intento más interesante y menos parcial que los tradicionales y aburridos indicadores de desarrollo.

El *suma qamaña* y el pensamiento pos-desarrollo

Los postulados del *suma qamaña*, así como los provenientes de los mitos y visiones de otros pueblos indígenas en Bolivia y otras regiones del mundo, tienen importantes influencias y ecos en aquellas corrientes teóricas no sólo críticas del desarrollo sino que pueden identificarse como no, anti o pos desarrollo. En un interesante artículo sobre las cesuras del desarrollo y el "*sumak kausay*" Pablo Dávalos (2008) –como lo hace Medina al tratar sobre el *suma qamaña*– hace referencia a estos nexos entre las concepciones indígenas y las corrientes mencionadas (las cuales se sitúan también en una clara posición descolonizadora): "... *sumak kausay* es la expresión de una forma ancestral de ser y estar en el mundo. El "buen vivir" expresa, refiere y concuerda con aquellas demandas de 'décroissance' de Latouche, de "conviabilidad" de Iván Illich, de "ecología profunda" de Arnold Naes" (Dávalos 2008: 7). De acuerdo a este autor (y otros como veremos enseguida), las indicadas demandas al ser enteramente éticas están definitivamente en contra del mercado y el interés individual siendo, entonces, ética y crecimiento económico dimensiones contrapuestas. Aparte de esta cesura una siguiente está en que este último junto con el desarrollo "vacían de contenidos a esas historias y culturas (de los pueblos) y los llenan con aquellos que se considera válidos desde la lógica de la rentabilidad, el corto-placismo, el egoísmo y el cálculo estratégico" (op. cit.: 4). Lo anterior conducirá indefectiblemente a la cesura de la colonización epistémica:

La colonización epistemológica provoca la indiferencia hacia aquellos saberes que no relevan de los marcos teóricos dados por la modernidad y por el desarrollo, y también

provoca la destrucción de esos saberes, sobre todo cuando empiezan a convertirse en peligrosos. En una expresión fuerte y cargada de simbolismo y de razón, Boaventura de Souza Santos los llama "epistemicidios" (op.cit.: 5).

Para Dávalos: "... la noción de *sumak kawsay* es la posibilidad de vincular al hombre con la naturaleza desde una visión de respeto, porque es la oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana" (op.cit.: 7)

Como acabamos de ver, la ética del no desarrollo se sitúa categóricamente frente al mercado y, por otra parte, denuncia el avasallamiento y desestructuración de los saberes y culturas locales por parte del desarrollo. En cuanto a la "dictadura" de lo económico en los modelos y estrategias de desarrollo en general, uno de los autores situado "más allá del desarrollo" es concluyente: "En efecto, que sea sucio, limpio, alternativo o sostenible, el desarrollo es siempre un proceso en el que el objetivo primero es de orden económico. Ahora bien, es la primacía de lo económico convertido en objetivo social que genera la exclusión y la miseria" (Ravignan 2002a: 1, traducción nuestra). Acerca de esta posición "posterior" al desarrollo, que lo asume como algo superado, un vejestorio que ya no contiene nada novedoso: la vetusta colección del desarrollo, pasada de moda y anacrónica –lo que ha llevado, precisamente, a hablar de una era de pos-desarrollo–, Wolfgang Sachs no tiene tampoco reparos en su juicio, subrayando asimismo el mito de poder alcanzar a los países desarrollados:

El desarrollo es una ruina en el paisaje intelectual, es un concepto del pasado que no puede servir de guía a nadie hoy en día. Nadie sabe lo que es el desarrollo. Pregunte a no importa quién, usted obtendrá siempre definiciones diferentes [...] se fundaba tam-

bién sobre la idea de que cada país vendría a alcanzar a los más desarrollados. De hecho, lo contrario se ha producido... (Sachs 2000: 1, traducción nuestra).

Serge Latouche, reafirmando con su cita de una frase definitiva de Gilbert Rist, "El 'desarrollo' es semejante a una estrella muerta de la cual se percibe todavía la luz, si bien hace ya mucho tiempo que se ha apagado y para siempre", 2002: 2, que el desarrollo –como Dios hace tiempo– ha muerto efectivamente, nos brinda una explicación de cómo es posible que sobreviva a su propia muerte, gracias a su transformación o trans migración en multiformes y coloridas partículas (desplegando un largo inventario crítico de la colección del desarrollo difícil de superar):

La sobrevivencia del desarrollo a su muerte se manifiesta sobre todo a través de las críticas de que ha sido objeto. Para intentar conjurar mágicamente los efectos negativos, se ha entrado en efecto en la era de los desarrollos "de partícula". Se han podido ver los desarrollos "autocentrados", "endógenos", "participativos", "comunitarios", "integrados", "auténticos", "autónomos y populares", "equitativos", ¡sin hablar del desarrollo local, del micro-desarrollo, del endo-desarrollo, así como del etno-desarrollo! Los humanistas canalizan así las aspiraciones de las víctimas. El desarrollo sostenible es el más bello logro en este arte de rejuvenecimiento de las viejas lunas. Este constituye un bricolaje conceptual dirigido a cambiar las palabras al no poder cambiar las cosas, una monstruosidad verbal por su antinomia mistificadora. Lo "sostenible" (durable en francés) es entonces lo que permite sobrevivir al concepto¹⁶ (Latouche 2002: 3, traducción nuestra).

Las licencias de lenguaje tomadas con los calificativos del desarrollo han llevado a la construcción discursiva de oximorones, pleonasmos y otros excesos. La implicancia que trae consigo, por ejemplo, la noción de un "mal desarrollo", de su contrario, el "buen desarrollo" ha conducido directamente a la crítica del anterior:

Cualquiera que ose atacar el desarrollismo enfrenta la réplica de que se equivoca de objetivo. El ataque no sería válido sino para ciertas formas degeneradas, el "mal-desarrollo". Pero este monstruo repugnante creado para la ocasión no es más que una quimera aberrante. En el imaginario de la modernidad, en efecto, el mal no puede alcanzar al desarrollo por la buena razón de que éste es la reencarnación misma del Bien. El "buen" desarrollo, si bien no se ha realizado jamás en ninguna parte, es un pleonismo porque por definición desarrollo significa "buen" crecimiento, porque el crecimiento mismo también es un bien y ninguna fuerza del mal puede prevalecer contra éste (op. cit.: 4).

En cuanto al socavamiento de las culturas no modernas y el medio ambiente, la occidentalización y colonización llevadas adelante por las ideas e intentos del desarrollo, el juicio no es menos duro,

[p]resentado como la solución a los problemas del Sud, el desarrollo no es a menudo sino otra cara de la occidentalización del mundo. Sea "sostenible" o "endógeno" se inscribe siempre de manera más o menos violenta, en la lógica destructora de la acumulación capitalista. Significa desigualdad, destrucción del medio ambiente y de las culturas. Sin embargo, es posible imaginar soluciones, que tomen en cuenta la diversi-

16 En una conversación sostenida entre Ivan Illich y Mahid Rahnema hace ya varios años (Rahnema y Bawtree 1997) se recuerda un cuento relatado por Rahnema y extraído de los anales del rey Ardashir Babakan: este último habría preguntado a un médico árabe cuánto alimento debería consumir uno cada día; la respuesta del médico habría sido: "el peso de cien dirhams bastaría". Presionándolo un poco el rey habría vuelto a preguntar: "¿Qué fuerza me dará esa cantidad?"; la réplica del médico habría sido: "Esa cantidad podrá cargarte y lo que exceda aquello deberás cargarlo tú". Lógicamente, esta lejana conversación, actualizada por la de Illich y Rahnema que hablaban del desarrollo, también dice mucho de éste en su versión "sostenible".

dad del mundo y se apoyen en las experiencias, llevadas a cabo aquí o allá de economía no mercantil (op. cit.: 1).

La última parte de la cita va más allá de la crítica y esboza las posibles vías de salida a la desquiciada carrera de la que es parte el desarrollo¹⁷. Este esbozo nos conduce al último subtítulo del artículo en el que vemos de pasada cómo evalúa este pensamiento el momento actual y las alternativas que ofrece.

El estado de la esperanza

Los autores situados en esta perspectiva y que intentan sepultar de una vez por todas al desarrollo saben muy bien que a pesar de reveses y fracasos, de críticas y ataques, este sigue, campante, a flote; advirtiéndolo que si bien el mismo “se encuentra algo fatigado, no cambia nada” y que se habría vuelto como el Papa del que Montesquieu decía “un viejo ídolo al que se inciensa por costumbre” (Ravignan 2002b: 1).

Por otra parte, se puede decir que el argumento fuerte de esta “escuela” de pensamiento es que el desarrollo, como una prohibición (o maldición) divina no llegará jamás a los pobres. No obstante, hemos visto la dinámica asiática –que, por supuesto, puede limitarse a cierta parte del Asia– que ha producido “dragones” y “tigres” (y ahora hasta “tigres bebé”) del desarrollo y que varios de estos países, superando ciertos umbrales de los indicadores del desarrollo, dejarían de pertenecer pronto a la aprisionadora “ralea” de los países subdesarrollados. Es más, países como la China y, en parte,

la India estarían recuperando su sitio de potencias mundiales, haciendo recordar la época de oro de la dinastía Tang o la de los cultos y fastuosos reinos de la India. Ante este nuevo escenario la crítica del posdesarrollo no deja de ser lapidaria: “Este [desarrollo] no dejará sino ruinas detrás de sí, con consecuencias desastrosas a nivel mundial. Un proceso bien delimitado a cierto espacio y que terminará con el tiempo” (Ravignan 2002b: 1).

En general, el principal mito del desarrollo que este pensamiento busca des-enmascarar es el de que “el mañana será necesariamente mejor”, para todos, algo tan relativo como el viejo “todo tiempo pasado fue mejor”. Sin embargo, como verdaderas alternativas u opciones (otro mundo es posible, otra América es posible, etc.) no parece haber mucho “desarrollo” hasta ahora: “Por el momento no hay más que respuestas parciales, fichas incompletas, pero que se intenta reunir, conectarlas, oponiéndolas a la ideología del desarrollo y a su liturgia planificadora, el paciente tejido de lazos entre los hombres y los grupos humanos” (Ravignan 2002b: 4). Por el momento, la esperanza no es más que un manojo de, si bien no “falsas promesas”, de cuando menos vagas promesas.

Conclusiones

En los ejemplos citados (los casos aymara, quechua, guaraní y chiquitano) se ha visto que no hay en las lenguas indígenas términos equiparables a desarrollo. Tanto en los diccionarios más antiguos del quechua como en los modernos no se ha encontrado

17 En realidad, pareciera que el desarrollo nos distrae haciéndonos contemplar el apacible paisaje de montañas y bosques mientras el vehículo en que vamos que es conducido por el “crecimiento económico” va cobrando mayor velocidad pendiente abajo, sin percatarse nadie de que los frenos prácticamente han dejado de funcionar.



nada; en esta lengua lo que puede asemejarse a éste es el “caminar de los pueblos”. Lo que hemos encontrado son percepciones y concepciones particulares referentes al movimiento y el tiempo, variables centrales del desarrollo que es ir hacia algún lugar (el escenario imaginado) y llegar, a ese destino, en un tiempo determinado. En las culturas indígenas el movimiento, como el del colibrí, es a la vez equilibrio y su tiempo es volver, volver desde el tiempo más lejano, como lo ven los guaraníes, hacia una “tierra sin mal” que puede estar muy cercana en el futuro. Y crecer para los chiquitanos significa igualmente alcanzar un objetivo. Es decir, que realizarnos nos hace ganar altura, pero esto no lo perciben como un “desarrollo” sino más bien como un ahondarse en su sabiduría. Un proceso que no va sólo a los frutos (resultados y metas) sino que se hunde profundamente en las raíces.

Es posible percibir que en las culturas indígenas hay un esfuerzo de adopción (en el sentido de apadrinar y acoger) con relación al desarrollo, esto como una táctica de sobrevivencia ante un mundo que avanza, tienta y reclama adherencia. Adopción asimismo porque se lo toma como es, como un hijo adoptado que llega con su propia personalidad. Entonces no parece producirse una adaptación o adecuación como suele ocurrir con implementos o equipamiento agrícolas, al terreno o territorio de su existencia, discursivamente entra en el imaginario indígena pero parece ser utilizado en términos tácticos e instrumentales.

En torno al *suma qamaña* hemos encontrado, resumidamente, tres posiciones: una que podríamos llamar *soft*, de acuerdo a la cual esta noción puede integrarse no-problemáticamente a un plan de desarrollo, puede ser parte del desarrollo, consecuentemente del PND. Una

segunda que, ostensiblemente, asegura que la misma es irreductible a la perspectiva del desarrollo y a su instrumental (no por indómita sino por ajena, por ser una entidad extraña a éste). La tercera posición sostiene que no se trata más que de un invento tipo *new age*, de esos que mezclan antiguos y hieráticos mitos con elucubraciones posindustriales, proveniente de los “ideólogos del mundo andino” y que no tiene nada que ver con los campesinos de carne y hueso, de tierra y lluvia que trabajan en los campos sin saber de la existencia de la “nueva era”.

Lo que se intenta en el PND es una traducción –una interpretación, versión– del *suma qamaña*. Esto es la conversión de la complejidad geométrica de la *wiphala* (bandera aymara) o la *chakana* (constelación de la Cruz del Sur) a la linealidad temporal de la planificación. De hecho hay dos cuestiones que se deben resolver respecto al *suma qamaña* y su articulación al desarrollo (o su integración en el PND). La primera es si se puede considerar al *suma qamaña* un referente indígena legítimo, genuino o una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas). Esto es difícil de resolver. Por una parte, parece evidente que –como lo pone Alison Spedding– semejante concepto no está labrado en las piedras del Tiwanaku ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades aymaras. Por otra, como parte de una recreación o innovación cultural no deja de ser indígena y puede, a su retorno, ser apropiada, “labrada” ya no en las piedras pero sí en la identidad indígena: ¿cuántas cosas, desde los egipcios y más antes, inventadas y narradas por sus elites políticas y culturales, fueron convertidas en el patrimonio más valioso y más “propio” de muchos pueblos?

La segunda cuestión a resolver es si es posible la inserción del *suma qamaña* en un plan de desarrollo como el PND, es decir, si puede sobrevivir a su traducción -traduttore-traditore. ¿Tiene el *suma qamaña* un lugar en el PND? o, al inscribirse en él, ¿se está convirtiendo en otra cosa, una nueva figuración -reconfiguración radical- del desarrollo? Más allá del plano discursivo o lingüístico -y aproximándonos al biológico-, pensamos que no se trata simplemente de una tergiversación (una versión falsa o corrompida resultado de un tergi-versar) sino que el *suma qamaña* y otras visiones y concepciones indígenas como el “modo de ser” guaraní no son asimilables a un plan de desarrollo ni a la noción misma de desarrollo, correspondiendo a diferentes sistemas de significado, concepciones de la vida y del mundo.

Bibliografía

- CAMARGO, Enrique
2004 “El concepto de progreso en la cultura guaraní” en ¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. , La Paz: Memoria del foro GTZ-Goethe Institut-PIEB.
- CURCIO, Armando
1995 Nuovissimo Dardano. Dizionario della lingua italiana. Milano: New Interutho.
- DAVALOS, Pablo
2008 El “Sumak kawsay” (“Buen Vivir”) y las cesuras del desarrollo. S.E.
- FOUCAULT, Michel
1987 Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. México DF: Siglo XXI Editores.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio
2000 Imperio. En <<http://www.chilevive.cl>>.
- GOBIERNO DE BOLIVIA
2006 Plan Nacional de Desarrollo (PND).
- LATOUCHE, Serge.
2002 Les mirages de l’occidentalisation du monde. En finir, une fois pour toutes, avec le développement en <<http://www.apres-developpement.org>>
- NUEVA CRÓNICA Y BUEN GOBIERNO
2008 No. 22, 15 al 28 de agosto. La Paz.
- MEDINA, Javier
2006 “Algunas enseñanzas indígenas. El concepto de Qamaña según Mario Torrez”, en: J. Medina, Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial. La Paz: Garza Azul Editores.
- MIRANDA, Jorge.
S./f. “La dinámica originaria del equilibrio para tener Buena Vida”, en: J. Medina (ed.), Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida. S/l.: GTZ.
- RAHNEMA, Mahid y BAWTREE Victoria.
1997 “Twenty-Six years later. Ivan Illich in conversation with Mahid Rahnema”, en The post-development reader. Londres: Zed Books.
- RAVIGNAN, Francois.
2002a L’apres et l’autrement du développement en <<http://www.apres-developpement.org>>
- 2002b Peut on en finir avec le développement? en <<http://www.apres-developpement.org>>
- SACHS, Wolfgang
2000 “Le développement est un concept du passé”. Entretien avec Wolfgang Sachs Le Monde, 27 de junio.
- SAHLINS, M.
1995 How “natives” think. About Captain Cook, for example. Chicago: The University of Chicago Press.
- SHIVA, Vandana.
1992 Staying alive. Women, ecology and development. Londres: Zed Books.
- YAMPARA, Simón.
S./f. “¿Empresa Ayllu o Ayllu Qamaña?, en: J. Medina (ed.), Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida. S./l.: GTZ.