



Reflexiones sobre el buen vivir y el cuidado de la casa común: comunicación y diálogos entre perspectivas coloniales, pos- y decoloniales sobre el desarrollo

MA. DEL CARMEN RICO MENGE

Socióloga. Dra. en Ciencias de la Información. Profesora honoraria del Departamento de Comunicación Social y Pública de la Universidad de Québec en Montréal.

rico.carmen@uqam.ca

El artículo se propone discutir la compleja incorporación de distintas “nuevas” perspectivas de las relaciones internacionales –entre ellas la mirada poscolonial, la decolonial y el paradigma del buen vivir– a la escena del diálogo académico y político. Ello implica la apertura ontológica a desafíos, actores y lugares que usualmente no son considerados como centrales. Ver el mundo en forma diferente y a partir de distintas perspectivas alternativas, autóctonas, subalternas o ignoradas por las teorías hegemónicas occidentales sobre el desarrollo constituye un desafío de reconocimiento y aceptación epistemológica.



Pero una vez estatuida la validez de dichos saberes (¿todos?, ¿cuáles?, ¿con la misma jerarquía?) y el reconocimiento de la multiplicidad y diversidad de actores, se plantea el problema de cómo lograr articular los diálogos entre los paradigmas originarios del *buen vivir*, como el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, y otros movimientos poscoloniales y decoloniales, con las tradiciones intelectuales occidentales. ¿Al aceptar nuevos saberes se desechan los anteriores contrarios y opuestos geopolíticamente? ¿Se trata de una inversión de la mirada? ¿La lógica del reconocimiento opera en un solo sentido? En definitiva, ¿muere el desarrollo cuando *re-nace* el buen *con-vivir*?

Se problematiza así el posible diálogo entre las teorías del desarrollo y posdesarrollo, los paradigmas occidentales hegemónicos y la nueva ecología del saber. Se discute la posibilidad fáctica a escala global de la incorporación del paradigma del buen vivir en sociedades cada vez más urbanizadas, al preguntarnos por su carácter comunicacional. ¿Cuál es la capacidad de convocatoria y adhesión a los marcos propuestos para el cuidado de la casa común por los distintos colectivos?

¿Cómo poner los nuevos-viejos saberes al cuidado del común? ¿Todos son válidos epistemológicamente? Este ver el mundo de forma diferente, inspirado en la epistemología del sur, ¿contribuirá al buen convivir a escala planetaria? En dicho escenario, ¿dónde se ubica la comunicación?

Estas son las preocupaciones que nos movilizan a pensar, con el apoyo de los autores que se sugieren en el artículo.



Comunicación y reflexiones contemporáneas sobre relaciones internacionales

Quisiera enmarcar estas reflexiones en el marco de las perspectivas contemporáneas de la comunicación internacional (Rico y Kane, 2011), para pensar las relaciones entre los nuevos y viejos actores de los distintos escenarios académico-políticos relativos al desarrollo, y alternativos a la modernidad.

Aunque las miradas poscoloniales en el norte y las decoloniales en los sures comienzan a ser más conocidas (o reconocidas) en los debates en ciencias sociales y de la comunicación, no sucede lo mismo en el área de las relaciones internacionales. Cuando en realidad, como lo señala Afef Bennesaieh (2010), la propuesta de desplazar el análisis del mundo hacia perspectivas no eurocéntricas parecería ser por demás pertinente al análisis de “lo internacional”, puesto que es inherente a este. En efecto, las relaciones internacionales no son tales ni teórica ni empíricamente, ya que las preocupaciones mundiales son definidas de forma prioritaria por las potencias globales, los bloques hegemónicos y los organismos internacionales, lo que reflejará entonces sus perspectivas, mientras se dejan por fuera de la escena los vínculos relacionales y la visión de los países “otros” en la construcción de dicha agenda global.

La mirada poscolonial

El poscolonialismo aboga por una mirada del mundo diferente, desde una pluralidad de perspectivas, que incluye las de los actores de los márgenes del sistema internacional global, cuyas voces han sido (¿son?)



escasamente escuchadas. Propone así la apertura ontológica de la disciplina de las relaciones internacionales a cuestiones, actores y lugares que no son los que habitualmente se consideran centrales. Esta perspectiva poscolonial postula una mirada crítica que intenta corregir los sesgos elitistas eurocéntricos de las teorías dominantes, al reintroducir en el núcleo del análisis temas y actores otrora marginales, invisibilizados o subalternos. Este proceso de reflexión poscolonial irá profundizándose en Latinoamérica hasta tornarse decolonial. Por medio de un proceso de desprendimiento¹, de rompimiento con raíces no necesariamente buscadas, aunque sí históricamente reales, somos invitados a pensar Latinoamérica “más allá del pensamiento abismal, de las líneas globales a una ecología de saberes” (Boaventura de Sousa Santos, 2010).

La emergencia de la perspectiva poscolonial conoció tres olas principales, según recuerda Bennesaieh:

- El orientalismo, en la década de los cincuenta (Franz Fanon, Aimé Césaire, E. Saïd, entre otros).
- Los estudios subalternos, en los años ochenta (entre otros autores indios, Gayatri Spivak, la feminista Chandra Mohanty, Ranajit Guha y Partha Chatterjee).
- El cosmopolitismo (con autores como Stuart Hall, Homi Bhabha, Arjun Appadurai; entre estos autores de identidades híbridas emerge con fuerza un latinoamericano: Néstor García Canclini).

1 Algunos autores, en contradicción con su propia postura teórica, denominan esto en inglés, *de-linking*.



Este movimiento epistemológico y teórico poscolonial estuvo generalmente dominado por autores que argumentan de acuerdo con sus orígenes y tiempo histórico. Se trata, en general, de autores provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía, Medio Oriente y África, que comienzan a mirar críticamente los saberes, a promover su mestizaje e hibridez, y a reflexionar sobre su misma “identidad guionada” (en inglés, *hyphen identity*, el ser entre-dos).

Luego de sintetizar esas tres corrientes históricas poscoloniales, Ben-nesaieh hace un repaso de la prolífica reflexión contemporánea sobre el poscolonialismo. Sin embargo, es bien curioso que la autora (al igual que otros pensadores del norte), que aborda de forma inteligente las teorías críticas de las relaciones internacionales, en pleno siglo XXI, no haga aún una mención de las decoloniales, que constituyen un paso más radical en las reivindicaciones del sur. Al respecto, podemos aventurar algunas hipótesis, que comprenden la interrelación de variables como la propia localización geográfica, la mediación del idioma, el rol desempeñado por el inglés en el lenguaje científico y el escaso lugar asignado u ocupado por la lengua castellana, vinculado con la necesidad de traducción y circulación en el mundo académico. La antropóloga maorí Linda Tuhiwai Smith fue casi el único referente en boga en el mundo anglohablante en la primera docena de años del siglo XXI para quienes nos interesábamos en el tema, con su pionera obra publicada en inglés en 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*, la cual fue reeditada en 2012.



Nuestra actividad académica en docencia e investigación, y la participación en algunas redes y ciudades del norte (Montreal, Quebec, Ottawa), nos permitieron introducir en los seminarios de doctorado y maestría al autor portugués de sensibilidad sureña Boaventura de Sousa Santos, y su epistemología del sur, cuando no había sido aún traducido al inglés (y menos aún al francés); así, este autor fue “descubierto” e integrado por jóvenes investigadores a sus marcos conceptuales.

El mundo pensado desde América Latina. Los decoloniales

Cabe señalar que además de los latinoamericanos, siempre aparecen europeos con sensibilidad del sur, además de Boaventura de Sousa Santos en Portugal o Alejandro Barranquero en España (para no hablar del mundo del canto y la poesía con Joan Manuel Serrat, que retoma el poema del uruguayo Mario Benedetti “El Sur también existe”).

En Latinoamérica, algunos pensamos en español, otros en guaraní, quechua, aimara, portugués..., y nos expresamos en esas lenguas, intentando luego traducir a otras “más internacionales”. Pero otros piensan y se expresan en inglés, impelidos por la necesidad de ser conocidos en el mundo académico del “citation index” y el Google Scholar.

Entre el grupo de los pensantes en español que miraron su propio sur en un contexto global se destaca el programa Modernidad-Colonialidad. A fines del siglo pasado, desde la región latinoamericana, el programa de investigación Modernidad-Colonialidad comenzó a ocupar espacio en el escenario de la teoría crítica mundial, al plantear una objeción radical



al proyecto eurocéntrico y oponerle un “paradigma-otro”, como señalan Barranquero y Sáez (2015).

En la producción quizá más conocida del grupo Modernidad-Colonialidad, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, con posterioridad al Congreso Mundial de Sociología de Montreal en 1998, Lander (2000) señala que la búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en Latinoamérica (José Martí, José Carlos Mariátegui), y cuenta con valiosas contribuciones más recientes, entre estas las de Enrique Düssel, Arturo Escobar, Michel-Rolph, T. Brouillot, Aníbal Quijano (recientemente fallecido), Walter Mignolo (finalmente traducido al inglés, dada su abundante producción) y Fernando Coronil.

Lo interesante en el tema que nos ocupa es que el grupo Modernidad-Colonialidad², a partir de su programa-agenda, comenzó a generar un vocabulario que logró incorporar con relativo éxito al mundo académico (aunque no tanto al político, más allá de las excepciones de Ecuador y Bolivia), en especial en la región andina, en la cual comienzan a recuperarse las expresiones *sumak kawsay* y *suma qamaña*.

Si bien este comprometido grupo pensante³ analiza la colonialidad en dimensiones prioritarias –del poder, del saber y del ser–, a efectos de este artículo retendremos la colonialidad del saber. Se trata del modo en que la racionalidad tecnocientífica se convierte, desde el siglo XVIII, en Occidente, en el único modo válido de producción de conocimientos,

2 Hoy ya desinstitucionalizado, con publicaciones individuales de cada uno de sus integrantes.

3 *Think tank*, como suele decirse...



excluyendo cualquier otro tipo de *epistemes* (ya fueren tradicionales o ancestrales) generadas en las colonias. Así, todos los conocimientos que no se ajusten a las reglas universales de la *episteme* dominante son vistos como precientíficos y, por tanto, no dignos de consideración.

En el sistema mundial global se instituye una particular “geopolítica del conocimiento”, que garantiza al norte el acceso y la posibilidad de enunciar, en un idioma único, con la pretensión totalizante de Occidente, hasta invisibilizar el “pensamiento periférico del otro colonial” (Barranquero y Saéz, 2015). Así, a manera de una sinécdoque, el Occidente deviene el mundo, y su ciencia, *la* ciencia, y su desarrollo, *el* desarrollo, y su modo, el único.

El lugar de enunciación y su contenido adquieren estatuto de performativos: quien nombra, asigna sentido, lugar y rol. Quien escucha, lo hace en la condición sugerida, acatando la cooperación y la orientación *nor-orientada*.

Ese lenguaje se institucionaliza en los proyectos de desarrollo, y el conocimiento dominante se produce básicamente en dos lenguas, con lo que adquiere una clara dimensión geopolítica. Enrique Dussel se refiere al mito del eurocentrismo, en el que todo conocimiento reputado válido es generado primero en los centros de poder del sistema-mundo para luego ser distribuido —yo diría, abundantemente derramado— a las periferias, que se consideraban (¿consideran?) meramente receptoras y no productoras del conocimiento⁴.

4 *Ex cursus*. Es tan poderoso el dominio del inglés en el mundo académico, que el último número de la excelente revista *Communication Theory*, de mayo de 2018, Oxford University Press, Online ISSN 1468-2885, totalmente dedicado a Latinoamérica (*Communication Theory* (Volume 28,



Así, esos centros de enunciación se constituyen, por su propia localización, en poderosos amplificadores, y difusores del saber instituido, normalizado y, en cuanto occidental, universalizado. Los receptores, los

Issue 2) “Latin American Communication Theory Today: Charting Contemporary Developments and Their Global Relevance”), está redactado en inglés, de cabo a rabo, salvo los resúmenes, tal como lo establece el estado del arte. Autores entre los que figuran caros colegas piensan, analizan y escriben o son traducidos al inglés en este número temático sobre Latinoamérica.

Alejandro Barranquero, en su artículo coescrito con Eva González T. y Carlos Arcila “From Media to Buen Vivir: Latinoamerican approaches to Indigenous Communication”, indican 89 títulos en la bibliografía base del artículo sobre el tema que nos ocupa, donde los 43 libros listados en español sobre la propia América Latina no alcanzan siquiera el 50 % de dicho conjunto. En buen romance, para reflexionar sobre “los desarrollos teóricos relativos a la comunicación indígena latinoamericana formulados en la última década (2005-2015)” hacen una “revisión de los principales marcos teóricos que han contribuido a profundizar esta cuestión” en una lengua extranjera [...]. Y observan “una progresión gradual desde el predominio de visiones externas hacia la emergencia de perspectivas propiamente indígenas [...]”. Si bien es sabido que el público académico al que apuntan es el del norte, es de lamentar que la propia región no pueda contar con el conocimiento sobre sí misma en su propia lengua.

Es pertinente una mirada a la tabla de contenidos de dicho volumen:

Here and there: (re)situating Latin America in international communication theory

Florencia Enghel y Martín Becerra

A Latin American approach to mediatization. Specificities and contributions to a global discussion about how media are shaping

Carlos Scolari y Joan Ramon Rodriguez-Amat

*In search for a Latin American approach to organizational communication: A critical review of scholarship (2010-2014)

Consuelo Vásquez Donoso; Lissette Marroquín Velásquez; Adriana Angel Botero

*From Media to Buen Vivir: Latin American approaches to indigenous communication

Carlos Arcila Calderón, Alejandro Barranquero y Eva González Tanco

*Communication Research in Argentina (2001-2015): Between expansion and intellectual intervention

Mariano Zarowsky y Carolina Justo von Lurzer

Ello nos cuestiona sobre un tema desafiante relativo a la mediación de la comunicación científica en inglés para el posicionamiento de la academia latinoamericana en el contexto mundial, con el adecuado equilibrio *ad intra* y *ad extra*; reflexión que nos ocupa en forma permanente y que no corresponde desarrollar aquí.



“ancestrales”, ubicados en el sur e “incapaces de pensamiento abstracto”, son los periféricos que debieron escuchar y acatar como buenos alumnos a aquellos de la educación bancaria, como nos enseñaba Paulo Freire.

El grupo Modernidad-Colonialidad analizó, pues, cómo se dio el sometimiento colonial de los “saberes otros y de las experiencias otras” del mundo no ubicados en escenarios mundiales, y pretende incorporar ese otro rostro negado de los saberes. De este modo, lo que está aconteciendo a escala epistemológica con estas corrientes sigue el mismo curso de evolución recorrido por el campo de la comunicación –de las teorías de la información y el difusionismo hacia las teorías de la recepción–: información, difusión, recepción, recepción activa, prosumidores, seres con capacidad de pensamiento autónomo y crítico, y con capacidad de propuesta y acción.

El paradigma del buen vivir: la resurrección de los “buenos”... Modos de vida y de pensamiento: *sumak kawsay* y *suma qamaña*

Ante el fracaso notorio de los modelos desarrollistas y la agonía de los conceptos vecinos del posdesarrollo, el mexicano Gustavo Esteva propondrá en 2009 “la vida buena” como una avenida posible para ir más allá del desarrollo. Es en ese contexto de la crítica rotunda al desarrollo y su “utopía cinética” (Peter Sloterdijk) donde se rescata en la periferia social de la periferia mundial (Tortosa, 2009) la propuesta del *sumak kawsay* y/o del *sumak qamaña*, cosmovisiones que logran ingresar a las constituciones de Ecuador y Bolivia, respectivamente. Dichos constructos, los



del buen vivir, nuevos (?) modelos sociales caracterizados curiosamente como “buenos”, provienen del vocabulario de pueblos otrora excluidos de la respetabilidad académica, tanto en su lengua como en su contenido.

Barranquero y Sáez (2015) afirman que la cosmovisión del buen vivir promueve un giro biocéntrico y decolonial respecto a las nociones de comunicación para el desarrollo y el cambio social.

Pero, ¿qué es en definitiva el *sumak kawsay*? ¿Y qué es el *suma qamaña*, un poco menos nombrado? José Ma. Tortosa sintetiza acertadamente el contenido de dichos conceptos:

El *Sumak Kawsay*, proveniente del quichua ecuatoriano, expresa la idea de una vida no mejor ni peor que la de otros, ni en continuo desvivirse por mejorarla, sino simplemente *buena*. Por su parte el *Suma Qamaña*, del aymara boliviano, introduce como novedad el elemento comunitario. La expresión podría así traducirse como el *buen convivir* o la *sociedad buena para todos en suficiente armonía interna*. (2009, s. p.)

René Ramírez (2015) hace una propuesta epistémico disciplinaria que denomina la *socioecología política del buen vivir* –con valor de reciprocidad, de uso y no de cambio– mientras que Eduardo Gudynas concibe el buen vivir, entre otras características, como una plataforma de pluralidad.



¿Es todo bueno en el buen vivir?

Distintos autores de orígenes diversos (el español Barranquero, el belga Houtart, el uruguayo Eduardo Gudynas, Víctor Bretón, entre otros), partidarios de estas nuevas perspectivas, nos ponen, sin embargo, en guardia frente a posibles idealizaciones. Víctor Bretón (2016), en su interesante artículo “Sumak Kawsay, ¿alternativa al desarrollo occidental?”, propone una mirada crítica a este. En su análisis del *sumak kawsay*, convertido en el referente de una “nueva forma de entender el desarrollo, vinculada a la recuperación del protagonismo de los grupos indígenas y la conexión del modelo socio productivo”, señala la fascinación de muchos intelectuales por este concepto, y el aura de alternatividad radical posdesarrollista y decolonial⁵ frente a esta nueva opción para entender el desarrollo, presuntamente anclada en las cosmovisiones indígenas. Alternativa que es presentada como una “ruptura conceptual en las interpretaciones tópicas del progreso, el crecimiento y la globalización” (Bretón, 2016).

Pero Bretón, entre varios autores, señala que existe una real dificultad para entender a qué se suele apelar cuando se habla de *sumak kawsay*, y en particular de su factibilidad. “Se ha dicho ciertamente, que se trata de ese concepto anclado y emanado en saberes ancestrales de los pueblos indígenas [...]; de una propuesta para avanzar hacia una sociedad de reciprocidad, de armonía con la naturaleza, de desmaterialización de la vida. En suma de la ruptura con la mirada unilineal del desarrollo occidental” (Bretón, 2016, Gudynas y Acosta, 2009 y Gudynas, 2011). Y tal como lo señala Bretón (2016), hay oposiciones discursivas claras entre

⁵ Nos permitimos añadir el calificativo de exótico.



estas nuevas miradas, pero no se visualiza su aplicabilidad práctica, o por lo menos no se pregunta acerca de dicha aplicabilidad: “Se ha afirmado que se trata de un proyecto y un camino que habrá de concretarse en la construcción de un Estado plurinacional donde el diálogo de saberes venga a sustituir la racionalidad científica que ha sustentado la legitimación del *statu quo*”.

Bretón agrega: “salta a la vista la dificultad que implica tratar de buscar en ese río revuelto de ideas un modelo de comunicación decolonial que le dé coherencia, más allá de su oposición discursiva al poder establecido y a la colonialidad del saber que lo sustenta”. Y aún afirma que el paradigma del buen vivir se ha convertido en un eslogan, en un molde capaz de albergar toda propuesta alternativa (incluso antitéticas).

Barranquero, por su parte, señala el uso simplista, carente de significado, que se hace del paradigma del buen vivir, y llega a plantear el riesgo de caer en un telurismo, en un “pachamamismo”. Ese esencialismo telúrico conduce a veces a contradicciones e incoherencias respecto a los modelos que se intentan combatir: se ha llegado a proponer un índice del buen vivir, de vida saludable y buena vida, y la esperanza de vida (en años) de la naturaleza por habitante y por kilómetro cuadrado (Bretón, 2016).

Varios autores, afines a las nuevas avenidas epistemológicas, observan que estas propuestas están cargadas de buenas intenciones, pero con imágenes romantizadas y estereotipadas. Tortosa nos pone en guardia sobre el riesgo de incurrir en los mismos errores del desarrollismo: recibir el *sumak kawsay* con entusiasmo acrítico, debiendo reconocer que



no sería tan original: “Producción de delirios civilizatorios y también colonizadores, el buen vivir sustentable, el buen vivir con equidad de género, el buen vivir endógeno [...]”.

Otros ven en el *sumak kawsay* una mezcla heteróclita, un fenómeno acomodaticio y posmoderno, propio de la *nueva era* (*new age* en la jerga de muchos); una moda que desconoce la presencia de las culturas tradicionales en la emergencia del concepto... y que llevaría al *desarrollo* del buen vivir. *Mutatis mutandi*, están quienes sí se sienten cómodos con el *small is beautiful*... En definitiva, *un totum revolutum*: un continente conceptual de aparentes novedades a la moda, en el que cabe de todo, y si es bien revuelto, mejor. Todo ello, cuando quizá convendría recordar que ya desde la Antigüedad, la *eudaimonia* del pensamiento aristotélico nos acercaba a la idea del florecimiento humano.

En definitiva, ¿se trata de vino nuevo en odres viejos o de odres nuevos con bebidas espirituosas... que nos embriagan por su idealismo?

Luego del fracaso del desarrollo

Toda esta explosión (implosión) latinoamericana simbólica de cosmovisiones en armonía con la naturaleza, enunciadas en nuestras periferias académicas, no parecen surgir en forma fractal, en el seno de una teoría del caos (¿o sí?), sino en un permanente proceso reactivo de crítica al desarrollo, al codesarrollo y al posdesarrollo. Como ejemplo, creemos pertinente mirar rápidamente algunos títulos muy sugerentes de las publicaciones relativas al buen vivir, al *sumak kawsay* y al *suma qamaña*, que refieren todas al desarrollo:



- De la **comunicación para el desarrollo** a la justicia ecosocial y el buen vivir (Barranquero, A., 2012).
- La crítica descolonial y ecológica a la **comunicación para el desarrollo** y el cambio social (Barranquero-Carretero, A., y Saéz-Baeza, Ch., 2015).
- Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿**alternativa al desarrollo occidental**? (Breton Solo de Zaldívar, V., 2016).
- *De la **comunicación-desarrollo** a la comunicación para el buen vivir* (Contreras, A., 2014).
- *Una minga para el postdesarrollo* (Escobar, A., 2011).
- Buen vivir: germinando **alternativas al desarrollo** (Gudynas, E., 2011).
- El buen vivir **más allá del desarrollo** (Gudynas, E. y Acosta, A., 2008).
- La crisis del **modelo de desarrollo** y la filosofía del sumak kawsay (Houtart, F., 2010).

Las negritas son nuestras, pero intenta recordar que en definitiva así es la ciencia: un proceso acumulativo del conocimiento, que avanza descartando errores..., y que se asienta sobre pilares que destruye o reconstruye.



¿Este ver el mundo en forma diferente, inspirado en la epistemología del sur, contribuirá al buen vivir?

Frente al fracaso constatado de las tradicionales propuestas del desarrollo (aunque fuere a escala humana, cultural, endógeno, participativo, para el cambio social y etc.), es indudable que se impone al menos una discusión que retome estas alternativas.

Cuando Bretón analiza la construcción discursiva de René Ramírez, dice que esta se encuentra asentada sobre la episteme occidental, pero con voluntad aparente de abrirse al diálogo intercultural de saberes.

Señalemos que la importancia del rescate de estos “nuevos conceptos” radica quizá en el *lugar geopolítico* de su enunciación en el siglo XXI, y su ingreso a la Constitución ecuatoriana de 2008 y a la Constitución boliviana de 2009. Tortosa destaca la novedad: “que esas ideas aparecen ahora en constituciones políticas haciendo válido el dicho de Keynes sobre los políticos que ponen en práctica las ideas de economistas muertos, aunque en este caso Max Neef vive en Chile [...] Y poner en práctica relativamente [...] pero en América latina se le ha dado un realce que no tenía.” Y eso es precisamente lo que es destacable: aportes sobre el vocabulario dominante que tienen lugar dentro del ambiente académico y de algunas organizaciones internacionales, pero creemos que sin impacto aún sobre la realidad. Aunque Bretón afirma que los indígenas de carne y hueso son, a efectos prácticos, convidados de piedra a todo ese sofisticado aparataje teórico; no se tienen en cuenta más allá de vagas referencias a la circularidad del tiempo, la *pachamama* y otros.



Así, lo importante en *sumak kawsay* y *suma qamaña* no es tanto el contenido, sino el rescate heurístico que se está procesando de esas cosmovisiones y su impacto en el vocabulario dominante, máxime si se tiene en cuenta que provienen de pueblos “otros”, considerados incapaces de pensamiento abstracto. Es la reivindicación de la enunciación académica desde el sur: se nos propone pensar Latinoamérica como un nuevo *locus* de enunciación, desde el cual es posible construir —al decir de B. de Sousa Santos— epistemologías desde “el otro lado de la línea”.

Se trata de propuestas con importancia simbólica: aquellos históricamente no tenidos en cuenta por la *intelligentsia* se revelan capaces de pensar y proyectar soluciones a problemas causados por el desarrollo. Ello importa, porque señalan al menos dónde pueden radicar los errores del devenir histórico (¿el desarrollo perecerá algún día si renace el buen convivir?).

Otro notorio rescate del modelo del buen vivir que hace Gudynas es que básicamente defiende otra relación con la naturaleza, que se reconoce como sujeto de derechos, y se postulan distintas formas de continuidad relacional con el ambiente, para reconceptualizar así la calidad de vida. Entonces, este proceso de preguntarnos cómo poner los nuevos-viejos saberes al cuidado del común nos lleva a considerar otro actor: la propuesta ecológica de la encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco, y su aporte al diálogo civilizatorio. El teólogo uruguayo Javier Galdona plantea que dicha encíclica cristaliza una nueva forma de entender la realidad y de darle respuesta; un nuevo modo de entender el núcleo central de la vida y de la responsabilidad de las personas en el mundo



(Galdona, 2017); es un cambio trascendente y globalizador, puesto que el núcleo central desde el que se mira la realidad es desplazado de manera profundamente significativa. El ser humano es planteado en su ontología relacional: el ser humano “es planeta”, en cuanto no puede vivir, ni relacionarse, ni siquiera autocomprenderse, si no es como parte constitutiva del planeta Tierra.

La ecología deviene, entonces, el eje de análisis, según el papa Francisco:

La espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea [...] Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global [...] La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, “rostro femenino de Dios”, centro integrador de la vida de la comunidad [...] Un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres [...] Hace falta incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural, y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura. Ni siquiera la noción de calidad de vida puede imponerse, sino que debe entenderse dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano [...] La



espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco [...] La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales [...] porque es [...] esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial [...]. (*Laudato Si*, Papa Francisco, 2015)

En clara relación con la cosmovisión ancestral del buen vivir, a partir de la encíclica, Galdona afirma: “el ser humano no sólo no habita el planeta Tierra [...] sino que el ser humano es planeta en cuenta que no puede vivir, ni relacionarse, ni siquiera autocomprenderse si no es como parte constitutiva del planeta Tierra” (Galdona, 2017).

¿El buen vivir es una alternativa a la modernidad académico-política?

¿Este ver el mundo de forma diferente, plasmado en las distintas cosmovisiones y modelos de análisis inspirados en la epistemología del sur, contribuirá al buen convivir? Lo cierto es que frente a una modernidad excluyente trascendió la audibilidad y la voz de los grupos subalternos, que promovió un lugar latinoamericano de enunciación, donde el referente destacado es el uruguayo E. Gudynas. Sin embargo, el ascenso al escenario de la agenda global y la mayor visibilidad pensante latinoamericana crítica tiene en Boaventura de Sousa un apalancamiento de envergadura mayor en el contexto mundial.

Existe cierto consenso sobre el tipo de impacto de estas propuestas alternativas: es constatable su impacto simbólico, pero creemos que el



académico es relativo, dependiendo en forma variable de los centros y regiones. Su impacto político, que hace una década fue muy promisorio en las constituciones de Bolivia y Ecuador, ciertamente parece haber mermado. Y en cuanto a su posibilidad de impacto en la reorganización de la agenda global, concedámonos el beneficio de la duda que toda utopía posibilita.

Algunos interrogantes para concluir

Para lograr un mayor impacto en dicha agenda se requiere pensar en la capacidad de diálogo de los actores de la sociedad civil, de los representantes electos, de los líderes globales y de los académicos, y de los propios paradigmas en juego. ¿Qué desafíos se plantean a la comunicación?

¿Qué sucede cuando se revalorizan estos legados culturales y se enfrentan a los positivismos cientificistas? Si se trata de una ruptura conceptual real, ¿cómo articular los saberes? Aceptados y estatuidos estos nuevos saberes, nos preguntamos cuál va a ser la lógica de diálogo con los viejos saberes, muy instalados en los imaginarios y marcos de pensamiento. ¿Se replicará la venganza de exclusión y el menosprecio de fórmulas perimidas por su fracaso social? ¿O aceptaremos la pluralidad de actores?

¿Cómo definir una agenda común de “acuerdos” de los saberes? Cómo construir desde el disenso hacia el consenso, ¿por la confrontación y/o la bifurcación, o por el diálogo y la negociación?

En definitiva, nos preguntamos cómo y con quiénes definir una agenda común posible, de acuerdo con los distintos saberes. ¿Cómo dialogar



entre diferentes? ¿Habremos de abandonar las racionalidades científicas meramente, o solo las que suponen dominación? ¿Es válido el reconocimiento de que hay tradiciones críticas “bien pensantes” en Occidente que toman partido por una vida digna y justa para todos, conscientes de que es una utopía la que intentamos construir?

Para terminar, recurrimos nuevamente a Gudynas, quien luego de revisar distintas corrientes señala que es necesario promover el debate sobre el buen vivir en otras circunstancias, y con otros actores. Porque, por ejemplo, ¿cuál sería el buen vivir al que aspiran los vecinos de las favelas de Río de Janeiro? ¿Cómo se propone el buen vivir a las megaurbes latinoamericanas? Gudynas no acepta la modernización del buen vivir como una variedad sudamericana del desarrollo humano. Señala que no puede ser “ingerido” y cooptado por visiones convencionales y acomodaticias de la nueva era.

¿Tenemos que seguir la lógica de la bifurcación, del evitamiento, cuando el entendimiento es imposible? ¿O disponernos a pensar, escuchar y negociar en la plataforma de la pluralidad?

Intentar una y otra vez el diálogo y el entendimiento pareciera ser la única vía comunicacional por seguir. El desafío planteado es lograr interesar a quienes se cierran a la escucha del diferente y no solo a aquellos que creen que somos seres relacionales y, por tanto, comunicantes.



Referencias

- Arrueta, C. (2012). Procesos comunicacionales globales. Acerca de las tensiones desde el paradigma del “Vivir Bien” y el pensamiento neoliberal, *Razón y Palabra*, 79.
- Barranquero, A. (2012). De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. *CIC*, 17, 63-78.
- Barranquero-Carretero, A., y Saéz-Baeza, Ch. (2015). La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra Clave*, 18(1), 41-82.
- Bennesaieh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. En D. O’Meara y A. McLeod (Dir.), *Théories des relations internationales: contestations et résistances* (pp. 365,378). Montreal: Athéna/Centres d’études des politiques étrangères et sécurité (Cepes),
- Breton Solo de Zaldívar, V. (2016). Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿alternativa al desarrollo occidental? *E-DHC, Quaderns Electrònics sobre el Desenvolupament Humà i la Cooperació*, (6), 28-41.
- Cadavid, A., y Pereira, J. M. (Editores). (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Minuto de Dios, Unesco.
- Contreras, A. (2014). *De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el buen vivir*. Quito: Univ. Andina Simón Bolívar.
- Escobar, A. (2011). Una minga para el postdesarrollo. *Signo y Pensamiento*, 58(30), 306-312.



- Francisco I. (2015). Encíclica *Laudato Si*.
- Gaiotti, C. (2013). Pour une nouvelle construction de l'interculturel. Problèmes, positionnements et perspectives. *Synergies Argentine*, (2), 11-25.
- Galdona, J. (2017). *Laudato Si': un cambio de paradigma en Teología Moral Social*. Simposio Facultad de Teología, Montevideo.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *Rev. Otro desarrollo, ALAI*.
- Gudynas, E., y Acosta, A. (2008). El buen vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer*. Recuperado de http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0709/4.El_buen_vivir_mas_all%C3%A1_del_desarrollo.pdf
- Houtart, F. (2010). La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del *sumak kawsay*. En Senplades (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.
- Kamga, O. (2012). Un nouveau paradigme pour en finir avec le développement: Initiatives pour l'amélioration de la vie. *Développement en Afrique locale subsaharienne*, Zligtoui Soum *horo Ilwe.
- Lafrance, J. P., Laulan, A. M., y Rico, C. (Dir.). (2008). *Place et rôle de la communication dans le développement*. Montreal: Presses Université du Québec.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Ramírez, R. (2015). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una sociología política del tiempo*. Barcelona: El Viejo Topo.



- Rico de Sotelo, C., y Kane, O. (2011). *Communication Internationale et Développement. Itinéraires et problématisations*. UQAM. Montreal. *Obscomii, Cahier Colab* (3).
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (2nd ed.). New York: Zed Books.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso y Siglo XXI.
- Tortosa, J. M. (2009). *Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir*. España: Fundación Carolina.