

“El diálogo intercultural, clave del desarrollo planetario”

Juan Ansión

La antigua visión eurocéntrica del desarrollo tenía predeterminados el objetivo y el camino. Desde la experiencia histórica de los países occidentales, se suponían “etapas” insoslayables del desarrollo, que todo país necesitaba recorrer. Aún cuando se flexibilizara ese punto de vista admitiendo que el camino pudiera ser diverso, la meta final se mantenía fundamentalmente única y correspondía a la imagen de los países “más avanzados”.

En la actualidad, para científicos e intelectuales, esta visión del desarrollo ya no es sostenible. La diversidad de caminos y también de metas aparece como el gran tema del siglo XXI. Nuestro reto es cómo construir una sociedad planetaria que, más allá de nuestro destino común cada vez más interconectado, reconozca en la práctica el derecho a la diversidad y posea los recursos institucionales y culturales para manejar ésta como riqueza común de la humanidad en un clima de pluralismo, tolerancia y diálogo. Mirando las cosas desde el Perú, nuestro supuesto es que solo así lograremos sobrevivir a las múltiples catástrofes que se nos anuncian y construir una civilización de dimensión planetaria, unida en torno a reglas claras, pero también diversa culturalmente.

Más allá de las críticas, una visión unilineal bien implantada

Para críticos y pensadores, no cabe dudas: la visión unilineal del desarrollo heredada de la Ilustración ha caducado. La discusión está entonces en saber si, como piensan en general los posmodernos, ello significa el fin de la modernidad y el abandono de toda pretensión a la universalidad sustentada en la razón, o si, como lo creen los críticos de la modernidad (entre los que me incluyo), la crisis de la modernidad se debe a una concepción muy estrecha de la razón: no a un agotamiento de la modernidad sino al contrario a una insuficiencia de ella.

Quienes participan en este debate en filosofía y en ciencias sociales concuerdan, más allá de sus puntos de vistas encontrados, en la crítica de la visión eurocéntrica del desarrollo. Esta crítica, sin embargo, es menos obvia en la vida cotidiana.

A lo largo y ancho del planeta, son distintas las maneras de entender el desarrollo y el progreso. En Europa, se observan ciertas resistencias a una invasión de la tecnología, por su carácter destructor de la ecología, por su tendencia a la uniformización o por su proveniencia de centros culturales competidores, Estados Unidos o Japón. Estas dudas con respecto al “progreso” son muestras de un malestar que indican los límites de un tipo de desarrollo percibidos ya en amplios niveles sociales.

Vistas desde América Latina, esas críticas parecen a veces un lujo que se pueden permitir quienes ya lo tienen todo. La falta de acceso a los productos del “desarrollo” aparece aquí como carencia, y sobre todo desde luego para los más pobres. Para ellos el afán es salir del aislamiento, asociado a la miseria, al olvido de parte del poder central, para integrarse al país y al mundo mediante la migración a la ciudad, la escolarización de los hijos, el acceso a los nuevos bienes de prestigio que son los productos de la industria moderna.

Así, si alguna vez en los países altamente industrializados las mayorías llegaron a compartir una visión de futuro heredada de la Ilustración y una fe positivista ciega en la razón¹ y en una ciencia todopoderosa que condujera a una suerte de paraíso terrenal, este mito está hoy por los suelos, por lo menos en su forma más extrema, aunque ha dejado profundas marcas en la sociedad y en las personas.

¹ Visión que, lo sabemos hoy, no es ni muy racional ni muy razonable.

Mientras tanto, en América Latina, el mito no llegó nunca con fuerza a las multitudes. Para los pobres, el acceso al progreso sigue siendo muy pragmáticamente la posibilidad de obtener ciertos productos de la tecnología moderna: los servicios elementales de agua, electricidad, carretera, escuela, y los artefactos eléctricos. En sus dibujos², campesinos andinos muestran por ejemplo sus sueños sencillos: para ellos el progreso son la carretera más ancha, la casa con segundo piso y televisor, la posesión de artefactos eléctricos. De modo similar, los jóvenes de los pueblos andinos vuelven de trabajar en minas u otros centros de trabajo asalariado, llevando al hombro radios con tocacassettes muy grandes y vistosos, símbolos explícitos de su integración al mundo del “progreso”. En el campo peruano, el antiguo sombrero de fieltro (que ya debió en su época expresar un deseo de identificación con el mundo urbano) ha sido reemplazado masivamente por gorras de vistosos colores que publicitan productos industriales (si es en inglés, mejor). Nada aquí de la sensibilidad europea por no exhibir públicamente la marca de un producto, todo lo contrario, el hacerlo parece ser una manera de simbolizar la incorporación al mundo moderno.

Las promesas de los políticos latinoamericanos van en el sentido de lo que espera así la gente en la forma más inmediata. Se deben atraer capitales y conseguir el acceso a la tecnología moderna. Si los pensadores de los países altamente industrializados ponen en cuestión el tipo de desarrollo en curso, los políticos del Sur sólo siguen el modelo conocido. Harán eventualmente alusión a la grandeza de los incas, pero éstos son vistos como cosa del pasado cuyo recuerdo en el mejor de los casos sirve a captar divisas para el turismo, mientras el tipo de desarrollo que se plantea para el país sigue la pauta uniformizadora que tiende a la larga a destruir los ecosistemas: megápolis incontrolables y un campo a la deriva. El poder político -al igual que la mayoría de la gente- no comparte, pues, la crítica de la modernidad y, contra toda evidencia científica, sigue anhelando para el agro una revolución verde a base del uso masivo de agroquímicos, despreciando por completo las tecnologías y sistemas organizativos andinos³.

Tensiones de la modernidad

La actitud frente a la modernidad y el desarrollo difiere según la propia experiencia vivida y por ello es distinta según el lugar del planeta desde donde se mire, según la tradición cultural o religiosa compartida o el sector social al que se pertenezca, y en general según el tipo de problemas a los que uno se vea confrontado. Pero al mismo tiempo no debemos exagerar estas diferencias, pues la generalización de los intercambios, la mayor velocidad de comunicación, la mayor difusión y rapidez de las telecomunicaciones y sobre todo la existencia misma de la gran industria moderna también conducen a la configuración de rasgos comunes de la modernidad. Georges Balandier los describe en los siguientes términos:

“Lo que aparece así obrando en la modernidad presente, es un paso a los extremos: del desencantamiento y pesimismo radical, del encantamiento y optimismo absoluto. Las desilusiones generan la desaparición de las esperanzas: las de la realización de un progreso continuo, de la posibilidad de un liberalismo bien domesticado, de la conducción de una revolución globalmente positiva. Pero, a la inversa, el encantamiento producido por la aceleración de los avances científicos y técnicos y su extraordinaria capacidad acumulativa llevan a predecir: “mañana todo es posible”. En esta

² En los diez años de su existencia, el Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Campesina ha acumulado en el Perú una cantidad considerable de material creado por campesinos. En el año 1992, en torno al tema de la historia, un conjunto de dibujos mostraban una idea muy práctica y cercana del futuro como acceso a productos y artefactos urbanos.

³ En los últimos años los productores peruanos parecen sin embargo interesados en tecnologías agroecológicas que, entroncadas con su tradición, implican también estudios científicos precisos. La razón es más práctica que ideológica: las políticas neoliberales han vuelto muchos productos químicos inalcanzables para el pequeño productor quien se orienta entonces hacia otras alternativas, redescubriendo a veces partes de su tradición.

*perspectiva, como antaño en la del Renacimiento, no hay criterios de lo imposible; la fe en la razón sabia e instrumental no conoce mas la incertidumbre.”*⁴

Así, es posible que la actitud crítica, producto del desencanto, se haya desarrollado más en Europa, mientras la confianza ciega en el progreso siga más fuerte en una América Latina fascinada por los logros de la tecnología moderna de la que está buscando apropiarse sin lograr producirla ella misma. Pero no se deben exagerar ni simplificar estas diferencias. Al fin de cuentas, todos estamos embarcados en una misma aventura planetaria orientada por una carrera industrial de alta tecnología que simultáneamente nos fascina y nos espanta. Esta atracción mezclada de temor tiene fácilmente la marca de una experiencia religiosa⁵. En una perspectiva positivista la Ciencia se convierte por lo demás muchas veces en una suerte de Dios secular⁶. Pero una vez que hemos pretendido traer el paraíso a la tierra, cuando constatamos a la larga que las promesas no se cumplen, se vienen abajo los mitos y nos volvemos a quedar en un mundo desencantado⁷.

El escapar a esta disyuntiva supone tal vez asumir en primer lugar el carácter desencantado de nuestro mundo contemporáneo. Nos quedaríamos entonces ante la necesidad de construir alternativas sin otros garantes que nosotros mismos. Pero añoramos un mundo encantado y son muchas las formas de intentar reencantarlo.

Este reencantamiento puede ser muy diverso como lo muestra Fernando Fuenzalida al estudiar la diversidad de respuestas religiosas nuevas en este fin de siglo⁸. Se reinterpreta o reubica a menudo la tecnología en una visión teleológica y utópica de la historia, aunque no necesariamente bajo la forma de una nueva religión. Así por ejemplo, nuestro siglo ha visto la aparición de un nuevo fenómeno de carácter mítico-onírico: los OVNIS. Bertrand Meheust⁹ muestra con solvencia y sutileza cómo los relatos de raptos por extraterrestres¹⁰ expresan en el mundo de hoy un temor profundo ante las nuevas tecnologías.

En un mundo descreído aparecen también muchos sustitutos de los antiguos encantamientos. En la industria cultural, esto es en primer lugar cierto en el desarrollo de la ciencia ficción que, aunque distinguida por todos del plano de la realidad, no deja de proporcionar esquemas para vivencias percibidas por sus protagonistas como reales, tal como lo acabamos de señalar. Estas obras presentan un universo marcado por la diversidad, pero los seres de otros mundos piensan extrañamente como uno (y en especial como el norteamericano medio...). Detrás de seres de color verde o en general de

⁴ BALANDIER, Georges. 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*. Fayard. Paris. Pp. 152-153

⁵ Según Rudolf Otto espanto y fascinación son dos características de lo Santo, aunque él se refiere a experiencias religiosas profundas que van más allá de actitudes naturales. Véase OTTO, Rudolf. 1980. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo). Madrid.

⁶ En el Perú, esto fue particularmente evidente en el caso de Sendero Luminoso, con su interpretación del marxismo en forma rígidamente determinista y su culto al “pensamiento Gonzalo” como culto a la luz de la Ciencia encarnada en la cabeza de su líder.

⁷ En el sentido de Max Weber quien lo concibe en contraposición al mundo encantado sobre el que se puede actuar por medios mágicos. Véase por ejemplo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

⁸ FUENZALIDA, Fernando. 1995. *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Australis. Lima.

⁹ MEHEUST, Bertrand. 1992. *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d'enlèvements*. Editions Imago. Paris.

¹⁰ El autor muestra también que estos relatos reproducen una estructura similar a los relatos del siglo XVI sobre brujas y demonio. Ahora bien, la persecución de las brujas se interpreta en la actualidad como un producto del temor frente al cambio de época. Véase al respecto por ejemplo MUCHEMBLED, Robert. 1991. *La sorcière au village. XV^e-XVIII^e siècle*. Gallimard (Folio - Histoire). Paris.

características repugnantes, es fácil advertir además la transposición de antiguos personajes míticos (sapos, culebras y otros dragones) que objetivan nuestros temores.

El problema visto desde el Perú

Si pensamos el asunto a escala latinoamericana y peruana en particular, podemos preguntarnos si son necesarios los “reencantamientos”, sean o no de tipo religioso, en tanto “desencantamiento” del mundo ha habido aquí muy poco. En el Perú, por ejemplo, al lado de la medicina moderna y sin entrar en contradicción con ella, los curanderos -que tienen clientes en todos los sectores sociales- siguen llamando a sus “encantos”, espíritus de cerros y lagunas, para curar a sus enfermos. Las estampitas de santos, misas de sanación y devociones de todo tipo siguen más fuertes que nunca en una sociedad cada vez más interconectada al mundo e incorporada desde hace mucho al mercado internacional.

Tal vez todo sea cuestión de tiempo y el desencantamiento sea el precio necesario que pagar por la modernidad. Pero podría ser también -y ese es nuestro punto de vista- que haya varias formas posibles de vivir la modernidad y que podamos escapar a la disyuntiva weberiana entre un mundo tradicional lleno de soluciones mágicas y otro moderno en el que solo prevalece la fría racionalidad instrumental. Para pensar este problema desde un país de raíces andinas como el Perú¹¹, esbozaremos ahora en trazos forzosamente demasiado gruesos, algunos rasgos que señalan un proceso original de desarrollo que debería interesar al mundo.

El manejo de la diversidad en las sociedades andinas

Las sociedades andinas prehispánicas representan un caso excepcional de sociedades que supieron manejar positivamente su diversidad natural y social. Aspectos centrales de su cultura revelan el énfasis puesto en el unir las partes complementarias evitando confundirlas. Aun bajo la dominación colonial, encontraron espacios para seguir desarrollando esa tendencia.

El manejo adecuado de la diferencia es un antiguo arte andino, tanto en lo productivo como en lo social. Este tema es hoy bastante conocido. Los andinos desarrollaron su agricultura sobre la base de la diversidad. Comparando con los demás centros de desarrollo de grandes civilizaciones las condiciones de gran diversidad de climas y nichos ecológicos de los andes no parecerían *a priori* nada favorables. Sin embargo las sociedades andinas supieron sacar provecho de la posible desventaja, logrando un tipo de desarrollo de la agricultura muy original, distinto al de los demás centros de desarrollo de civilizaciones agrícolas. La estrategia básica de producción no fue el monocultivo como en otros lugares, sino la opción mucho más compleja del policultivo: más de ciento cincuenta especies vegetales domesticadas fue el resultado de una acción milenaria de aprovechamiento de la diversidad con tecnologías que en muchos casos recién los científicos están volviendo a descubrir. El maíz, la papa, los frijoles, el pallar, el camote, el pepino, el tomate, el algodón son solo algunos productos de ese desarrollo agrícola, entre los más conocidos. No es caer en idealizaciones el constatar que recién nuestra ciencia está conociendo ahora un poco mejor los extraordinarios logros alcanzados por los andinos desde el punto de vista de la genética moderna¹² o de la cibernética¹³.

¹¹ El mayor drama de la historia colonial y republicana del Perú es probablemente que el poder central, guiado por la convicción de la superioridad de occidente, nunca se haya interesado por entender la lógica andina de producción. Al hablar del Perú como país fundamentalmente andino, dejamos de lado otras raíces culturales importantes, pero volvemos a colocar la cultura andina como tronco central que ha sido ignorado como tal por muchos contra toda evidencia.

¹² Ver por ejemplo BLANCO, Oscar. 1988. “Tecnología andina. Un caso: fundamentos científicos de la tecnología agrícola”. En: DOUROJEANNI, Marc, et al. 1988. *Tecnología y desarrollo en el Perú*. Comisión de Coordinación de Tecnología Andina (CCTA). Lima.

¹³ Ver en especial EARLS, John. 1989. *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Universidad del Pacífico (Centro de investigación) - Ediciones COFIDE. Lima.

La producción andina no recurrió a herramientas sofisticadas. Su mejor artefacto fue la organización social misma. Y sus mayores logros en organización fueron probablemente los relacionados con la capacidad de lograr la convivencia y el intercambio entre grupos muy distintos. Al buscar controlar la mayor diversidad de pisos ecológicos, un grupo de parentesco se dispersa verticalmente y se encuentra con la necesidad de mantener relaciones de buena vecindad con otros grupos que tienen la misma estrategia. A su vez, al no poder ocupar todos los pisos, el grupo busca intercambiar de manera sistemática con quienes ocupan pisos complementarios. De esta manera se entretienen relaciones muy complejas que suponen identidades fuertes y métodos para regular los conflictos con quienes compiten y con quienes son complementarios. Probablemente las expresiones festivas más hermosas, en danzas y música, se originan como expresión del esfuerzo por encauzar simbólicamente los múltiples conflictos potenciales entre grupos. Verónica Cereceda¹⁴ mostró convincentemente que lo bello en la concepción andina es aquello que permite juntar armoniosamente los opuestos sin mezclarlos. Por ello se asocia también con la seducción y el peligro.

Las sociedades andinas han dado así una importancia preponderante a los métodos de utilización de la diversidad y de unión de los opuestos: en lo social y en lo productivo. Naturalmente no estamos hablando de métodos modernos que supondrían individuos actuando en forma autónoma y libre. Aquí, como en todas las sociedades tradicionales, la unidad sigue siendo el grupo de parentesco u otro grupo corporativo con base en el parentesco. Dentro del grupo y entre los grupos rigen los principios de *status* y de jerarquía, más que los principios democráticos. Sin embargo, los principios mismos de manejo de la diversidad para crear una unidad superior, y de manejo racional del conflicto, están tan enraizados en la cultura que pueden dar lugar, como de hecho lo hacen, a reinterpretaciones y muy interesantes recreaciones en los nuevos contextos urbanos e incluso rurales incorporados al mercado.

Lo simbólico y lo religioso en las sociedades andinas

En el nivel simbólico y religioso, la *pacha mama*, madre tierra, es una, pero también diversa. Es la tierra productora de vida (en quechua, el término *kawsay* significa a la vez vida y producto agrícola) que lo cubre todo. El Padre Cerro, protector del ganado, es en un sentido su complemento y en otro es parte de ella. Es la parte masculina de ese mundo femenino constituido por la tierra fértil. El Cerro es también protector del pueblo. Tiene su jurisdicción. Quienes le pertenecen deben hacerle regalos confirmando así un pacto que viene desde los antepasados: algunos de ellos, los que fueron autoridades identificadas con el pueblo, están ahora eventualmente confundidos con el Cerro. Si la gente se olvida del Cerro, si no le hace su regalo o lo hace de mala gana, el Cerro lo puede castigar, llevándose algún animal, no permitiendo que se reproduzca el ganado, enviando enfermedades. De alguna forma esa alianza con entidades protectoras vinculadas a fuerzas de la naturaleza es respaldo y garante de las alianzas sociales y de las prácticas de reciprocidad.

La lógica andina es de agregación de elementos externos creando espacios complementarios más que excluyentes. Por ello la religión católica se incorporó fácilmente. Al lado del Cerro y la Pacha mama -y al mismo tiempo superpuestos a ellos- están hoy en día Jesucristo y la Virgen María. Han aparecido también nuevas divisiones: por ejemplo la que distingue entre los cerros cristianos, los de Jesucristo, y los no cristianos, los del diablo. Pero el “diablo” no es necesariamente¹⁵ el mal radical de la tradición cristiana. Es más bien una fuerza más antigua, ligada a lo salvaje, a la fuerza bruta y que puede ser llamada incluso, con todas las precauciones del caso, para curar a un enfermo.

La complejidad cultural

¹⁴ CERECEDA, Verónica. 1987. “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*”. En: BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, et al. 1987. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol. La Paz.

¹⁵ En la práctica es muy difícil definir cómo la gente percibe hoy lo que es el diablo, por las múltiples influencias recibidas.

El proceso de cambio en el Perú es de una enorme complejidad. La cultura andina misma nunca ha sido uniforme, aunque sus integrantes han compartido al parecer formas similares de enfrentar ciertos problemas, en particular formas de manejar la diversidad. Aunque bajo formas distintas, la comunidad indígena, hoy comunidad campesina, también se difundió en parte importante de los andes. Recordemos que esta institución es de origen español aunque se reconstruyó sobre la base del *ayllu* (grupo de parentesco) andino. Hace poco, una tesis audaz y atractiva de Augusto Castro sugirió un nexo via las comunidades de España con la antigua institución griega de la *polis*¹⁶. Los criollos, en cambio, heredaron de los conquistadores una “moral del pícaro” y un gran desprecio de la masa indígena. De esa diversidad inicial y del encuentro colonial resultaron muchas adaptaciones, incorporaciones y mezclas. Más allá de las diferencias hubo sin embargo patrones comunes de incorporación de lo nuevo. Esto no fue tan difícil porque los andinos estaban acostumbrados a manejar la diversidad. Es incluso probable que, aun en las condiciones tremendamente desfavorables de los colonizados, la incorporación de la gran cantidad de elementos culturales nuevos, permitió no solo el mantenimiento sino incluso un desarrollo dinámico de la perspectiva cultural andina.

El periodo actual, sin embargo, es distinto. No están ya en peligro solamente determinadas expresiones culturales, sino las propias maneras culturales de adaptarse, de incorporar elementos nuevos, de hacer frente a los cambios. Esa posibilidad es particularmente patética para culturas cuya especialidad ha sido siempre el arte de manejar lo diverso, es decir para culturas que han hecho siempre lo que hoy en día sabemos que debe hacer la humanidad si quiere tener futuro.

Los límites de la tendencia homogeneizadora

En efecto, la actual tendencia a la homogeneización tecnológica y cultural encuentra sus límites al no encontrar la posibilidad de frenar el proceso destructor del planeta conforme se desarrolla. Si se sigue la lógica de la tecnología y la economía dominantes, el bosque amazónico, por ejemplo, está destinado inexorablemente a ser destruido por el avance de los aserraderos y de las empresas petroleras. Sin embargo existen alternativas si se cambia la lógica hacia un manejo racional de la diversidad. Los antiguos habitantes de los bosques -aquellos, irónicamente, que sirvieron a crear la imagen del “salvaje” en la imaginación de la Europa moderna- saben mejor que nadie cómo hacerlo. No significa que en la actualidad sean capaces de hacerlo solos, pero con toda seguridad sí que su modo de enfocar el problema es más racional que el de los aserraderos, desde el punto de vista del desarrollo del bosque y también desde el punto de vista del interés global del planeta.

Los pueblos tradicionales han mantenido la sabiduría del manejo de la diversidad. Y la sociedades andinas en particular son herederas de una gran civilización cuyo desarrollo se sustentó con especial énfasis en el manejo adecuado de la diversidad. Esa racionalidad, es cierto, no es la de la ciencia positiva que ha expulsado del mundo duendes, hadas y espíritus de cerros y manantiales. Pero es una racionalidad de diálogo con la naturaleza que hemos perdido en el proceso desmitificador y transformador de la naturaleza. Hoy en día, científicos conscientes de los límites de la física clásica -que estuvo ligada al impulso por descubrir los “secretos” de la naturaleza para transformarla- hablan de construir con la naturaleza una “nueva alianza”.

“La metamorfosis de las ciencias contemporáneas no es ruptura. Creemos en cambio que nos lleva a comprender la significación y la inteligencia de saberes y de prácticas antiguos que la ciencia moderna, centrada en el modelo de una fabricación técnica automatizada, había creído poder dejar de lado.”¹⁷

¹⁶ Véase CASTRO, Augusto. 1994. *El Perú, un proyecto moderno*. Pontificia Universidad Católica del Perú - Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

¹⁷ PRIGOGINE, Ilya e Isabelle Stengers. 1986. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard (Folio - essais). Paris. P. 390.

Desde lo más avanzado de la ciencia moderna, desde sus carencias y también sus asombrosos descubrimientos y cambios de paradigmas, la creencia en un desarrollo unilineal hacia un destino preestablecido carece ya de sentido y aparece como lo que es: una creencia fatua, producto de la soberbia etnocéntrica y de intereses muy poderosos, que nada tienen que ver con el desarrollo de la racionalidad.

Desde los límites, nuevas bases de encuentro

Desde estos límites se está forjando la posibilidad de encuentros sobre nuevas bases entre perspectivas del mundo distintas. Ello supone actitudes totalmente nuevas de parte de quienes nos decimos expertos en desarrollo: el estar dispuestos a escuchar, a aprender en serio de otros sin por ello renunciar a lo nuestro. El eje central de una política de desarrollo es entonces una política cultural orientada a la creación de condiciones para un diálogo en condiciones de igualdad que potencie las diferencias en lugar de ignorarlas o pretender eliminarlas, que nos plantee por ejemplo la pregunta conjunta de cómo podemos a la vez transformar el mundo y estar en diálogo armónico con él. Sociedades como las andinas están peleando por incorporarse a un mundo que las ha venido excluyendo y que no está dispuesto a aprender de ellas. El grave riesgo es que en la pelea acaben por olvidar lo central de lo que fueron sus ventajas, en especial -ese es nuestro argumento en este artículo pero hay muchos otros aspectos del asunto- su capacidad para sacar provecho de la diversidad natural y social. En un mundo que requiere diálogo con la naturaleza y manejo de la diversidad, los países ricos, entrampados en una lógica positivista de desarrollo criticada por sus propios intelectuales, no deberían ya interesarse en los herederos de antiguas civilizaciones para “ayudarles a salir del subdesarrollo” -es decir ayudar a los pobres para que algún día ilusorio sean como ellos- sino apoyar en serio el diálogo con representantes de estas culturas.

Visto desde las tareas pendientes en un país como el Perú, el problema es enorme, pero el reto es también apasionante. ¿Cómo, por ejemplo, desarrollar masivamente la racionalidad moderna, con todo lo que implica de internalización de reglas formales, de desarrollo del individuo con plenos derechos y deberes, de impulso a la creatividad? ¿Y cómo a la vez construir instituciones que recojan lo más valioso de las formas tradicionales de enfrentar problemas comunes y que sean simultáneamente, a diferencia de las instituciones tradicionales, muy respetuosas de los individuos?

Intuyo que estas preguntas son también las de España y de cualquier país europeo. Es posible que el Perú tenga al respecto experiencia que interesen a todos. Pienso por ejemplo en las formas de organización en barrios populares de Lima, donde los dirigentes utilizan muy creativamente recursos culturales andinos para enfrentar organizadamente problemas muy concretos del desarrollo urbano. Es conocida en el exterior la experiencia exitosa de Villa el Salvador en Lima, pero hay muchos otros casos¹⁸.

Reconciliación con la naturaleza, diálogo intercultural

Volvamos ahora al tema del desencantamiento del mundo. La perspectiva positivista supone objetivación fría de un mundo que creemos poder explicar desde fuera. El paradigma de la “nueva alianza” al que hemos aludido nos indica, desde las entrañas mismas de la ciencia moderna, que ese objetivo es una ilusión: nunca podremos explicar el mundo sino desde nuestro punto de vista y esto cambia completamente la perspectiva. Somos sujetos que interrogamos a un mundo cambiante, que, lo sabemos ahora, tiene una historia irreversible, y con el cual necesitamos dialogar. Queda fuera la manipulación mágica, pero no la contemplación del misterio en su sentido más profundo.

¹⁸ Véase por ejemplo MUJICA BERMÚDEZ, Luis. 1994. *Hablando se entiende la gente. De la política, el poder y las formas de resolver conflictos (A propósito del Frente de Desarrollo de Asentamiento Huamanos de Carabaylo, Lima)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de licenciado en antropología.

“[Nuestro mundo] no es el mundo silencioso y monótono, abandonado por los antiguos encantamientos, el mundo reloj sobre el cual habíamos recibido jurisdicción. El saber científico, extraído de los sueños de una revelación inspirada, es decir sobrenatural, puede descubrirse hoy en día al mismo tiempo como "escucha poética" de la naturaleza y proceso natural en la naturaleza, proceso abierto de producción y de invención, en un mundo abierto, productivo e inventivo.”¹⁹

Desencantar el mundo, sí, pero seguir escuchando la naturaleza con todo nuestro ser y reconciliarnos con ella. Para los andinos la tierra es viva y da la vida. Un diálogo intercultural debería aquí recoger los grandes valores presentes en los antiguos rituales que nos parecen mágicos. Pero ¿por qué no pensar también que, aunque para algunos la relación con la tierra pueda ser de manipulación mágica, para muchos otros andinos es una relación muy profunda de diálogo religioso, de diálogo con la naturaleza? Algo muy cercano a lo que proponen científicos de hoy.

Así, la concepción unilateral del desarrollo no solo responde a una visión etnocéntrica éticamente inaceptable: se ha convertido en una traba central del desarrollo de la humanidad para el siglo XXI, pues es la expresión de una ciencia superada que estuvo demasiado vinculada a occidente. La nueva ciencia propone una perspectiva que al romper las fronteras del positivismo también obliga al diálogo intercultural. Y como bien lo sabemos el ser consecuentes en las prácticas de desarrollo con esta nueva perspectiva no es sólo un problema de búsqueda de la verdad, sino es una cuestión clave para el propio futuro de la humanidad.

Lima, febrero de 1997

¹⁹ Prigogine 1986: 393