

¿El “Buen Vivir” en las universidades?: posibilidades y limitaciones teóricas

“Buen Vivir” in the universities? Possibilities and theoretical limitations

María Luisa Eschenbagen

Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM)

Investigadora del Grupo Territorio

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

www.pensamientoambiental.de

RESUMEN

El objetivo central del presente texto es revisar qué implicaciones, posibilidades y limitaciones teóricas tiene la entrada de la idea del “buen vivir” en las universidades. Para tal fin se plantearán primero algunos ejes centrales, tanto de la cosmovisión moderna, como del *sumak kawsay* o *suma qamaña*, de las cuales se alimenta e inspira el “buen vivir”, para evidenciar sus perspectivas y sus bases epistemológicas fundamentalmente diferentes. Luego se planteará la importancia y el lugar de construcción y reproducción del conocimiento en las universidades desde la perspectiva de la colonialidad del saber. El último paso consiste en revisar algunos ejemplos de conceptos del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, que están presentes en el “buen vivir” y sus posibles cuestionamientos del conocimiento tradicional universitario, especialmente en las ciencias sociales.

Palabras claves: “Buen Vivir”, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, educación superior, epistemología, modernidad/colonialidad, colonialidad del saber

ABSTRACT

The main aim of this text is to look through the implications, possibilities and limitations which has the “buen vivir” in the actual universities. For that it is important to present first some central issues of the modern worldview and the *sumak kawsay* o *suma qamaña* (from which the “buen vivir” is inspired), to evidence their fundamentally different epistemological foundations. Then to show the importance and place of construction and reproduction of knowledge in the universities from the point of view of the coloniality of knowledge. Finally the text will examine some examples of concepts of the *sumak kawsay* and *suma qamaña*, and its possible questionings of traditional the knowledge in the universities, especially in the social science.

Keywords: “Buen Vivir”, *Sumak Kawsay*, higher education, epistemology, modernity/coloniality, coloniality of knowledge.

Recibido / Received: 13/11/2013 | **Aceptado / Accepted:** 18/12/2013

Introducción

La propuesta del “buen vivir”¹ nace como una alternativa al desarrollo, formulado por académicos mestizos y movimientos sociales (especialmente en Ecuador y Bolivia), inspirados en la cosmovisión aymara, con el *sumak kawsay*, y quechua, con el *suma qamaña*². Esto significa, que si bien pretende tomar ideas, conceptos y valores fundamentales de estas cosmovisiones para construir alternativas al desarrollo, no logra aún desprenderse del peso y las cadenas de la epistemología y cosmovisión moderna. Su éxito sin embargo se refleja en la incorporación del “buen vivir” en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Al ser la Constitución, como contrato social central, un eje fundamental del funcionamiento del Estado-Nación, y éste un resultado y el corazón vital de la modernidad eurocéntrica, obligatoriamente la inclusión de un concepto como el “buen vivir” debe causar reflexiones y cambios significativos. De ahí también la urgencia de unas revisiones de la propia filosofía y contexto del *sumak kawsay* así como de sus exigencias e implicaciones. Resulta indispensable una revisión más detallada de ese encuentro (¿o cooptación?) entre las aspiraciones del “buen vivir” (que aún no logra desprenderse del mundo moderno) y los supuestos de las cosmovisiones andinas, como lo son el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*.

Si el “buen vivir” se plantea como un referente válido e interesante para repensar el proyecto social moderno, que ha llegado a sus límites, que se evidencian por doquier (problemas ambientales, crisis social y financiera/económica, etc.), las universidades juegan un papel importante al ser el lugar predilecto de construcción y reproducción de conocimiento que justifica y legitima las políticas socioeconómicas actuales que han generado en gran parte los problemas existentes, y por ende puede ser un espacio predilecto para pensar y revisar las potencialidades del “buen vivir”, aunque no se puede perder de vista el potencial problema de que el *sumak kawsay* y *suma qamaña* sean cooptados y subsumidos en el conocimiento moderno, con lo cual perdería cualquier posibilidad de alternativa. De ahí la necesidad de visibilizar las respectivas posibilidades y limitaciones. Por lo tanto, el objetivo central del presente texto es revisar qué implicaciones y dificultades tiene el *sumak kawsay* y *suma qamaña*, como fuentes inspiradoras del “buen vivir”, si se quiere pensar y asumir el “buen vivir” en las universidades actuales. Para tal fin se plantearán primero algunos ejes centrales, tanto de la cosmovisión moderna, como del *sumak*

1 Se usan las comillas ya que la traducción al español no logra captar la riqueza y profundidad del concepto original, como se verá más adelante.

2 Es de señalar a manera aclaratoria, que se trata de dos cosmovisiones de dos culturas diferentes. Sin embargo, son más cercanos entre ellos que con la cosmovisión occidental. Según Descola ellos tienen una visión animista y Occidente moderna una visión naturalista (Descola, 2002). Por lo tanto, en el presente texto, considerando además que son relativamente pocas las fuentes escritas que existen al respecto, que presenta y explican estas cosmovisiones, tomaré referencias de ambas, para visibilizar esta visión animista.

kawsay o *suma qamaña*, para evidenciar sus perspectivas y sus bases epistemológicas fundamentalmente diferentes. Luego se planteará la importancia y el lugar de construcción y reproducción del conocimiento en las universidades desde la perspectiva de la colonialidad del saber. El último paso es revisar algunos ejemplos de conceptos del *sumak kawsay* y *suma qamaña* y sus potencialidades para cuestionar el conocimiento tradicional universitario.

1. Ejes centrales de las propuestas del *sumak kawsay* y *suma qamaña*

El “buen vivir”, como se ha traducido al español, tiene su origen en las cosmovisiones indígenas latinoamericanas de *Abya Yala*. La gran mayoría, con matices diferentes, comparten la idea del “buen vivir”, que hace parte integral de sus cosmovisiones, que tiene una perspectiva en común: “el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno” (Huanacuni Mamani, 2010: 13).

Antes de entrar en algunos de los ejes centrales de la propuesta del *sumak kawsay* y *suma qamaña* no sobra recordar dos aspectos previos. Primero, el llamado de atención que realiza Toledo³ al afirmar que lo que hizo posible la supervivencia de las culturas milenarias fue la comprensión de interdependencia del ser humano con el entorno natural y por ende la capacidad de coexistencia con él. En segundo lugar, es necesario recordar la importancia de la cosmovisión, claramente una construcción humana, que determina la posición que asume el ser humano en relación con su entorno (si es dominado por la naturaleza, si se encuentra en una relación horizontal con la naturaleza o si la domina). Es decir, la cosmovisión posibilita unas ciertas formas de construcción y adquisición de conocimiento (p.ej. a través de la meditación en el mundo budista, el yagé en el mundo indígena amazónico o el método científico en el mundo moderno), el cual termina justificando y legitimando las relaciones y las formas de apropiación que se establecen con el entorno, como bien lo demuestra Descola (2002).

Ahora, para entender la perspectiva de la que habla Huanacuni Mamani (2010), y las diferentes acepciones del “buen vivir”, es necesario reconocer primero explícitamente que para nosotros los occidentales, que crecimos y vivimos dentro de la cosmovisión moderna, judeo-cristiana, estas propuestas son difíciles de asimilar y comprender en todas sus dimensiones e implicaciones. Esto porque la concepción de mundo y episteme en la que se vive, convive y actúa están basadas en principios muy diferentes, hasta diametralmente opuestos de los del “buen vivir”, como la perspectiva individualista que ha forjado la modernidad.

³ Conferencia dictada en el Seminario Internacional Alternativas al desarrollo: en, desde y para América Latina, septiembre 2011 en la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín, Colombia.

El mundo moderno está construido sobre la idea del sujeto y del individuo, que pretende conocer el mundo de manera objetiva y universalmente a través de la razón, que a su vez le permite el acceso a un conocimiento supuestamente verdadero, adquirido a través del método científico. Esta concepción de individuo y conocimiento implican a la vez la escisión entre ser humano y naturaleza, entre cuerpo y mente, lo cual se termina traduciendo también en la fragmentación del propio conocimiento. Un conocimiento que a través de la razón y el método científico ha cosificado/objetivado al mundo. Todo el mundo moderno está construido a partir de este individuo, que se evidencia especialmente en las teorías económicas. A la vez se traduce también en unas racionalidades específicas como p.ej. la instrumental y economicista, que son privilegiadas en el momento de tomar decisiones, así como en unos valores particulares como la competencia, la avaricia, el egoísmo, que son premiadas en las estructuras sociales (ver Leff, 1998 y 2004).

Mucho se ha escrito y criticado ya al respecto, desde las épocas de la Escuela de Frankfurt (y antes), pasando por la modernidad/colonialidad, hasta las críticas del movimiento ambiental. Sin embargo, lo importante es que hasta la fecha, el mundo moderno occidental, a pesar de las críticas y evidencias de la insostenibilidad de su cosmovisión, sigue funcionando prioritariamente sobre los conocimientos que han convertido hasta a la propia vida en una cosa (medible, cuantificable, planificable, explotable), y que se refleja en las racionalidades y los valores aún vigentes de la modernidad (eurocéntrica además). Si no, no se podría explicar p.ej. el regreso a la economía extractiva y con ello la carrera mundial en torno al acceso a minerales, acompañada por lo general con fuerza militar y violencia.

Sin embargo, no hay casi indignación frente a este tipo de comportamiento extractivista porque se ha naturalizado, se asume ya como normal que el mundo “necesariamente” tiene que funcionar de esa manera economicista, que no existen otras formas de vivir y convivir⁴. Se ha naturalizado la competencia, el individualismo, así como el modelo económico hegemónico, el neoliberalismo el cual además ha mercantilizado hasta la propia vida. No hay ya asombro frente a conceptos como “recursos humanos”, “capital humano” o la evaluación por “competencias humanas”. Simplemente se ha aceptado y naturalizado que el ser humano ya es una cosa, un objeto que tiene que estar a disposición y en función de un sistema económico.

Es aquí donde se evidencia la profundidad de la inmersión en una episteme específica, en unas formas de construir conocimiento, de conocer y por ende de apropiación del entorno y de convivencia. No en vano se ha hablado en el mundo

⁴ Es importante puntualizar aquí, que por un lado efectivamente existen muchas resistencias frente a este extractivismo, conflictos ambientales, que se generan por doquier (ver las páginas web como p.ej.: no a la mina o los diversos observatorios de conflictos ambientales en América Latina). Pero, por el otro lado, esta la gran mayoría de la población, que aún no se siente afectada directamente, y por lo tanto no se solidariza con los indignados, especialmente en las grandes ciudades. Fenómeno que se observa en muchas partes.

académico y filosófico de la desacralización del mundo por la modernidad, del desencantamiento del mundo. Radica aquí también la dificultad para comprender por parte del mundo moderno la propuesta del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. A la vez el mundo moderno intuye un gran potencial de ambos para proponer alternativas al desarrollo (en los más diversos movimientos sociales, en ámbitos académicos), que se requieren vitalmente para otros proyectos sociales.

Ahora, después de mostrar ciertos ejes de la cosmovisión moderna se presentan algunos ejes del *sumak kawsay*. Como punto de partida se puede citar nuevamente que lo central del “buen vivir” es “el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno” (Huanacuni Mamani, 2010: 13). Según Huanacuni Mamani (2010), en quechua *sumak* significa plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior y *kawsay* significa vida, ser estando, estar siendo, es decir que más que “buen vivir”, se podría traducir como “vida en plenitud”. En aymara, según Mamani Ramírez (2011: 5), *qamiri* significa “riqueza de vida” que implica tanto “riqueza material” como “riqueza espiritual”, o el que “sabe vivir la vida” y *qamaña* significa “lugar de existir”, “el principio de la “justicia redistributiva de “tener” y “vivir” entre la totalidad de los seres viviente de la vida y de la muerte”. Resulta interesante comparar que para el mundo judeo-cristiano, la muerte significa una vida eterna en el cielo con Dios, bella para los que no pecaron en vida (los que pecaron van al infierno). Mientras que la muerte en aymara se asocia sin distinción con lo bonito, lo bello, por lo tanto se habla no solamente del “buen vivir” sino también del “buen morir”. Es decir, en el pensamiento aymara a la muerte no hay que tenerle miedo, la muerte es simplemente un momento más de la vida, “porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos”, donde “los muertos se convierten en abuelos-abuelas”, que cohabitan con los vivos. Por lo tanto no se trata de dos momentos diferentes de vida-muerte sino de una misma totalidad. Es de añadir además que la “riqueza espiritual” se refiere a

...aquella forma de vivir y pensar en la integralidad de la intersubjetividad entre los hombres-mujeres y a la vez de su relación equilibrada con la naturaleza... también puede ser expresado como “dignidad” y “bien estar de sí mismo” y del “resto de la sociedad o la humanidad. (Mamani Ramírez, 2011: 5)

La dificultad en el entendimiento de estos conceptos aumenta además al saber, como señala Mamani Ramírez, que las palabras tanto en el quechua como en el aymara son polisémicas, ya que dependen del contexto en que son pronunciadas, la expresión corporal que las acompaña, así como de “la articulación con otras palabras similares y sus contrastes”.

El *suma qamaña* está además acompañado por *qapha*, una persona que dentro de su ser “está lleno de gran corazón”, en contraste al *mich’a* quien “no sabe” o “no quiere” compartir lo que tiene (Mamani Ramírez, 2011: 2). Por otra parte, para

lograr el *suma qamaña*, entre los aymara existe la organización del ayllu, que tiene 4 dimensiones:

- a) Ordenamiento territorial
- b) Ordenamiento de la producción-economía
- c) Ordenamiento cultural-ritual
- d) Ordenamiento socio-político

Dentro y con estas cuatro dimensiones se logra el *suma qamaña* para la *jatha* o el ayllu que es ser el *qamiri* y ser *qapha*. Según este autor [Yampara] con la sumatoria de los cuatro elementos se encuentra *suma qamaña*. Si uno de ellos falla hay desequilibrio y por tanto se puede entrar al espacio-tiempo de “*llaki pacha*” o el tiempo del sufrimiento o dolor y muerte (Mamani Ramírez, 2011:7).

Esta primera aproximación a la traducción del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, sin pretensión de ser completa, evidencia por un lado, la complejidad de la cosmovisión que los indígenas desean compartir. Esto se refiere especialmente a aquellos que se han puesto en la tarea de hacer accesible a Occidente, a través de la escritura, sus pensamientos y concepciones de mundo. Y por el otro lado, la dificultad para el mundo occidental para comprenderla, al cuestionar su propia concepción de mundo, como por ejemplo el de la muerte o al cuestionar la idea de definición exacta de un concepto.

El hecho de utilizar el concepto de *sumak kawsay* o *suma qamaña* en vez de “buen vivir”, implica que el lector está obligado a entender y leer en clave quechua y aymara, es decir debe dar un primer paso hacia la descolonización del conocimiento moderno. También exige comprender las otras racionalidades y perspectivas así como sus implicaciones y consecuencias lógicas propias, quechuas, aymaradas.

En Occidente cuesta mucho comprender los conceptos de la complementariedad, el equilibrio, la interdependencia y la reciprocidad con el entorno natural. Porque se trata de conceptos que requieren de una experiencia directa con el propio entorno, que en espacios como las megaciudades se ha perdido. Una experiencia directa para poder entender qué se requiere para producir la comida, vestimenta, etc. que se consume, el tiempo, la dedicación, la intensidad energética que requieren. Por lo tanto se ignora la interdependencia vital que tiene el ser humano con su entorno natural, se ignoran los impactos ambientales que se generan al consumir, etc.

Sin embargo, la claridad de interdependencia entre las comunidades indígenas se expresa claramente a través de los siguientes testimonios:

- Los mapuches de Chile dicen: “convivimos en una mutua reciprocidad, en una articulación generadora de fuerzas capaces de permitir la vida en

naturaleza, vida no tan solo terrenal sino además conectada con espíritus sobrenaturales que pueden o no ayudar al hombre, según sea el caso, en el desempeño de sus labores diarias” (Huanacuni Mamani, 2010: 23).

- Los kolla de Argentina dicen: “que las culturas autóctonas crecieron con la naturaleza y no contra ella. La sociedad global puede aprovechar estos conocimientos para reencauzar la desastrosa relación con el ambiente, para recuperar la armonía con el hermano árbol. “El hombre es tierra que anda”, dice un proverbio kolla” (Huanacuni Mamani, 2010: 27).
- El curaca del Amazonas colombiano dice: “volver a la maloca es retornar hacia nosotros mismos, es valorar aun más el saber ancestral, la relación armoniosa con el medio. Es sentir el placer en la danza que enlaza el cuerpo y el espíritu, es proteger nuestras sabidurías, tecnologías y sitios sagrados. Es sentir que la maloca esta dentro de cada hijo del sol, del viento, de las aguas, de las rocas, de los árboles, de las estrellas y del universo. Es no ser un ser individual sino colectivo, viviendo en el tiempo circular del gran retorno, donde el futuro está siempre atrás, es el porvenir, el presente y el pasado delante de uno, con las enseñanzas y las lecciones individuales y colectivas del proceso de vida inmemorial” (Huanacuni Mamani, 2010: 27).
- En síntesis se puede decir según Huanacuni Mamani (2010: 30): “Vivir bien, es la vida en lenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto”.

Queda claro entonces que estas cosmovisiones no se centran en el individuo, sino en la comunidad. No conciben la fragmentación entre el ser humano y la naturaleza. Coinciden más bien en la necesidad de reconocer la importancia de la reciprocidad y el respeto con la vida y el entorno natural⁵. Por lo tanto, si la universidad es el lugar en el cual se construye y reproduce el conocimiento que justifica y legitima el conocimiento de la cosmovisión moderna que se basa en el individuo y en la fragmentación del conocimiento, resulta necesario en un contexto de búsqueda de alternativas como el “buen vivir”, y en un contexto de querer comprender una cosmovisión como el *sumak kawsay* y *suma qamaña*, explicitar y revisar el papel que cumplen las universidades como semejantes lugares.

⁵ Aquí se trata de comprender, a partir de los textos escritos y accesibles sobre las cosmovisiones aymara y quechua, sus propuestas, así como sus implicaciones epistemológicas sobre el “buen vivir”, y el que hacer en las universidades. Esto sin desconocer que se trata de reflexiones teóricas que no necesariamente representan a la totalidad de las comunidades indígenas, ni pretender una idealización indígena.

2. Importancia y lugar de la construcción y reproducción del conocimiento

El conocimiento siempre ha sido, y seguirá siendo, un factor y una fuente de poder. No hay duda en la necesidad del conocimiento para ejercer poder, así como del poder que existe en el saber. Estrechamente ligado a este hecho está la importancia del lugar de construcción y reproducción del conocimiento, que en el mundo moderno se encuentra especialmente concentrado en las universidades. Su influencia en la configuración política, económica, cultural, etc. de las sociedades modernas es significativa⁶. Esta influencia además es necesario contextualizar en un mundo globalizado, que plantea discusiones y reflexiones en torno al capitalismo cognitivo, la geopolítica del conocimiento, la gestión del conocimiento, etc.

Una perspectiva interesante de análisis se puede realizar desde la modernidad/colonialidad, que plantea como punto de partida que la modernidad es imposible entenderla sin la colonialidad y que debe ser comprendida de manera mucho más amplia. En cuanto a la modernidad, en su planteamiento tradicional eurocéntrica, tiene tres pilares: una visión universal de la historia, la cual está asociada a la idea del progreso (y posteriormente al desarrollo), una sociedad liberal-capitalista y una ciencia que se encuentra sobre todos los otros saberes. Desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad, por otro lado, se proponen especialmente tres ejes de análisis, la colonialidad del poder que plantea la existencia de una interrelación entre las formas modernas de explotación y dominación, patrones de poder que se basan en jerarquías raciales (trabajado principalmente por Quijano, 2000), la colonialidad del ser plantea la inferiorización y deshumanización del ser que se da por la experiencia de la colonialización (trabajado principalmente por Maldonado-Torres, 2004) y la colonialidad del saber que plantea el problema en torno a la epistemología así como la producción de conocimiento en general como mecanismos de reproducción de regímenes de pensamiento colonial, donde se plantea una perspectiva eurocéntrica, descartando otras racionalidades epistémicas e intelectualidades como la indígena, afro, etc. (tema trabajado principalmente por Lander, 2000 y Castro-Gómez, 2010).

Es desde estas colonialidades que se sigue organizando el tiempo y el espacio hegemónico, desde la experiencia europea, lo cual se refleja en la producción predominante del conocimiento fundante de la modernidad proveniente de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y luego Estados Unidos, y ahora, en las universidades a través de sus parámetros de construir y reproducir conocimiento que continúan dentro de los mismos parámetros de validación, establecidos prioritariamente en los países mencionados. Por lo tanto, en cuanto al análisis que

⁶ Un ejemplo de esto puede ser la configuración, construcción, profesionalización e institucionalización de la idea y el conocimiento en torno al desarrollo, primero desde la economía y luego desde las más diversas disciplinas, desde la agronomía hasta la sociología (ver Escobar 1996).

aquí interesa, funciona especialmente la colonialidad del saber, que aún se encuentra fuertemente anclada en las universidades. Universidades que aún piensan desde ese cientificismo moderno, a pesar de haber recibido múltiples críticas en las últimas décadas desde los más diversos lugares, de autores como Foucault, Kuhn o Bourdieu.

En las universidades persisten, por un lado, las ideas de universalidad y validez, que se explicitan a través de los parámetros para la evaluación y la validación de las publicaciones, las convocatorias disciplinarias, la fragmentación del conocimiento por facultades/departamentos, las prioridades de inversión científica, etc. Por otra parte, las universidades responden y a la vez apoyan-refuerzan-retroalimentan un contexto social, económico, político específico que se llama sistema liberal-capitalista con relaciones de poder específicos. En estos espacios se aplican políticas científicas en los que los otros conocimientos, otros saberes, son marginados, expulsados, excluidos o eliminados. Mato llama la atención en América Latina sobre

...ciertos discursos “modernizadores” de “la ciencia” y de las universidades que desde los gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las prácticas intelectuales en términos de productividades, medidas éstas por indicadores tales como: cantidad de publicaciones en revistas académicas arbitradas; cantidad de citas de sus obras hechas por colegas; cantidad de tesis doctorales dirigidas; cantidad de patentes; etc. (2008: 106)

Sin embargo son éstas las lógicas y racionalidades, con prácticas e implicaciones concretas sobre la vida cotidiana, la convivencia y la apropiación del entorno las que siguen primando. Racionalidades que históricamente en el mundo occidental-moderno han separado y profundizado la escisión entre ser humano y naturaleza. A esto se le suma uno de los tres pilares de la modernidad, ya mencionados, la sociedad liberal-capitalista que ha naturalizado al *homo economicus*, marcado profundamente por la visión de costo/beneficio y condición básica de la racionalidad del hombre moderno. “Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo” (Dávalos, 2002: 90).

Son estos los factores que se deben tener en cuenta al momento de plantear alternativas, para reconocer los problemas y las dificultades que surgen al encontrarse en un diálogo de saberes, dos saberes y conocimientos tan diferentes, como lo son las cosmovisiones indígenas y occidental. Como bien lo plantea Mato:

...el problema de quienes impulsan las concepciones academicistas es que parecen no comprender que tanto las propias preguntas de investigación, como los modos de producción de datos, dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a visiones del mundo y posiciones éticas y políticas que obedecen –entre otros factores- al tipo de relaciones que sostienen o aspiran sostener con actores sociales extraacadémicos. Las

posiciones éticas y políticas son constitutivas del basamento epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de las preguntas y de los métodos. (Mato, 2008: 107)

Es en este contexto de intereses y poder, de dificultades y potencialidades en la que se debe hacer la lectura de la entrada del “buen vivir” en las universidades. Un contexto que evidencia la importancia del lugar y la construcción de conocimiento, así como la necesidad de revisar qué implicaciones y consecuencias tiene efectivamente el “buen vivir” y sus aspiraciones del *sumak kawsay* y *suma qamaña*, en las universidades.

3. Implicaciones del “Buen Vivir” en la universidad

Las implicaciones del “buen vivir” no son menores en las universidades si se acoge con compromiso y responsabilidad el reto del diálogo de saberes y las propuestas epistemológicas que traen y que conllevarán a cambios sustanciales, aún imprevisibles. En este momento se trata de una apuesta para explorar nuevos caminos después de que las múltiples crisis socioambientales aún no han encontrado soluciones satisfactorias desde las lecturas y propuestas modernas tradicionales, como el desarrollo.

Antes de analizar las posibles implicaciones es necesario diferenciar entre, la creación explícita desde el propio *sumak kawsay* y *suma qamaña* de una institución de educación superior, lo cual no será objeto de estudio aquí, y la introducción del “buen vivir” de ambos en una institución ya establecida con trayectoria moderna propia. Se trata claramente de dos escenarios diferentes con retos, posibilidades y dificultades distintos. Es el segundo caso el que se desea revisar en el presente trabajo.

Aquí se hace necesaria otra diferenciación importante en las formas de abordar el *sumak kawsay* y *suma qamaña* como parte del “buen vivir”. Una forma sería el estudio desde la antropología, la sociología u otras disciplinas del propio *sumak kawsay* y *suma qamaña* como fenómenos *sui generis* de expresión y organización social, donde se sigue analizándolos desde un marco teórico y epistemológico moderno. En este caso se seguiría dentro de la lógica de la colonialidad del saber. Y otra forma muy diferente es plantear las bases filosóficas y concepciones de vida del *sumak kawsay* y *suma qamaña* de manera horizontal para, por un lado, dialogar con las diferentes disciplinas y, por el otro lado, de plantearlas como una base posible para construir un nuevo conocimiento. En este último caso se estaría abriendo el camino hacia una decolonización del conocimiento y hacia propuestas nuevas. En lo que sigue, se realiza el esfuerzo de explorar este último camino.

Las propuestas filosóficas y sociales del *sumak kawsay* y *suma qamaña* son ricas,

como se pudo observar en la primera parte. En lo siguiente se tomarán algunos incentivos intelectuales para comenzar a reflexionar sobre ciertos aspectos, sin pretensión alguna de realizar un análisis exhaustivo y completo. ¿Qué implicará p.ej. asumir en su totalidad el *qamiri* y ser *qapha*? *Qamiri* como “riqueza de vida”, “saber vivir la vida” y *qapha* “estar lleno de gran corazón” que parte además de una riqueza espiritual y de una vida en plenitud. ¿Será que esto puede ir de la mano con unas exigencias de competitividad e individualismo?, ¿cómo hablar de una riqueza espiritual en un contexto moderno, donde el gran logro fue distanciarse de la religión y lograr un conocimiento basado en la razón?

Otra arista sugerente plantea Mamani Ramírez quien nos habla de la dureza de “estar siendo”, como el bien vivir con todos, y la dulzura de “ser siendo”, esa aparente inmovilidad, “el estar en vida o en la muerte, se convierte en un estando porque es movimiento y complejidad... estando está construyendo permanentemente su historia y su vida” (Mamani Ramírez, 2011: 9). Ligado a esto señala que en aymara se diferencia entre “pensar con el corazón” y “ver con el corazón”. Nos habla de otras dimensiones de vida, de pensamiento, de concepción de mundo que serán necesarios de comprender en su amplitud y profundidad. Definitivamente nos retan.

Hasta aquí apenas unas preguntas y sugerencias de reflexión teórica que abren la discusión en torno a las concepciones de mundo muy diferentes que existen y que van acompañados de valores y normas específicas, que tendrán que ser revisados. Diferencias que además tendrán necesariamente consecuencias en las formas de plantear y abordar preguntas de investigación, como ya lo señaló Mato (2008: 109):

Estas concepciones del mundo que, con variantes, constituyen el sustento epistemológico de casi todos los pueblos indígenas americanos, resultan absolutamente diferentes de la “occidental”, que opone humanidad a naturaleza. El problema no es sólo de visiones, sino también de las consecuencias lógicas y prácticas.

Esto se puede ejemplificar a través de las discusiones y teorizaciones en torno al desarrollo y la economía. Torrez (2001) realizó un ejercicio con los aymaras andinos y señala que ellos entran en *perplejidad conceptual* cuando intentan entender y ubicar p.ej. el concepto de desarrollo, lo cual se refleja en el siguiente *cuadro 1* que resume los conceptos fundamentales que los aymaras consideran equivalentes al desarrollo.

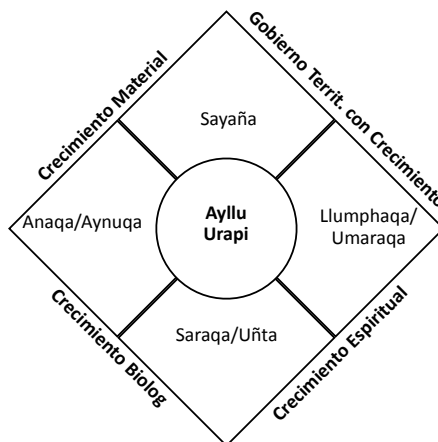
Cuadro 1

Qama / Sitial Ser Lugar del ser	Qama-sa / Energía del ser Nuestro lugar de ser	Qama-wi / Lugar de vivencia Lugar de subsistir y convivencia	Qama-ña / Lugar de existir Hacia afuera Espacio armónico de bienestar de la comunidad en el ayllu
Jaka / Vida Ser integrado en la Trama de la vida	Jaka-sa / Nuestra vida Nuestro poder de vida	Jaka-wi / Lugar de vida Lugar de convivir del ser Lugar agradable	Jaka-ña / Lugar de vivir Hacia adentro lugar donde se desarrolla un ser
Jiwa / Muerte Transición a lo bello (agradable)	Jiwa-sa / Nuestra Agradabilidad Muerte y nacimiento como transición	Jiwa-wi / Lugar de muerte	Jiwa-ña / Lugar de morir Lugar agradable

Tomado de Torrez (2008: 57)

Resulta que en la propuesta del *sumak kawsay* y del *suma qamaña* de organización social y producción económica, no existe p.ej. una matriz epistémica en torno a la producción que tenga como una categoría ontológica importante al trabajo como lo tiene el mundo moderno. Por lo tanto llama claramente la atención que aquí no se encuentran los conceptos clásicos del desarrollo moderno como lo son trabajo, crecimiento, consumo, acumulación, etc. Más bien está presente una filosofía de vida para comprender más allá de lo material el concepto de desarrollo. Estas bases filosóficas están además acompañadas por estructuras de organización social y productivas milenarias como lo es el *ayllu*. Yampara (2008) lo presenta de la siguiente manera:

Estructura Territorial Interna del ayllu



Tomado de: Yampara, (2008: 142)

a) **Sayaña**, espacio territorial de asentamiento principal, de uso y disfrute familiar privado, donde está ubicada la casa, el patio, los corrales de ganado (parcialidad principal de uso de las familias)

b) **Saraqa / unta**, es el espacio territorial complementario a la Sayaña, de circulación, uso y disfrute, a nivel de las familias que hacen una comunidad, de usufructo comunitario y circulación pública.

En ambos espacios, según el pronóstico climático y el calendario agropecuario, los espacios de las sayaña-saraqa se usan y disfrutan como:

Aynuqa, espacio territorial principalmente asignado con destino a los cultivos agrícolas, de usufructo familiar y comunitario, puesto que las familias de los *ayllus* determinan, según el pronóstico de los *Pachaqamana*, cultivar un determinado espacio por una gestión agrícola. Entonces el espacio es comunitario y los cultivos, en ese espacio y por ese año agrícola, son familiares.

Anaqa, es otro espacio territorial complementario a la *aynuqa*, principalmente asignado con destino al pastoreo de los ganados. También es de usufructo familiar y comunitario. El espacio de pastoreo es comunitario y los ganados son de las familias que pertenecen a ese espacio.

Llumphaba / *Umaraba* / *Jayma* / *Ch'uqhu* (*Juntu jaqi*), generalmente son trabajos matinales comunitarios en espacios también comunitarios, para cultivos, trabajos de infraestructura comunitaria: riego, defensivos, caminos, construcción de escuelas, iglesias etc. Salvo *llumphaba* que se hace en un espacio territorial virgen fertilizado; el uso y disfrute, en este caso es de beneficio comunitario (Yampara, 2008: 142-143).

Frente a esta conceptualización y complejidad socioeconómica de organización, que refleja una racionalidad específica y muy distante de la racionalidad instrumental y economicista hegemónica de Occidente: ¿cómo entrarían a dialogar con los conceptos modernos, capitalistas como p.ej. trabajo, propiedad, territorio, ganancias, mercado con las concepciones del *sumak kawsay*? También ha señalado Acosta en Ecuador, que existen muchas y “diversas instituciones de producción e intercambio indígenas: *minga*, *maquipurarina*, *maquimañachina*, *ranti-ranti*, *uniguilla*, *uyanza*, *chucchina*, etc. cuya connotación y vigencia podrían ser analizadas y hasta recuperadas” (2010: 13). En el mismo texto Acosta también plantea la pregunta central: ¿se busca una sociedad con mercado o una sociedad de mercado? En este caso qué pasará al dialogar con los conceptos tradicionales de las ciencias sociales como Estado, Nación, clase, representación y hecho social, partido político, estatus, cooperativas, etc.⁷

⁷ Estas preguntas merecen una mayor profundización, y son un incentivo para posibles espacios futuros de diálogo. Para profundizar en las reflexiones en torno al Estado. (ver Ponce, 2012; Walsh, 2008 o Corez s./f.

Otro ejemplo para visibilizar los retos que tienen las diferentes disciplinas en la universidad frente al “buen vivir”, es el derecho, que se tiene que plantear p.ej. la pregunta: qué implica tener una constitución como la ecuatoriana que exige

...recuperar lo público, lo universal, lo gratuito, la diversidad, como elementos de una sociedad que busca sistemáticamente la libertad, la igualdad y la equidad, así como la solidaridad en tanto elementos rectores del buen vivir... que al ser un proyecto de vida en común, nos dice lo que debe ser... alternativa imaginaria, políticamente conquistada, a ser ejecutada por la acción de la sociedad. (Acosta, 2010:25)

En primera instancia cuestiona profundamente el derecho moderno hegemónico y en segunda instancia no se podrá pensar el problema del derecho unidisciplinariamente, requiere necesariamente de perspectivas políticas, filosóficas, sociológicas, económicas, etc.

Se plantea aquí claramente el reto del diálogo de saberes, que exige un intercambio horizontal, para posibilitar nuevas bases epistemológicas para comprender nuestra realidad. Y definitivamente se requiere de una descolonización del pensamiento que requiere una revisión sistemática de los conceptos de análisis así como de una refundamentación epistemológica, donde las ciencias modernas tendrán un reto doble: por un lado superar sus propias fronteras disciplinarias y, por el otro, abrirse, a otras cosmovisiones y epistemologías. Sin embargo, no se puede obviar ni olvidar el mayor reto: la superación de la colonialidad del saber que implicar plantearse preguntas como las siguientes:

¿Cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos también tengan razón?... ¿Cómo generar condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? ¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes? (Dávalos, 2002: 96-97)

Preguntas que se deberán resolver en las universidades si desean entender y aproximarse al *sumak kawsay* y el *suma qamaña* a través del “buen vivir”.

Finalmente resulta importante aclarar y señalar que, como bien dice Gudynas:

...cualquiera de estas manifestaciones del Buen Vivir son específicas a una cultura, una lengua, una historia, y un contexto social, político y ecológico particular. **No se puede** tomar, por ejemplo, la idea de *sumak kawsay* de los kichwas de Ecuador para transplantarlo como una receta del Buen Vivir que se puede aplicar en toda América Latina. De la misma manera, **tampoco** se

pueden reconvertir o reformatear a la Modernidad en un postmodernismo del Buen Vivir. Tal como alerta Medina (2011), aquí **no hay lugar para simplificaciones** tales como pensar al ayllu como una granja colectiva, o al indígena como un proletario (Gudynas, 2011:8, negrillas mías).

Es decir, se puede aprender de ellas, “asumir otros “*saberes*” y otras prácticas”, pero no se trata de idealizarlas y/o imitarlas, como también lo enfatiza Acosta (2010: 14).

A manera de reflexiones finales

El “buen vivir” dice inspirarse en el *sumak kawsay* y *suma qamaña* y aspira a ser una alternativa al desarrollo. Esto significa que la discusión en torno al “buen vivir” entra también a las universidades. Pero éstas, al ser un el resultado y a la vez un constructo activo de la modernidad y sus estructuras de poder, tendrá que aprender a escuchar, aprender a ser humilde para revisar sus propias falencias evidentes así como reconocer y aceptar esas otras epistemologías, para construir proyectos sociales más allá de las actuales márgenes. Esto, sin desconocer que no es fácil salir de una posición dominante, hegemónica, colonizadora, y las relaciones de poder que estan en juego.

El *sumak kawsay* y *suma qamaña* son propuestas muy sugerentes, llenas de vida, que, como bien decía Toledo, tiene el secreto de supervivencia milenaria al tener incorporados elementos tan vitales como: reciprocidad, respeto, comunidad, interdependencia, riqueza espiritual, etc. Aspectos que se han perdido por el camino moderno.

Nuevamente, no se trata de integrar, incluir lo indígena en lo occidental y menos se trata de un “ajuste” o una “reforma” que se requiere para resolver los problemas socioambientales. Más bien se trata de ver, reconocer y aprender primero que efectivamente es posible producir y vivir de otras maneras. Esto resulta vital en un mundo moderno que todo lo ha naturalizado (al individuo, al mercado, al crecimiento económico, etc.) y por ende ha anulado la posibilidad de otros mundos. Y producir nuevos conocimientos resulta aún más difícil en espacios como la universidad que tiene muy reglamentadas y parametrizadas las condiciones para aceptar conocimiento “nuevo”. Donde además claramente se juegan también relaciones de poder y dominación.

Por esto tampoco es posible regresar a estados anteriores (si se hablara en clave de desarrollo, cuestión además absolutamente imposible desde la perspectiva de la entropía), ni de imitar o incluir otras cosmovisiones, sino de reconocer y evidenciar las raíces del problema (como p.ej. los efectos socioambientales nocivos del desarrollo), que se encuentran en la propia episteme de la modernidad, para luego sí replantear y reconstruir el propio mundo. Existen en el propio mundo moderno un sinfín

de críticas y propuestas desde los más diversos lugares y ámbitos. Será necesario rescatarlas de la marginalidad en la que se encuentran muchas y ponerlas en diálogo con el *sumak kawsay* y *suma qamaña* para reconstruir y replantear la propia episteme para un “buen vivir”. Aquí es donde las universidades, como lugares de construcción y reproducción de conocimiento podrían tener una responsabilidad considerable de retomar su compromiso con la sociedad. Se trata de posibilitar y construir nuevas ideas, racionalidades, discursos y prácticas a través de un diálogo de saberes, en su sentido más pleno y amplio, sin jerarquías de conocimientos, sin prejuicios y sin discriminaciones para facilitar la supervivencia de la propia vida.

Bibliografía

- Acosta, A.** (2010). “El buen vivir, una utopía por (re)construir”. En Sempre, J. *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*. Madrid: CIP-Ecosocial/FUHEM.
- Castro-Gómez, S.** (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Cortez, D.** (s.f.) *La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador, Genealogía del diseño y gestión política de la vida*. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2788/1/RAA-28%20Cortez%2c%20La%20construcci%C3%B3n%20social%20del%20Buen.pdf>
- Dávalos, P.** (2002). “Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica”. En Mato, D. (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO/CEAP/FACES.
- Descola, P.** (2012), *Más allá de la naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires
- Escobar, A.** (1996). *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Gudynas, E.** (2011). “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* , 1-20.
- Huanacuni Mamani, F.** (2010). *Buen vivir / vivir bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Disponible en: <http://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>
- Lander, E.** (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, E.** (1998), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI/PNUMA/CIICH.
- Leff, E.** (2004) *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. México, D.F.: Siglo XXI

- Maldonado-Torres, N.** (2004). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Mamani Ramírez, P.** (2011). *Qamir Qamaña, dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”*. Disponible en: <http://www.gritodelosexcluidos.org/media/uploads/vivirbien.pdf>
- Mato, D.** (2008). “No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible”. *Alteridades*, 101-116.
- Ponce, S.** (2012), “Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador Nuevas ciudadanías, ¿más democracia?”, En: *Revista Nueva Sociedad*, No. 240, julio-agosto de 2012, http://www.nuso.org/upload/articulos/3885_1.pdf, (consultado 23.08.2013)
- Quijano, A.** (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Recuperado el 2011 de 09 de 25, de <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- Torrez, M.** (2008). "El concepto de Qamaña". En *Gestión pública intercultural, Suma Qamaña, La comprensión indígena de la Vida Buena* (págs. 55-70). La Paz: Comunicación PADEP/GTZ
- Walsh, C.** (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. En: *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, N°. 9. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200009&lng=en&nrm=iso (consultado 23.08.2013)
- Yampara, S.** (2008). “¿Empresa Ayllu o Ayllu Qamaña?”. En: *Gestión pública intercultural, Suma Qamaña, La comprensión indígena de la Vida Buena* (págs. 137-144). La Paz: Comunicación PADEP/GTZ.