

## **Viejas y nuevas perspectivas sobre la comunicación y el desarrollo. Diálogos y coexistencias posibles a partir de una mirada decolonial y latinoamericana**

Carmen Rico

DÉPARTEMENT DE COMMUNICATION SOCIALE ET PUBLIQUE - UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**En esta edición recuperamos la conferencia inaugural del XX° Congreso de la REDCOM “Comunicación, poderes y tecnologías: de territorios locales a territorios globales” que se llevó a cabo el 3, 4 y 5 de octubre en la Universidad Nacional de Villa María (UNVM). En la misma, Carmen Rico de Sotelo retoma reflexiones planteadas en la publicación (en prensa) de la Cátedra Unesco de comunicación, Edición 2018, de la Universidad Javeriana de Bogotá, bajo la dirección de José Miguel Pereira.**

Agradezco mucho a Carla Avendaño y Malvina Rodríguez de la UNVM, y a Leila, presidenta de REDCOM, por esta invitación. A los colegas que se quedaron, a los estudiantes que están aquí. Este recinto es el teatro de un núcleo un poco más duro de lo que son los congresos, cuando uno intenta pensar más allá de los corredores, de todas las cosas que se aprenden, en la interacción con la gente.

Quiero expresar mi contento, pero también mi sorpresa al descubrir esta ciudad abierta, celeste, verde, amigable que es Villa María, oasis que sólo conocía por sus referencias universitarias y académicas.

### **I. De los viejos-nuevos saberes locales a los reconocimientos mundiales**

Mi conferencia tiene que ver con la comunicación, con el poder. No concierne especialmente a la tecnología evocada en la primera parte del título de la convocatoria, sino a ese desplazamiento de lo local a lo global, relacionado con las configuraciones espaciales. Yo misma soy un producto de esos movimientos académicos e intelectuales que se producen a lo largo de la vida; desplazamientos geográficos que acarrearán también movimientos y desplazamientos en la mente y en las maneras de entender el mundo. Por ello me interesó mucho el tema que planteaban para este encuentro de Redcom: “Comunicaciones, poderes y

tecnologías: de territorios locales a territorios globales”, retomando particularmente los procesos que hacen a los movimientos de lo local a lo global.

En una entrevista que me hicieron hace un rato en esta activa secretaría de comunicación de la universidad de Villa María, me preguntaban por las líneas de mis procesos teóricos y mis reflexiones. Parte de mis respuestas referían a la formación muy latinoamericana y a su vez muy europeizada y no tanto norteamericana (como se conoce a lo estadounidense) que tuve durante buena parte de mi vida académica

Pero, curiosamente, un norte global como lo es Canadá, y en particular la ciudad de Montreal, me abrió el mundo intercultural de la alteridad, un mundo distinto del que frecuentábamos en estas provincias de la Banda Oriental: empecé a interactuar pedagógica, académica y humanamente con numerosos alumnos africanos, varios asiáticos, y de otros lares, en mis Seminarios de Maestría y de Doctorado. Estudiantes y colegas de los que desconocía el gentilicio en español, por no haberlos nunca nombrado, y porque lo había aprendido tardíamente en Montreal en francés. ¿Como llamara un habitante de Benín? De Burundi? Aprendí antes a decir en francés ‘un Béninois’, un “Burundais”... que una beninesa o un burundés.

No era frecuente encontrar en estos territorios latinoamericanos a estudiantes e investigadores provenientes de Costa de Marfil, de Guadalupe, a malgaches, togoleses, tunecinos, senegaleses, marroquíes, argelinos o cameruneses, que por otra parte nos desafiaban a pensar con ellos-as sus problemáticas de investigación, no siempre similares a “las nuestras”, para sus tesis. Todo ese contingente académico étnicamente colorido, con pieles de distintas tonalidades a los que generalizábamos como “negros” (ébano, chocolate, marrón o azulado), que hoy el fútbol globalizado ha popularizado, era “novedoso y desafiante” en nuestros horizontes académicos latinoamericanos de principios del siglo XXI. Ello me abrió la cabeza a pensar también desde otra manera este mundo, desde lugares situados, reivindicando el lugar de América Latina y de los sures en el diálogo mundial.

Estos procesos constituyen la trama de base de lo que yo les quería compartir y que tiene que ver con la incorporación compleja de esos desplazamientos teóricos, de esas “perspectivas nuevas” en las Relaciones Internacionales. Entre ellas, la mirada colonial, la mirada postcolonial, la decolonial y el paradigma del Buen Vivir integrados a la escena del dialogo académico y político. Lo que quiero plantear es una provocación para impulsarnos a realizar una apertura ontológica a desafíos, actores y lugares que usualmente no son considerados como centrales.

¿Qué sería lo sustantivo aquí: el territorio global o el territorio local? Ver el mundo en forma diferente, y a partir de perspectivas llamadas alternativas para algunos, autóctonas o subalternas para otros, o tan simplemente ignoradas por las teorías hegemónicas occidentales sobre el desarrollo, me parece que es un desafío importante que hemos de hacer de reconocimiento de otros saberes, y de su aceptación epistemológica, también en el campo de la comunicación. Y si aceptamos que existen otros saberes, y si reconocemos que hay una multiplicidad y una diversidad de actores que piensan fuera de nuestro pequeño y seguro mundillo, aunque desde perspectivas distintas, se nos va a plantear luego el problema de cómo articular los diálogos académicos y políticos, entre los paradigmas originarios que hoy están de moda como el Buen Vivir, el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña, y otros movimientos poscoloniales y decoloniales, con las que eran las típicas tradiciones intelectuales occidentales, el desarrollo humano, el desarrollo endógeno, etcétera.

¿Qué nos vamos a plantear entonces? ¿Si aceptamos nuevos saberes, se desecharán automáticamente los viejos, los tradicionales, más positivistas, los occidentales, los que son opuestos geopolíticamente? ¿Vamos a dejar de lado los saberes de la globalización? ¿Hay una inversión de la mirada? ¿Cómo vamos a reconocer? ¿Esa lógica de reconocimiento va a operar en un solo sentido, hacia aquéllos con quienes compartimos visiones del mundo, o va a operar también hacia el mundo global? En definitiva, las teorías de desarrollo, las más críticas y actualizadas (desarrollo humano, desarrollo endógeno, co-desarrollo, post-desarrollo) mueren cuando se reivindican hoy movimientos teóricos políticos decoloniales como el Buen Vivir? Con ello intento problematizar el dialogo entre las teorías críticas del desarrollo, los paradigmas hegemónicos occidentales, y la nueva ecología del saber, que en definitiva refiere a los nuevos lugares del saber. Habremos de interrogarnos sobre la posibilidad fáctica, a escala global, de la incorporación del paradigma del Buen Vivir en las sociedades cada vez más urbanizadas que conocemos, y preguntarnos también por el carácter comunicacional de dicho paradigma. ¿Cómo hacer para poner los viejos y los nuevos saberes al cuidado de nuestro planeta, si es que se acepta su validez epistemológica? En lo que algunos reconocen como posmodernidad, la nueva era, ¿todo vale....?

A su vez, en este escenario, que plantea una forma de ver el mundo diferente inspirada en la epistemología del sur, como lo llama el autor portugués Boaventura de Sousa Santos, ¿dónde ubicamos ese buen convivir como una alternativa posible a escala planetaria? Es decir, ¿desde el sur podemos pensar que es algo que opera como proceso en el sentido que ustedes plantean en la convocatoria: extrapolable del territorio local a lo global? ¿El buen convivir, es

trasladable a escala planetaria? Ésta es una de las preocupaciones que me habitan hace un buen tiempo.

II. Ingresems ahora al terreno de la **Comunicación y Relaciones Internacionales**, que exhiben numerosas confluencias. Estas inquietudes se enmarcan en las perspectivas contemporáneas de la comunicación internacional y nos sirven para pensar las relaciones que se dan entre los viejos y los nuevos actores de los escenarios académico políticos que tienen que ver con el desarrollo y que son alternativos a la modernidad.

Las perspectivas poscoloniales empiezan a ser bastante conocidas en el norte global, y las decoloniales, más específicamente acá en el sur, en América Latina y están alcanzando mayor grado de reconocimiento en los debates en Ciencias Sociales y en Comunicación, cosa que no sucede en la disciplina de las Relaciones Internacionales (Bennesaieh, 2010) porque esa propuesta de desplazar la mirada del mundo hacia perspectivas no eurocéntricas parecería ser propio de lo que son las Relaciones Internacionales. Porque cuando hablo de procesos “entre naciones”, debo referirme a la interrelación de todas las naciones o la mayoría. Sin embargo, las Relaciones Internacionales no lo son tales ni teórica ni empíricamente, porque las preocupaciones y los puntos de la agenda son definidos por las potencias globales, sea G8, sea G20, los BRICS, Brasil, India, Rusia, China, etcétera, por los bloques hegemónicos o por organismos internacionales, lo que va a reflejar la perspectiva sesgada de actores globales y no de los locales. Y va a dejar fuera de la escena los vínculos relacionales, característicos de los procesos comunicativos, y la perspectiva de los países “otros” en la construcción de esa agenda global.

¿Qué es entonces ese ver el mundo de una manera poscolonial? El poscolonialismo propone una mirada del mundo distinta. Desde el punto de vista del conocimiento, aboga por una pluralidad de perspectivas que incluyen la de los actores de los márgenes, de los actores locales de un sistema que se define como internacional global, y que ha escuchado muy escasamente sus voces. En síntesis, ¿qué propone el poscolonialismo al respecto? Una apertura ontológica de la disciplina de las Relaciones Internacionales a cuestiones, actores y lugares que no son los que habitualmente se consideran centrales, como recuerda Bennesaieh. Ello implica una mirada crítica que intenta corregir todos esos sesgos marcadamente elitistas, europeizantes o norteamericanos de las teorías dominantes, y reintroduce temas y actores que han sido en general invisibilizados o considerados por siempre subalternos.

¿Se le ocurrió alguna vez a alguno nuestros referentes teóricos clásicos en comunicación considerar los procesos comunicativos propios de los pueblos originarios entre sí y con el

mundo?... Sin embargo ese proceso de reflexión comienza a darse y profundizarse en América Latina, radicalizándose hasta tornarse decolonial. Ello ocurre a través de un proceso de desprendimiento o de rompimiento con una buena parte de nuestras raíces coloniales no necesariamente buscadas, pero si históricamente reales. Tenemos raíces que se nos impusieron por la conquista, ignorarlas es ignorar parte de nuestro pasado. No las buscamos, pero constituyen un dato insoslayable. Entonces somos así invitados a pensar Latinoamérica, como dice Boaventura de Souza Santos, más allá del pensamiento abismal de las líneas globales a una ecología de saberes.

Veamos rápidamente tres períodos identificables en los estudios poscoloniales. Una primer ola en los años 50, caracterizada como el orientalismo, con autores como Frantz Fanon, (“Los Condenados de la Tierra”), Aimé Césaire y Edward Said entre otros. Una segunda etapa en los años 80 que corresponde a los estudios subalternos, que si bien América Latina los ha producido, en el norte global estuvieron muy marcados por la corriente india con Gayatri Spivak, la feminista Chandra Mohanty, Ranajit Guha. Y luego una tercera ola, ya más conocida en Latinoamérica, es la del cosmopolitismo, con Stuart Hall, Hommi Bhabha, Arjun Appadurai, donde se destaca también Néstor García Canclini, argentino/mexicano, entre otras cosas porque ha podido traducir sus obras al inglés y al francés, y así aumentar fuertemente la circulación de su pensamiento.

Hay así un movimiento epistemológico, histórico, poscolonial, que estuvo dominado por autores que argumentaban de acuerdo a su origen, como indios que habían sufrido históricamente el ser colonias. Y que empiezan a mirar críticamente los saberes, y promueven el mestizaje, la hibridez, y reflexionan sobre su misma identidad. Es el ser entre dos que estudia Homi Bhabha, sería algo así como global- local, o ‘glocal’, en ese ser entre dos.

La autora turco-canadiense que mencioné al inicio, Affef Benessaïeh, que aborda este tema del poscolonialismo en la disciplina de relaciones internacionales. Y es bien curioso que estudiando profusamente el poscolonialismo, desconozca el abordaje de lo decolonial, como también lo desconocen otros colegas, pensadores teóricos de la comunicación postcolonial. Pero estos colegas se mostraban muy interesados cuando les compartimos los procesos de la mirada decolonial que se estaban produciendo en América Latina. Ello me llevó a elaborar algo sobre las razones del desconocimiento de esta reflexión latinoamericana que es un paso más radical en los estudios sobre la colonialidad del saber, y ahí me surgen algunas hipótesis o variables plausibles para explicarlo. Nos llevó a pensar por ejemplo en cómo interrelacionan variables como la ubicación geográfica -estamos en la periferia-, la mediación del idioma -creo

es central el rol desempeñado por el inglés en la comunicación de la ciencia-, y el escaso lugar que ocupa la lengua castellana en la producción de conocimiento. Y todo esto vinculado a la necesidad de la traducción para poder circular en el mundo académico global. Del territorio local para pasar al global: no podemos hacerlo en español, o al menos, no sólo en español.

En Montreal, el único referente que yo conocí en el área de la epistemología poscolonial hasta el año 2015 era la antropóloga maorí, Linda Tuhiwai Smith, con una obra que publicó en inglés en el año 1999: "Decolonizando Metodologías: Investigación y pueblos indígenas". Era la única obra que circulaba en todo Canadá, (y ello sólo en inglés y no en francés), sobre metodología y estudios poscoloniales.

Así fue que en nuestra actividad docente y académica intentamos abrir al territorio local, del cual provenimos, a uno global, se nos planteaba recurrentemente el problema del desconocimiento de los autores en español. Se conoce, en todo caso, los autores en francés para los francófonos, y los autores en inglés para los anglófonos y los investigadores en general. Entonces recurrimos a autores extranjeros alófonos que trabajan el tema. Sin embargo, ello supone el trabajo de realizar la mediación a través de la lengua, traduciendo. Y les planteo lo siguiente: en América Latina, algunos pensamos en español, otros en guaraní, otros en quichua, otros en portugués. No todos en español, y sin embargo pensamos a América Latina como homogénea y una, una América Latina hispana... (Rico de Sotelo, 2003). Y refiriéndonos a la academia, para pasar del territorio local al global, me tengo que expresar en una lengua internacional. Aunque hay autores que directamente se expresan en lengua internacional para ser conocidos a través del Citation Index o del Google Scholar, que es mucho más fácil, cuando uno escribe en inglés, se tecléa y sale toda la vida académica.... Y que priorizan ser conocidos en primer lugar en el mundo internacional de la academia.

Pero tenemos el ejemplo pionero de un grupo muy calificado de pensantes que desde el sur lo miraron en un contexto local, y pudieron pasar a ser conocidos en lo global. Se trata del programa Modernidad-Colonialidad que, a fines del siglo XX empieza a ocupar un espacio interesante en la teoría crítica mundial y a ser conocido en su fuerte objeción al proyecto eurocéntrico del conocimiento, oponiéndole un paradigma otro. Este grupo publica en el 2000, "La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales", que muestra todo el proceso de búsqueda de perspectivas no eurocéntricas que tuvieron lugar en América Latina, y que se encarnan ya desde Mariátegui o de Martí, con las contribuciones destacadas de latinoamericanos como Enrique Dussel, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Walter Mignolo.

III. Esto me lleva a referirme a **los lugares del saber**, teniendo presente su relación con la constitución del saber. Me permito recomendar al respecto la excelente obra en francés de Christian Jacob (que va en la preparación de su tercer tomo) "Los lugares de saber", y que es impresionante, donde estudia los distintos tipos de saberes y cómo las espacialidades y los territorios, entre otros, fungieron para la conformación de los saberes. Jacob señala que el modelo de las ciencias occidentales corresponde a una configuración espacial específica, que requirió regímenes de validación específicos tales como la prueba instrumental., la matematización, los instrumentos de observación. etc. Él va a definir los saberes como un conjunto de procedimientos mentales, discursivos, técnicos y sociales por los cuales una sociedad, los grupos de individuos que la componen, confieren un sentido al mundo que los rodea, y se dan los medios para interactuar sobre él. Ello quiere decir que los saberes están ligados a los lugares, se producen en un contexto, en una cultura, para un mundo determinado, y son válidos y pertinentes para ese mundo, y son puestos en juego y en circulación en esos lugares. Ahora, no todos los saberes son significativos para todos los espacios y todos los mundos. En sus distintos seminarios, cuyo contenido vuelca en su obra, estudia las configuraciones epistémicas de los saberes. Y ahí habla de los saberes de la reflexividad, de los saberes de la alteridad, y de los saberes de la universalidad. Como ustedes comprenderán, los saberes de la universalidad, los que nos fueron impuestos con respecto a las teorías del desarrollo, Jacob los caracteriza como dominadores e imperialistas, porque ocultan su anclaje espacial: siendo occidentales se pretendieron universales, no reconociendo saberes otros escapen al binomio alteridad-reflexividad.

Volviendo al grupo modernidad-colonialidad al que nos referíamos, a partir de su programa agenda comienza a generar un vocabulario muy interesante que logra incorporar con éxito al mundo académico, aunque no tanto político (aunque sí al mundo político de Bolivia y Ecuador donde ese grupo trasciende en la recuperación de la noción de Sumak Kawsay y Suma Qamaña). De este grupo que estudia la colonialidad en distintos temas, del saber, del poder, y del ser, retomamos hoy efectos del coloquio la colonialidad del saber, porque estamos intentando reflexionar en la academia.

La geopolítica del conocimiento le asignó al norte el lugar y la posibilidad de enunciar en un idioma único, con la pretensión totalizadora de Occidente, invisibilizando, lo que algunos autores han llamado (en particular Alejandro Barranquero), el pensamiento periférico del otro colonial. Es como si yo hubiera dicho que en la provincia de Córdoba "está la Universidad de

Córdoba” cada vez que se mencionan las instituciones universitarias, ignorando permanentemente por no nombrarla a la universidad de Villa María.

Entonces a manera de una *sinécdoque*, el occidente deviene el mundo, su ciencia deviene la ciencia, su desarrollo el desarrollo, y su modo, el único. Es por el lugar de la enunciación que su contenido y su lengua adquieren un estatuto performativo. Quien nombra el desarrollo le asigna el sentido, nos dice cómo tenemos que decir, pensar y hacer. Quienes formulaban las teorías de la información y difusión nos decían cómo funcionaba el proceso: quien escucha, lo hará en la dirección impuesta, no sugerida, porque se debe actuar en dicho sentido. Ese lenguaje es el que se va institucionalizar en los proyectos de desarrollo, siendo el conocimiento dominante el producido y difundido primero en inglés.

#### **IV. Sobre las lenguas.**

¿Por qué abordo el tema del idioma y qué tiene que ver con el Sumak Kawsay y Sumak Qamaña, paradigmas expresados en lenguas Quichua y Aimara que nosotros desconocíamos hasta hace algunos años? Porque eludíamos permanentemente el territorio local para ubicarnos desde y en el global olvidando que es a partir del conocimiento a fondo de lo local que se puede hablar para lo global, para que sea global de verdad. Para abrirse un lugar en el ambiente discursivo nos es fecundo recurrir a la noción de Gilles Deleuze y Félix Guattari de escenarios enunciativos, plataformas donde la mediación de la lengua se constituye en una variable clave.

Es decir, la traducción como proceso teórico que atraviesa lo discursivo, la discursividad. Si yo no comprendo al otro, mal puedo hablar con el otro, y mal me puede transmitir lo que pretende expresar. Homi Bhabha publicó en idioma inglés en el año 1994 simultáneamente en Nueva York y en Londres. Es un teórico fenomenal. Recién fue traducido al francés trece años después. Quiere decir que Francia pudo reflexionar sobre el poscolonialismo planteado por este académico con un retraso de más de una década.

¿Y nosotros?

Esto opera para que podamos entender las cartografías intelectuales académicas. Hay escenas teóricas donde se hacen visibles ciertos autores y ciertas perspectivas porque hay una mediación del lenguaje. Hay líneas teóricas que históricamente tuvieron mayor visibilidad y audibilidad, como las teorías del desarrollo porque fueron muy divulgadas al ser traducidas al español.



En cuanto al concepto de audibilidad en teorías de la comunicación lo hemos considerado muy escasamente creo, puesto que se analizó únicamente la visibilidad, y es una línea que merecería mayor atención a mi entender.

Entonces, sintetizando: hay que atender a la operación de la lengua en el pensamiento y su circulación. ¿Cómo podríamos los latinoamericanos tener una escucha alófona, una escucha extranjera distinta, una escucha global, si no somos traducidos? ¿Cómo podríamos adquirir una dimensión geopolítica para pasar de lo local a lo global?

En el mes de mayo de este año 2018, Oxford University Press publicó un número de su revista *Communication Theory* totalmente dedicado a Teorías de la Comunicación en América Latina, y escrito en inglés que cartografía el desarrollo contemporáneo y su relevancia global. Todo redactado de cabo a rabo en inglés, salvo los resúmenes como lo establece el estado del arte en las revistas académicas. Sus autores pensaron así, analizaron y escribieron directamente en inglés en este volumen temático dedicado América Latina. Lo cual es un logro interesante porque la región es así conocida en su producción. Pero el bemol que me gustaría tocar, sin caer en el pensamiento endogámico, es el escribir sobre la región en un único lenguaje distinto a los propios de América latina, y con una bibliografía predominante extranjera. Como ejemplo Alejandro Barranquero, que es un académico que ha reflexionado en forma por demás interesante sobre el paradigma del Buen Vivir, en su artículo cuyo título les traduzco ahora “De los Medios al Buen Vivir: Perspectivas Latinoamericanas sobre la Comunicación Indígena”, en la bibliografía que identifica proporciona 89 títulos de los cuales los que están en español no llegan al 50%. Quiere decir que para estudiar América Latina, la base de la mediación está hecha mayoritariamente en otra lengua que las nativas. El público académico al cual apunta es al norte, pero hay que lamentar que la propia región no pueda contar en simultáneo con ello, lo que nos permitiría pasar de lo local a lo global y de lo global a lo local, en simultáneo con el conocimiento sobre sí misma y en su propia lengua.

Este centro de enunciación, la Universidad de Oxford, se constituye, como otros por su propia ubicación, por su propio lugar, en un poderoso amplificador. Son los que posibilitan la expresión global y difunden el saber instituido, el saber que está normalizado y que es normalizado como universal, cuando es occidental. Los receptores, nosotros, ustedes, los ancestrales ubicados en el sur y no aptos para el pensamiento abstracto, como se dice de los indígenas, son los periféricos que debieron escuchar y acatar las propuestas de desarrollo y actuar como “buenos alumnos”, aquello que Pablo Freire denunciaba como educación bancaria, aceptando los mensajes sin pensamiento crítico.

El programa modernidad-colonialidad al que nos referíamos, tan interesante, tan latinoamericano y tan pensante, analizó pues cómo fue ocurriendo esa suerte de sometimiento colonial de los saberes otros, experiencias otras que no estaban ubicados en los escenarios mundiales. Logró darle visibilidad a todo ese proceso sobre el que reflexionó desde otra perspectiva. Es como un movimiento epistemológico que se está produciendo en América Latina, donde está siendo reconocido por hacer conocer el pensamiento decolonial latinoamericano. Es un proceso similar a lo ocurrido a nivel de la Iglesia Católica, con el camino que hizo América Latina con la Teología de la Liberación, con la elaboración de la Teoría la Dependencia y demás.

**V. La resurrección de las cosmovisiones locales.** Ese movimiento es similar a lo acontecido con el camino recorrido por las teorías de la comunicación, donde se pasó de la simple difusión de la información a la recepción activa, crítica, al prosumidor, a los seres capaces de generar conocimiento autónomo y crítico, sobre todo seres con capacidad de propuesta y de acción, algo que nos compete. En todo este escenario movedido de gente que piensa distinto es donde aparece el el paradigma del Buen Vivir que plantea la resurrección de ciertos modos de pensamiento, entre los cuales el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña.

Ante el fracaso estrepitoso de las teorías del desarrollo en América Latina, el mexicano Gustavo Esteva propone en 2009 el concepto de Vida Buena como una avenida posible para ir más allá del desarrollo. Es un concepto de crítica rotunda al desarrollo y de lo que Peter Sloterdijk llama Utopía Cinética: el desarrollo como una utopía que está en constante movimiento y que nunca alcanzamos porque es cinética. Entonces, es imposible plantear que vamos a alcanzar algo siguiendo los estándares que nos propongan, porque ese algo siempre está en constante movimiento y no se deja alcanzar.

Es en este contexto, en palabras del sociólogo español José Ma. Tortosa, que se va a rescatar de la periferia social, de la periferia mundial, la propuesta del Sumak Kawsay y del Suma Qamaña, que son cosmovisiones, maneras de ver el mundo, maneras de ser, de pensar, de actuar que van a ingresar en el caso de Ecuador y Bolivia a las constituciones nacionales. Son constructos, modelos sociales hoy caracterizados curiosamente como buenos: el Buen Vivir. Cabe aquí recordar una enseñanza clásica en epistemología: siempre se nos decía que no se debe calificar al pensamiento científico y a su proceso. Uno describe la realidad lo más objetivamente posible o lo más complejamente posible, pero no podemos calificar. Estos modelos que se nos proponen tienen la características de la bondad, cosa curiosa. Sin

embargo, tienen que ver con toda esta corriente de la afectividad de la ciencia contemporánea. Estos constructos, estos conceptos provienen de vocabularios de pueblos que habían sido excluidos de la respetabilidad académica. ¿Quién creía que un indígena era capaz de pensar una propuesta política en el siglo XXI? ¿Quién creía que era capaz de desarrollar teoría, a su manera? Alejandro Barranquero plantea que esa cosmovisión del Buen Vivir de la cual tenemos dos declinaciones, la boliviana y la ecuatoriana, promueve un giro biocéntrico y decolonial con respecto a las nociones de comunicación para el desarrollo y del cambio social.

Ustedes se preguntarán ¿Qué es el Sumak Kawsay y qué el Suma Qamaña? El Sumak Kawsay viene del quichua ecuatoriano y quiere expresar la idea de que hay una vida que no es ni mejor ni peor que la de los otros, ni en constante corrida ni en constante lucha para mejorarla. Sino que es una vida simplemente buena, modestamente buena.

El Suma Qamaña, proveniente del aimara boliviano tiene algo más novedoso en mi opinión puesto que introduce el elemento de la comunidad, una dimensión comunitaria. Sería traducido como la idea de un buen convivir y ya no simplemente de un buen vivir.

¡Observen qué desafío comunicacional!: la sociedad buena para todos o en suficiente armonía interna. René Ramírez, autor ecuatoriano, propuso una socio-ecología política del buen vivir con valor de reciprocidad de uso y no de cambio. También un autor uruguayo referente en estos nuevos paradigmas, muy destacado, pero sin embargo no muy conocido en los ambientes académicos tradicionales, Eduardo Gudynas, plantea que lo que define al paradigma del Buen Vivir es la plataforma de pluralidad. Entiendo que es Gudynas el que formula la definición más comunicativa porque es una plataforma de pluralidad es una plataforma de diálogo, de acción y de pensamiento, para un conjunto de ideas que están en proceso, que están germinando, que son alternativas para los procesos convencionales y que van explorando nuevas pistas. Alternativas, además, que no se pueden reducir en forma alguna al bienestar de tipo occidental al que estamos acostumbrados. Está apoyado en una cosmovisión indígena donde los bienes materiales no son los únicos determinantes, sino que hay una relación de armonía con la naturaleza que es central. Estos paradigmas del Buen Vivir implican cuestionamientos radicales a las ideas contemporáneas del desarrollo, a su apego al crecimiento y a la incapacidad para resolver los problemas de pobreza. También es una crítica a las prácticas que hemos desarrollado todos desde punto de vista social y ambiental. El desarrollo nos ha conducido a ingentes cantidades de excluidos y de los sin techo que pululan en todas las ciudades, sin un lugar donde dormir.

Cabe también preguntarse si es todo tan bueno en estos paradigmas del Buen Vivir, por qué no avanzan, por qué no se implementan. Por un lado, ha habido un tema de la enunciación, del poder de la discursividad, de la mediación, del lugar de América Latina. Y asimismo encontramos autores belgas, españoles, chilenos, bolivianos, catalanes, que nos ponen en guardia contra recepciones acríticas del concepto. Se ha señalado que hay una cantidad de intelectuales (y otros no intelectuales) que están fascinados por ese aura de alternatividad radical posdesarrollista de lo decolonial como solución, y que de alguna manera se está recibiendo acríticamente este nuevo concepto donde todo es bueno, donde todo es armonía, todo es paz, pero no necesariamente nos permite avanzar a una sociedad de armonía y de reciprocidad.

Ciertamente se trata de marcar una ruptura con la mirada unilineal con el desarrollo occidental, pero se ha señalado con razón que no se ha visibilizado la aplicabilidad práctica de estos conceptos que están en construcción y que están germinando, donde el diálogo de saberes que es lo que se propone, venga a sustituir concretamente la racionalidad científica. El proceso de re-construcción del paradigma del Buen Vivir está aún un tanto confuso en la búsqueda de un modelo de comunicación decolonial que le dé coherencia más allá de una mera posición discursiva del poder establecido y a la colonialidad del saber que lo sustenta.

Para algunos, estos movimientos del Buen Vivir se han convertido en un eslogan vacío de contenido. Otros autores lo consideran un concepto simplificado, pachamamizado, telurizado, carente de significado y llegan a plantear el riesgo del telurismo. Autores afines a las nuevas epistemologías como Barranquero señalan sin embargo las propias contradicciones en que se incurre porque se han llegado a producir, al igual que el índice del desarrollo humano, medidas del Buen Vivir. Un índice de vida saludable, de buena vida, por la naturaleza y por habitantes...

Varios autores, todos afines a estas nuevas avenidas epistemológicas, que nos permiten transitar por las epistemologías del sur, señalan que están cargadas de buenas intenciones, pero a veces un tantín estereotipadas. Y también que a veces se reciben estos paradigmas de forma tan acrítica que producen lo que algunos llaman un delirio civilizatorio.

Hay que reconocer que de alguna manera en esta popularización de los paradigmas del Buen vivir a veces encontramos como una mezcla heteróclita, de fenómenos acomodaticios como los que recién caricaturizaba de la nueva era.

Y creer que en realidad esta propuesta de una vida armónica con la naturaleza y una vida plena sea novedosa, sucede porque nos olvidamos de leer a los filósofos. ¿Recuerdan que Aristóteles hablaba de la Eudaimonía, la idea del florecimiento humano?.

Quizás sea una convocatoria para volver a pensar a los sabios: ¡ellos sí que eran universales y poco preocupados por lo material!.

Toda esta explosión latinoamericana que se ha dado en español, retomada por otros en francés, además de alguna cosa en inglés, quisiera considerarla también en su posibilidad de implosión latinoamericana.

Si esta reflexión es capaz de pasar a un territorio global, académico (¿tecnología mediante?), o el tema del poder es más fuerte que lo que la tecnología como instrumento al servicio de la comunicación posibilita.

Cabe también recordar que este movimiento epistemológico no ha nacido de un agujero, sino que ha sido un proceso reactivo y fermental a todas las críticas del desarrollo: se trata de un permanente proceso de reacción al desarrollo. Las reflexiones que hacen Gudynas, Bretón Solo de Zaldívar, Barranquero, Houtart, empiezan todos con críticas y alternativas al desarrollo, “el Buen Vivir más allá del desarrollo”. Esto permite recordar que se trata de un proceso acumulativo del conocimiento donde se han recuperado otras voces, donde se están descartando errores, y se va asentando un proceso sobre pilares preexistentes que se destruyen o que se reconstruyen.

## **VI. Enunciados desde América Latina.**

Esta nueva manera de ver el mundo, ¿puede contribuir realmente al Buen Vivir? ¿Qué éxito ha exhibido? Creo, junto con otros autores, que la importancia de los nuevos conceptos, de los nuevos paradigmas del Buen Vivir, del Sumak Kawsay y Suma Qamaña, es el lugar de la enunciación. Han sido enunciados de América Latina, han sido enunciados desde territorios locales, desde la subregión en el siglo XXI y han podido ingresar a dos constituciones (Ecuador y Bolivia) que los han concretizado de distinta manera, es decir, ingresados a la realidad. Entonces, es un aporte al vocabulario académico dominante que se ha incorporado al diálogo y que ha ingresado en algunas organizaciones internacionales, donde se está considerando el concepto. Pero creo que la mayoría somos contestes en que no hemos tenido impacto sobre la realidad. Bretón Solo de Zaldívar, dice que los indígenas de carne y hueso serían, a los efectos prácticos, convidados de piedra a una mesa que discutiera todo ese aparataje teórico, más allá des referencias a la circularidad del tiempo y a la pachamama.

Nos seguimos manejando con nuestro pensamiento científicista o racional, intentando sí dialogar y comprender una propuesta buena que tiene otras lógicas de conocimiento. Lo importante, a efecto de estas propuestas, no es tanto el contenido, sino el rescate místico que se está realizando de esas cosmovisiones y el impacto que está teniendo en el vocabulario dominante: por lo menos se reconoce que hay otros que piensan y que deben intervenir en la agenda local e internacional, máxime si se trata de pueblos que han sido siempre invisibilizados. Creo que ello sintetiza de alguna manera la reivindicación de la enunciación académica desde sur. Se nos propone pensar desde América Latina como un territorio local desde el cual es posible pasar al territorio global y construir como dice de Sousa Santos, las Epistemologías del Sur. Son propuestas con significaciones simbólicas a las cuales somos tan afechos en la academia, propuestas que históricamente no han sido consideradas por *la intelligentsia*, pero se muestran capaces de pensar, de proyectar soluciones a problemas causados por el desarrollo. Podemos decir que son soluciones de corte comunitario, pequeñas soluciones al problema del desarrollo.

Otra noción bien "propagandeadada" y central en estas cosmovisiones es que están difundiendo otra relación con la naturaleza, de las que estamos intentándonos apropiarnos unos cuantos con racionalidades de conformación occidental. Son propuestas de reconstruir formas de continuidad relacional con el ambiente.

## **VII. Para terminar: clamor de la tierra, clamor de los pobres.**

No podría estar en Argentina y no citar al Papa Francisco. En 2015, publica una fenomenal carta, la encíclica *Laudato Si*, que comienza con las dos primeras palabras en latín de una plegaria de Francisco de Asís, gran amante de la naturaleza y un ecologista de primera línea. Esto lo retoma el Papa en la carta, dirigida a quienes crean y a quienes no. *Laudato Si* cambió radicalmente la teología social, la relación espiritual que las personas tienen con la naturaleza, porque es una nueva manera de entender la realidad, una nueva manera de ofrecer respuestas a los desafíos contemporáneos muy inspirada en el Buen Vivir. Es además una nueva manera de entender las responsabilidades de las personas en el mundo, sean académicos o no, porque se desplaza el núcleo central de la persona que se consideraba el mundo allí y yo acá: la persona hoy, según esta encíclica es mundo y es planeta. Entonces, todo está conectado de la misma manera que lo conciben otras cosmovisiones. En esa carta se nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global. La encíclica está motivada por lo que el Papa Francisco llama clamor de la tierra porque es el clamor de los pobres. Porque



hay demasiados pobres que nos están clamando, interpelando por esta manera de vivir al modo occidental, por lo menos los que estamos en esta parte del mundo, donde nuestro crecimiento es responsable del hambre de otros. Retoma elementos de la comunidad indígena, del lugar sagrado, y del rostro femenino de Dios haciendo alusión a la pachamama. Es un verdadero planteo ecológico que se constituye en planteo social donde integra la justicia en las discusiones sobre el ambiente. Mucho para pensar... y mucho para agradecer a todos y todas ustedes.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Affef Bennesaieh (2010), "La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment" en O'Meara D. y McLeod, A (Dir), *Théories des relations internationales: contestations et résistances*, Montreal: Athéna/ Centres d'études des politiques étrangères et sécurité.
- Rico de Sotelo, C.(2013) "De la prétention de l'homogénéité latino-américaine à la diversité culturelle des Amériques latines" en Mathien, M. (dir), *L'expression de la diversité culturelle. Un enjeu mondial*, Bruylant-UNESCO, Belgique.

Artículo recibido el 20-11-2018 | Evaluado y aprobado por el Comité Editorial el 23-11-2018 | Publicado 30-11-2018

<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revcom/>  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

