

Presentación Dossier.

El Buen Vivir y las relaciones interétnicas en la configuración de los Estados de América Latina

Dossier Presentation. Good Living and inter-ethnic relations in the configuration of the Latin American States

TERESA CAÑEDO-ARGÜELLES FÁBREGA*

Universidad de Alcalá - España

teresa.canedo@uah.es

El etnodesarrollo ha superado los objetivos de progreso económico y material que el tradicional concepto de desarrollo proponía como paradigma del bienestar. Otras aspiraciones de índole cultural e idiosincrática se han considerado recientemente como indicadores de bienestar para evaluar el grado de satisfacción que las colectividades humanas gozan. En este marco se inscribe el reconocimiento del derecho de las sociedades, de las minorías étnicas, de las naciones y de los pueblos, a mantener vivo su patrimonio cultural expresado no solo en bienes materiales, sino también en tradiciones, valores y costumbres, factores todos ellos que pueden ser generadores de bienestar en tanto que ofrecen las referencias emocionales e identitarias que a juicio de muchos se precisan para vivir a gusto al sentir que las diferencias culturales no obran en menoscabo de las prerrogativas sociales y políticas que a todo ciudadano corresponden como miembro de un Estado de derecho.

En un orden práctico todo esto implica la participación activa de las colectividades étnicas en el diseño de los modelos de desarrollo que les afectan, tomando decisiones e interactuando con otros grupos e instituciones del entorno, para orientar las iniciativas -exógenas o propias- hacia el *modus vivendi*, el estilo de vida, que para ellas tiene valor. Esta idea coincide con el planteamiento de Amartya Kumar Sen, premio Nobel de Economía en 1998, quien afirmó que “el nivel de vida de una sociedad debe justificarse, no por el nivel medio de los ingresos, sino por la capacidad de las personas para vivir el tipo de vida que para ellos tiene valor” (Kumar Sen, 1997).

El Buen Vivir irrumpe en este escenario desde el constitucionalismo andino aportando elementos todavía más enriquecedores a la noción de bienestar. Desde una perspectiva teórica propone romper con el dualismo cartesiano basado en la fragmentación social y en la explotación indiscriminada de los recursos naturales. Frente a este modelo opone la armonía entre las sociedades humanas y el respeto a la Naturaleza según los principios de cosmovisión ancestral que recupera la *suma camaña* aymara o la *suma causai* quechua, pensamiento andino cuyo significado no es otro que armonía con los vecinos y con la naturaleza. No es extraño, por tanto, que la noción de Buen Vivir haya encontrado en el contexto andino su inspiración y que sea en este ambiente cultural donde hayan surgido los más importantes foros para su análisis. En los artículos que componen este dossier tendremos ocasión de conocer en detalle las propuestas que surgen desde distintos campos y disciplinas para definir este concepto.

* Doctora en Historia y Antropología de América por la Universidad de Sevilla. Catedrática de Historia de América en la Universidad de Alcalá (Etnohistoria).

Gonzalo Ramírez de Haro abre la presentación con un artículo titulado **“Una economía para el estar bien”**. Así como el “bienestar” se suele relacionar con una mayor capacidad de consumir bienes y servicios, el “Estar Bien” trasciende lo económico. Tiene que ver con el modo de sentirnos en nuestras relaciones con nosotros mismos, con otras personas y con el medio físico que nos rodea. Para su logro es relevante lo económico en tanto que puede contribuir a una reducción de la pobreza y de la desigualdad; pero también lo social dado que puede favorecer la actividad relacional, la conservación del medio ambiente o la paz. En sociedades de consumo masivo se dedica una proporción demasiado elevada del tiempo a conseguir más dinero para consumir más bienes, cayéndose así en la “trampa de la infelicidad”. A juicio del autor tendría sentido modificar las aspiraciones y asumir valores de austeridad, lo que sin duda implicaría desmarcarse de la búsqueda obsesiva del crecimiento económico.

Francisco Octavio López, en su artículo titulado **“Notas acerca de la construcción histórica de las condiciones indígenas y afrodescendientes en nuestra América”**, parte de los aportes conceptuales del sociólogo Aníbal Quijano y del antropólogo Bolívar Echeverría para proponer una revisión del concepto de blanquitud y de la clasificación racial de las poblaciones indígenas y afrodescendientes de América. La blanquitud fue concebida como una actitud civilizatoria y de eficiencia y no necesariamente como fenotipo, concepción que, habiendo tenido su origen en la dominación colonial o bien en el puritanismo religioso, devino igualmente en racismo al asociarse la incivilización y la ineficiencia con la subalternidad que el capitalismo exigía. Se plantea que América, por su especificidad etno histórica, puede ofrecer una alternativa al modelo de capitalismo “occidental”. Tras el fracaso del indigenismo y del indianismo, la propuesta del autor consiste en desvincular al indígena y al afrodescendiente de sus respectivos *ethos* culturales por cuanto las “diferencias” acaban siendo utilizadas como instrumentos de dominación confiriéndoles a estos grupos un status de subalternidad frente al blanco.

María Eugenia Pérez Cubero nos ofrece un texto sobre **“Sociedad y naturaleza. Perspectiva de la riqueza natural de América Latina y la política ambiental del constitucionalismo Andino”** donde pone también el foco de su análisis en el capitalismo como instrumento de colonización. Responsabiliza a este sistema de las desdichas y amenazas que se ciernen sobre nuestro mundo, entre ellas la degradación medioambiental. Desde la perspectiva de la Ecología Política hace una reflexión sobre la relación hombre y naturaleza: mientras las sociedades arcaicas forman parte de la naturaleza y establecen una unión mística con ella, las sociedades modernas – deudoras del capitalismo – la someten y, en línea con el racionalismo cartesiano, la colonizan considerándola un mero dispensador de recursos al servicio del hombre. Enaltecida por un *proceso de subjetivación*, la naturaleza recupera ahora su nombre ancestral andino, Pachamama o Madre Tierra, donde el término *sumak* hace alusión a lo ideal, lo hermoso y *kawsay* a una vida en armonía con el universo. De esta propuesta milenaria se han apropiado los Estados de Ecuador y Bolivia al consagrar en sus Constituciones el principio del Buen Vivir (*Sumak Kawsay* quechua o *Sumak Qamaña* aymara) como modelo del ordenamiento social y económico que atribuye a los seres no humanos cualidades morales y sensoriales dotados de derecho.

Marta Dongil Martín en su artículo sobre *“Buen vivir, heterogeneidad y ética para un nuevo Humanismo global”* insiste en el Buen Vivir como una fórmula de armonía entre la humanidad y la Madre Tierra. Apela para ello a la recuperación de instituciones andinas de ayuda mutua como son la reciprocidad y la complementariedad, así como a la cosmovisión basada en la concepción cíclica de la vida, de ahí el cuidado que la Naturaleza reclama para continuar albergando a la especie humana durante ciclos que se suceden y perpetúan. Esta filosofía ancestral se ha puesto en valor en los países andinos, sobre todo en Bolivia y Ecuador, desde tres perspectivas. Una de ellas entiende el Buen Vivir como un estricto cumplimiento de las instituciones ancestrales y como una actitud de respeto a la Pachamama o Madre Tierra. Más tarde, bajo el impulso de los sistemas neoliberales, se incorporó la filosofía del “Vivir Bien”, propuesta que en su abierta defensa del extractivismo minero se desmarcaba de los problemas que afectan al equilibrio medioambiental. Como tercera vía ha surgido desde los foros intelectuales indígenas el movimiento “Suma Qamaña” que apuesta por un modelo que concilie la conservación del medio y la equidad social con el crecimiento económico. Estas diferencias de criterio respecto a la interpretación del Buen Vivir no han hecho sino fracturar a la opinión pública y generar tensiones entre grupos étnicos y al interior de cada uno de ellos.

Romina A. Sckmunck, escribe sobre *“Mujeres Mapuce y Espiritualidad. Acerca-mientos conceptuales para ampliar nuestra comprensión”*, donde toma la cultura mapuce como sujeto de análisis focalizando su discurso en la profunda significación espiritual, y no solo física, del territorio y en el papel que la mujer cumple dentro de este espacio como totalidad integradora y bio diversa. Como depositaria y transmisora de los conocimientos, a la mujer se le han asignado históricamente las prácticas “filosóficas” mientras que la actividad política fue reservada para el hombre. Esta separación entre lo espiritual y lo político quedó representada mediante la dicotomía cuerpo-razón, objeto-sujeto, binomios que asociaban a la mujer con el cuerpo-sexo-naturaleza y al hombre con la razón, quedando ella, lo mismo que la naturaleza a quien representaba, subordinada y desprestigiada de acuerdo con la jerarquía dual cartesiana. El capitalismo se apropia de esta jerarquización en un modelo global donde las minorías étnicas -mapuce en este caso- quedan relegadas por su “impericia” cultural, hecho que provoca no pocos conflictos intracomunitarios cuando no hay acuerdo sobre el mantenimiento o dejación de las prácticas ligadas a su propia cultura política. Un problema de calado ya que esas prácticas forman parte inseparable de la cosmovisión Mapuce donde la vida no es un cúmulo de costumbres e ideas, sino una manera de estar en el Universo.

Suyai Quiros Benedetto nos ofrece un artículo titulado *“El turismo como aporte al modo de vida en pueblos originarios: el caso de la comunidad huarpe “Paula Guaquinchay (Mendoza, Argentina)”*. Propone el turismo cultural como una alternativa de desarrollo en tanto que puede actuar como promotor de la modernización en sociedades “atrasadas” instándolas a producir bienes acordes con las demandas del turista “desarrollado”. Esta práctica se desvía del modelo político de dominación vertical ya que proporciona a las comunidades indígenas la posibilidad de tomar decisiones sobre los recursos que deben ponerse en valor y exhibir, y además les permite quedarse con los beneficios que de ella se derivan. Ciertamente el turismo interviene en el “desarrollo” imponiendo un juego de demanda-oferta desarrollista ante el cual las comunidades pobres a veces se doblegan. En este sentido el turismo no deja de ser una herramienta de dominación y colonialidad. Pero la última palabra la tienen las

comunidades. En este sometimiento (a las demandas turísticas) la producción cultural y el diseño del patrimonio es un proceso muy dinámico ya que implica recuperar tradiciones propias a la vez que se incorporan continuos préstamos externos. La selección depende de la imagen que la comunidad desea proyectar de sí misma al turista que la visita. Entendiendo siempre que el patrimonio no tiene por qué ser necesariamente un legado del pasado sino que se pueden incorporar a esta categoría elementos absorbidos en la actualidad. Es aquí donde la Antropología irrumpe diferenciando la “reflexión sobre la cultura” de “la cultura misma”. En el primer caso la cultura es construida como un patrimonio resignificado para atender a la demanda turística. En el segundo caso la cultura es resguardada y valorada por y para la comunidad en un proceso de patrimonialización cultural. En el caso de la comunidad huarpe de La Asunción la propuesta turística se enmarca en un proyecto comunitario orientado a promover los valores indígenas ancestrales, recuperando para ello técnicas tradicionales aplicadas a la arquitectura y a la captación de energía.

Jean Arsene Yao, en su artículo sobre *“Actores de su propio destino: reflexiones en torno a las resistencias afroporteñas, ayer y hoy”*, lleva el análisis al terreno de la afrodescendencia argentina. En Buenos Aires los esclavos fueron destinados a la servidumbre doméstica y a la producción artesanal, de ahí el relativo buen trato que recibieron y la escasez de movimientos de insubordinación que se registran. Aunque la inconsistencia del status de esclavo podría explicar conductas revolucionarias, no se han encontrado evidencias documentadas sobre revueltas contra el sistema esclavista. Pero el autor sí percibe actitudes de resistencia expresadas mediante un activismo cultural que se refleja en la profusión de asociaciones africanas destinadas a mantener viva su cultura a espaldas del blanco. Con este objetivo los esclavos se reunían en las cofradías y hermandades donde enmascaraban a sus divinidades negras detrás de santidades católicas, o bien en los ambientes domésticos para celebrar rituales mortuorios donde la música de reminiscencias africanas cumplía un papel revitalizador. La administración colonial fomentó su agrupación en “naciones” o “cabildos”, asociaciones a las que se afiliaban miembros de diferentes etnias con propósitos de ayuda mutua (económica, sanitaria o educativa) y de control social. Todas estas congregaciones constituyeron “refugios de africanía” y contribuyeron a crear una identidad afroporteña. Hoy día esta actividad se mantiene bajo el liderazgo de activistas políticos con objetivo es abrir canales de comunicación con el gobierno para armonizar la convivencia interétnica.

Erina Sanders Gómez nos traslada al Caribe con un artículo titulado *“Un conflicto identitario en la actualidad: la invisibilización de la cultura afrodescendiente en la República Dominicana”*. La autora entiende que allí el Estado todavía responde al modelo de Estado-Nación monocéntrico donde tan solo se reconoce una cultura, la que está asociada a la blancura y a las raíces hispánicas. A pesar de que la mayor parte de su población es afrodescendiente, la negritud se rechaza o se oculta por sus connotaciones negativas de carácter estético (fealdad), cultural (atraso) y económico (pobreza), las cuales se oponen a las virtudes que definen a la blancura asociadas a la belleza y al progreso. Esta actitud es reflejo de un discurso político ultraconservador que fue defendido por Trujillo y que hoy día mantiene predicamento en la escuela a través de los libros de texto de Enseñanza Básica así como en las manifestaciones elitistas de la cultura y el arte, campos de los que los afrodescendientes fueron deliberadamente excluidos. En el desmontaje de estos estereotipos están actuado diversas fuerzas asociadas a la prensa, a las empresas de estética corporal o de arte escénico,

así como a las organizaciones sociales empeñadas en poner en valor la herencia africana mediante el llamado “discurso de la resistencia intelectual independiente” que apuesta por una convivencia inclusiva de Buen Vivir.

Bréhima Sidibé hace retornar el discurso afrodescendiente hasta sus raíces originarias con su trabajo titulado *“Ecolojah: A Tangible Pan-African Ideal”*. La recuperación del valor de lo propio es aquí obra de una iniciativa de repatriados de Guadalupe (Estados Unidos), Mère Jah y Père Jah, que en 1998 retornaron a su tierra con el fin de “restaurar la grandeza de África” y zafarse de la colonialidad económica y cultural que sigue atenazando a los países africanos a pesar de haber alcanzado su independencia política. Basándose en un sistema de enseñanza de inspiración panafricana, esta pareja fundó la Escuela de Enseñanza Primaria de Agroecología “Ecololaj”. Su propósito era enseñar a los niños subsaharianos a “amarse a sí mismos” mediante el conocimiento de la Historia africana y de sus representaciones culturales, y enseñarles también a amar a la tierra mediante el aprendizaje en técnicas de agroecología. Tratan de mostrar “el camino hacia una nueva África en armonía con su yo y con su entorno” lo que sitúa esta iniciativa en el epicentro del Buen Vivir cuya versión africana es el *Ubuntu*. Esta escuela se fundó en 1998 en Pahou, en el municipio de Ouhah de Benin, lugar donde paradójicamente se concentraban a los esclavos antes de partir hacia América y que se conoció como “la puerta del no retorno”.

Yushu Yuan cierra nuestro portfolio de presentaciones con un artículo referido a la interacción de la cultura china y la peruana a través de la comida. En su artículo *“La comida china en el Perú: una nueva identidad multiétnica”* considera la comida y las prácticas culinarias como elementos identitarios que afectan a los sentidos no solo biológicos sino también metafísicos. A través de ellos se promueve el intercambio de préstamos culturales así como la comunicación entre individuos y grupos étnicos diferentes. De hecho la comida china, con una larga data en Perú desde que fuera introducida por los coolies hace 200 años, hoy día puede degustarse en los restaurantes chifas, espacios de integración cultural y de interacción social. En ellos se mezclan las técnicas orientales con los ingredientes peruanos, se degustan platos para compartir entre distintos comensales y se intercambian vocablos en medio de un ambiente lúdico donde la música y el baile propician la celebración de eventos sociales. Tal es la influencia que la comida china ha ejercido en la cultura peruana que hoy día ésta no puede concebirse si no es en estrecha simbiosis con la china y trascendiendo el mero intercambio de préstamos culinarios.

Para finalizar, Rocío Munguía Aguilar nos presenta un reportaje gráfico titulado *“Destellos negros. Ensayo fotográfico”* donde las imágenes de vida cotidiana en el México de hoy reivindican la herencia afrodescendiente y su aporte a la formación política, económica, social, y cultural del país y como parte inseparable de su idiosincrasia. Por más que también aquí se haya ocultado la negritud, esta *tercera raíz* aflora por sí misma y bajo el impulso de investigadores, artistas y organizaciones civiles que reivindican el derecho de las comunidades afrodescendientes a mantener vivo su patrimonio cultural y a generar empatías que faciliten la convivencia y el Buen Vivir entre todos los mexicanos.

Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega
Madrid, España
Junio de 2018
Editora

