

Desarrollo andino: sustentable y con identidad

Andean Development: Sustainable and with Identity

BERNARDO GUERRERO JIMÉNEZ
Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile

RECEPCIÓN: 25/09/2012 • ACEPTACIÓN: 13/05/2013

RESUMEN El concepto de desarrollo ocupa buena parte de la agenda de los Estados y los gobiernos en América Latina. Sin embargo, esta idea esconde algunos supuestos que en este artículo discutimos. El desarrollo y su vinculación a la identidad cultural, al territorio, contraviene la idea hegemónica que anima a este concepto nacido en Occidente. Analizamos el itinerario en América Latina y lo ubicamos en el Norte Grande de Chile, enfatizando las ideas centrales desde los años sesenta en adelante del siglo XX. Finalizamos argumentando a favor del llamado posdesarrollo.

PALABRAS CLAVE Desarrollo, desarrollo andino, posdesarrollo.

ABSTRACT The concept of development occupies an important part of the states and latin american government agenda. However, this idea hides some items that are discuused in this article. The development and its link to the cultural identity, the territory, counterparts the hegemonic idea that brings up this concept born in the western world. We analyse its itinerary in Latin America and we locate it in the Chilean North, emphasizing the central ideas from the 60 years onwards. We end up supporting the so called post development.

KEYWORDS Development, andean development, post development.

En las páginas que siguen establecemos una discusión en relación a las ideas que subyacen en torno a la concepción occidental y andina del desarrollo. Nos interesa, sobre todo, especificar los elementos de fondo que animan a ambas posiciones. Argumentamos en base a consulta de fuentes directas como indirectas, planes y estrategias de desarrollo aplicados desde el Estado y la empresa privada, orientados a «desarrollar» esta parte del territorio. Este artículo termina con algunas sugerencias para potenciar el desarrollo andino desde dentro.

El concepto de desarrollo

El día 17 de febrero de 1992, el entonces intendente de la región de Tarapacá, Nelson Garrido Álvarez, recibía una carta de la Junta de Vecinos de Chucuyo-Parinacota (zona andina de la provincia de Arica) en la que se solicitaba dejar sin efecto un programa para estimular lluvias en forma artificial. En sus partes principales la carta decía:

1. Cuando el avión hace sus vuelos sobre las incipientes nubes, inmediatamente produce una dispersión de ellas, con lo cual no deja que se arme la lluvia, es decir, cuando las nubes están tomando una posición adecuada que nosotros llamamos maduración, el avión produce un fenómeno abortivo de la lluvia.

2. Desde que se ha iniciado este programa, jamás se ha producido lluvia alguna, por lo menos así lo hemos notado durante todo el tiempo en que se viene desarrollando este programa.

3. Nuestro conocimiento campesino nos señala que las lluvias tienen un proceso natural de apareamiento entre las nubes hembras de la costa y nubes machos del altiplano y para su fecundación es necesario no interrumpirlas, ya que paulatinamente se va generando un ciclo climático propicio para las precipitaciones normales.

4. Durante varios años hemos cobijado la esperanza en este programa experimental, pero nos damos cuenta que no hay resultados positivos para nuestra zona. Más bien consideramos que está provocando perjuicios.

Lo anterior debió de haber producido más que extrañeza en el destinatario por los términos de la carta: «nubes hembras» y «nubes machos». Tales conceptos desafían el lenguaje moderno y nos conectan, más que nada, con la existencia de una visión del mundo diferente (Berman, 1987). Los hijos de la modernidad

y entusiastas promotores del desarrollo habrán escuchado con risa irónica tales argumentos. Sirva esta carta para adentrarnos en el tema que nos convoca.

Si hay algún concepto que animó la vida social, económica, cultural y política de la segunda mitad del siglo XX es, sin duda, el de desarrollo. La promesa y consecución del mismo ha dinamizado guerras, conferencias de paz, desarme y un largo etcétera. Sin embargo el desarrollo como concepto tiene su genealogía. Y su partida de nacimiento es posible encontrarla en la palabra *progreso*.

El mundo moderno se sostiene en la fe en el progreso. La adhesión con la que el hombre moderno se vincula a la ciencia y la tecnología proviene de esa fe (Bury, 1971). Aunque hoy en día la palabra progreso no maravilla como antes, aún es posible, sobre todo en el sentido común, observar el tremendo prestigio que ésta tiene. Como paradoja, en los sectores más pobres del Tercer Mundo, muchas poblaciones sin agua, luz ni sistemas de eliminación de excretas se llaman «Progreso».

La Unión Soviética trabajó casi en forma mesiánica el concepto, y los norteamericanos, al concluir la Segunda Guerra Mundial, se convirtieron en los paladines de la civilización occidental, defensores y exportadores de su estilo de vida. La Alianza para el Progreso fue un signo emblemático de esa tradición.

El mundo dividido en dos bloques ofrecía al resto de la humanidad bajo diferentes estéticas lo mismo: progreso. En ambos casos el enemigo era uno solo: la ignorancia y la superstición. El progreso se nos aparecía en forma de electrodomésticos, conquistas espaciales, automóviles, etcétera.

En los años cincuenta, el Presidente Truman lanza la era del desarrollo. Las regiones que antes eran conocidas como incivilizadas o atrasadas empezaron a llamarse subdesarrolladas. Detrás del nuevo concepto, el de desarrollo, quedó implícita la marca del progreso. Como una especie de catecismo, Ayres en el prólogo del libro *La teoría del progreso económico* escribió:

Ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas precientíficas y preindustriales están condenados [...] La resistencia [...] no puede salvar a los valores tribales [...] No les queda más alternativa que aceptar inteligentemente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que le acompañan.

No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido. Nuestra gente no sólo come mejor, duerme mejor, tiene alojamientos más

confortables, se traslada mejor y más cómodamente y vive más tiempo de lo que los hombres jamás lo han hecho. Además de oír la radio y mirar la televisión, lee más libros, escucha más música y ve más películas que ninguna otra generación previa o ningún otro pueblo lo ha hecho. En el clímax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez científica y los logros artísticos. Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables (en Sbert, 1996: 303).

Los supuestos de esta concepción del desarrollo descansan a su vez en una nueva forma de mirar el tiempo, la historia y al hombre. El tiempo ya no es cíclico. Ya no retorna eternamente sobre sus ejes fundacionales en los que encuentra su razón de ser: el tiempo primordial, del que cual nos habla Eliade (1968), en el que los hombres participan solidariamente en la renovación del Cosmos junto a los dioses. Dussel (2011) habla de la sustantividad del cosmos. El tiempo es ahora lineal. No hay espacio ni para el destino y tampoco cabe la Divina Providencia. El hombre se define como un ser racional y autónomo (Bauman, 1997). Racional por cuanto es capaz de controlar su subjetividad y actúa de acuerdo a las disposiciones entre medio y fines. La razón se convierte en su guía y motor. La exigencia de la modernidad es por la racionalidad. Es autónomo ya que se percibe como el dueño del mundo. La ideología que lo legitima lo ubica en el centro del universo. Ya no depende de los dioses. El futuro lo construye con su razón. El tema de la fe y de la salvación son aspectos que sólo se reflexionan en el ambiente de lo íntimo, en la esfera de lo privado. Se define la modernidad como un movimiento histórico de la racionalización de la experiencia social, de dominio sobre la naturaleza, como un triunfo progresivo y total de la epistemología racional-cristiana (Dussel, 1994).

La siguiente cita así lo dice:

El progreso consagra la sustitución de la esperanza, que confía en la bondad de la naturaleza o la divinidad, por la expectativa de un futuro promisorio proyectado y construido por los instrumentos del hombre. Excluye la visión tradicional de las limitaciones del hombre, junto con la creencia en poderes superiores al suyo. La humildad, de santa virtud se convierte en excéntrica herejía. Las condenas de la codicia, primordiales en todas las sabidurías tradicionales y la filosofía, se transforman en exhortaciones a entregarse a ella, abiertamente o bajo el disfraz del trabajo.

Tal pecado se percibirá en lo sucesivo como el motor psicológico del progreso (Sbert 1996: 305).

Las ideas del desarrollo habrían de propagarse rápidamente a este sector del mundo. Como ya no somos atrasados o incivilizados, sino que subdesarrollados, la tarea es ofrecer el desarrollo como una meta a alcanzar. Meta que cada vez que nos parece cercana, se nos aleja más.

El desarrollo como tema ha sido planteado por casi todos los pensadores sociales. Ya sea enfatizando algunos aspectos como negando otros, hombres de izquierdas y de derechas coinciden con ese ideario. Gente como Lenin, Castro, Reagan, Voltaire, Darwin, Sastre, Debray y Vargas Llosa esgrimen argumentos para el logro de tal meta.

En nuestro continente, la Revolución Cubana se alza como respuesta al subdesarrollo y a la explotación. La Alianza para el Progreso reacciona a la amenaza castrista. Bajo el rótulo de la «ayuda para el desarrollo» se legitiman invasiones, se destruyen los recursos naturales, se sacrifica la democracia, se violan los derechos humanos. Las últimas dictaduras conjugaron la doctrina de la seguridad nacional con el neoliberalismo, acaso la faceta más nueva del desarrollo. El neopopulismo que aparece en América Latina ofrece la democratización en el consumo. El neoliberalismo en el resto del continente trata de equalizar lo imposible: el modelo con la igualdad de oportunidades.

Desarrollismo y desarrollo en América Latina

América Latina ha sido objeto de diversas políticas de desarrollo. Todas ellas caben bajo la denominación de «políticas desarrollistas». Por éstas se ha de entender el conjunto de acciones (técnicas y de planificación, de control y de asignación de recursos) destinadas a sobrepasar la situación de subdesarrollo. Sin embargo, el relevar el aspecto material no significa necesariamente que la pobreza material desaparezca. No hay una mejoría real de las condiciones de vida de los grupos más pobres.

El «desarrollismo» como tendencia, y como bien señalan Morandé (1984) y Van Kessel y Droogers (1988), está presente en todas las escuelas: desde la Cepal hasta la Escuela de Chicago, pasando por la teoría de la dependencia.

El «desarrollismo» ha tenido como motivo el soslayar aspectos importantes de la configuración de América Latina. Asuntos como la identidad cultural y la religión son francamente ignorados. Para estas tres escuelas, uno de los ob-

jetivos principales debía ser el provocar la pérdida de significación pública de la religión. Ésta era vista como «un obstáculo al desarrollo» o, como dijo Karl Marx, en su tiempo y contexto, «un opio del pueblo».¹

Lo anterior tiene dos raíces que es necesario discutir. Una de ella dice relación con el origen europeo de los modelos aplicados en América Latina; y la otra parte de una imagen-meta trazada en Europa donde la religión y la cultura, por obra del proceso de secularización, se han convertido en un asunto privado.

De acuerdo a la lectura del texto de Morandé (1984), se pueden usar como sinónimos conceptos tales como modernización, desarrollismo y secularismo; sinónimos en el sentido de que estos tres conceptos parten del supuesto de que el desarrollo en América Latina sólo se logra en la medida en que los valores culturales, como la religión popular, desaparezcan o bien pierdan importancia como fenómenos de masas.

El desarrollismo en nuestro continente, según Morandé, ha recorrido tres etapas. Una de ellas, la primera, es la aplicada por mediación de la sociología de Parsons. La idea es transformar a América Latina en una sociedad moderna. Tal concepto es un paradigma y al hablar de sus referentes siempre se pensó en Europa o en Estados Unidos. Esta tendencia, según Morandé, sólo pretendía aplicar, cual si fuese una mágica receta, el método científico y, de este modo, cosechar los frutos de una calidad de vida mejor. Su más lúcido e ilustrado representante fue el argentino Gino Germani que, en su libro *Política y sociedad en una época de transición* (1973), plantea los caminos que ha de recorrer América Latina para convertirse en una sociedad moderna.

La segunda etapa se caracteriza por la llamada sociología comprometida, como respuesta a la crisis del desarrollismo *made in USA*. Ésta pretende ahora combinar los principios científicos que portan «el marxismo científico», entre otros, con una propuesta política e ideológica de desarrollo. Pero esta sociología, autodenominada crítica al decir de Morandé, se vuelve más acrítica reificando sus argumentos en el discurso ideológico-político.

Igual que sus colegas norteamericanos, «los dependentistas» cometieron el

1. La frase dice: «La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo» y aparece en el libro *Contribución a la crítica de la filosofía de derecho de Hegel* (1843).

error de concebir la religión como un tema que tendría que desaparecer de escena. La construcción del socialismo puede perfectamente soslayar el tema de Dios. Las tesis weberianas o neoweberianas, según Parker (1992: 19), fueron desechadas por idealistas o por ser simples consecuencias de la base económica de la sociedad.

A la crítica de la excesiva ideologización en la sociología comprometida le corresponde el surgimiento «de una mentalidad tecnocrática para todas las ciencias sociales». El desarrollo es ahora visto como un problema técnico. El mercado se convierte en el mejor asignador de recursos. El tecnicismo reemplaza a la política. Los «Chicago Boys», apodo con que se conoce a los economistas chilenos que estudiaron en la universidad de esa ciudad, discípulos del neoliberalismo puesto en boga por Milton Friedmann, irrumpen en el escenario con el aval del neoliberalismo y con el argumento de la fuerza militar.

Hay una curiosa coincidencia entre los desarrollistas y los dependentistas en términos de que ambos están inspirados en sus discursos-metas: el desarrollo estilo norteamericano y el desarrollo estilo soviético, con algunas variantes locales como Cuba o Corea, hacen caso omiso del tema de la cultura. Para ellos, orientados por la idea del progreso, la religión, igual que la tradición, es un resabio irracional, un obstáculo al progreso.

El desarrollo andino

Es casi ya lugar común sostener que el Norte Grande de Chile es una zona esencialmente minera. Algo de cierto hay en esa afirmación. Sin embargo, una mirada a la historia larga de este territorio señala la preponderancia de una economía agroganadera y de una visión del mundo que se sostiene sobre la noción de «criar la vida» (Van Kessel y Condori, 1992). El trabajo en esta sociedad es más que una actividad económica, es la resultante de la conjunción de elementos materiales y simbólicos. De allí la idea de que hayan meses secos (masculinos) y húmedos (femeninos), cerros hembras y cerros machos. La tecnología andina es la base de la economía de esta parte del territorio (Van Kessel y Condori, 1992: 18). La consecución del bienestar en el más amplio sentido de la palabra («estar y sentirse bien en el mundo») es la que encauza todas las actividades en un lugar administrado por el *ayllu*.

De acuerdo a las ideas anteriores, ¿es posible hablar de desarrollo andino? ¿Es legítimo adjetivar con andino una palabra europea que tiene tantas implicancias como las ya anotadas? ¿Hubo antes de la conquista un desarrollo andino?

Al parecer, antes de la conquista española las civilizaciones de este continente habían logrado un estado de bienestar relativamente aceptable. No había hambruna y las enfermedades parecían controladas. En esta parte del mundo, los incas lograron diseñar una economía planificada que les permitía controlar los vastos territorios que conquistaban (Murra, 1975).

Su política de control de pisos ecológicos y la percepción del mundo en términos de concebir a la naturaleza, la sociedad y el espacio en términos de una totalidad equilibrada gracias a una ideología heterónoma, les autorregulaba su capacidad de producción. Esto se tradujo, por cierto, en una explotación de los recursos naturales mediatizada por elementos culturales y religiosos (Van den Berg, 1989).

Si hemos de hablar de un desarrollo andino, tenemos que enfatizar la idea de un territorio. Por territorio es menester referirse primero que nada a la divinidad que le da sentido. Esto es la Pachamama. Esto contrasta notablemente con la idea occidental que afirma que el territorio no tiene vida y es enajenable. El desarrollo andino, siguiendo a Javier Medina (1994), hay que entenderlo bajo las claves del territorio, de la autosustentabilidad y del etno y ecodesarrollo. El territorio es un espacio de vida no mercantil. En él se desarrolla la vida no sólo económica y política, sino que también cultural y simbólica. Van Kessel discute las características de un desarrollo alógeno y de otros endógeno. Se inclina por el segundo (1991: 16). Escobar (2010) plantea la idea de que un desarrollo del llamado Tercer Mundo debe considerar la existencia de un lugar, de una cultura y de la naturaleza. Estos tres conceptos deben ser vistos en su relación y en movimiento. Construidos desde el paradigma de Occidente, aparecen como realidades estancas, pero desde la visión del mundo andino no se pueden separar. En otras palabras, la idea es superar la visión dicotómica entre cultura y naturaleza. Desde el *ayllu*, el lugar por excelencia del mundo andino, la naturaleza se construye y se establece con ella una relación de respeto. La Pachamama, el símbolo mayor de esta forma de ver el mundo, referente de la fertilidad, resume la economía, la cultura y la religión, además del medio ambiente.

Acorde con el territorio es necesario recordar la idea de *ayllu* (Espinosa Soriano, 1990: 115). La familia extendida con sus múltiples relaciones de todo tipo, con una autoridad basada en la tradición, es la que mejor conoce el lugar o el territorio. La administración del territorio y de sus recursos pasa por el fortalecimiento del *ayllu*. En éste se reproduce la ética comunitaria y el respeto a la vida en sus amplias dimensiones. El *ayllu* es la instancia que permite la

recreación y la socialización de la práctica histórica y mitológica que funda la singular apropiación sobre el territorio.

De lo anterior es posible deducir una ética para el desarrollo andino. El modelo occidental no la necesita por lo mismo que se proclama dueño del mundo. La ética fija límites, establece modelos de comportamientos. La ética andina del desarrollo es antes que nada ética religiosa. Al plantearse el territorio en forma animada, le otorga a la Pachamama la administración de los recursos. De allí la necesidad del ritual, sobre todo el de producción. La venia de la Pachamama es esencial para el éxito de las labores tanto de la ganadería como de la agricultura. El floreo de las llamas, la limpieza de las acequias, entre otras ritualidades, constituye el centro de la productividad ligada a una ética que concibe al mundo no como un recurso a su libre disposición, sino como un don que hay que actualizar (van Kessel, 1992).

El Estado chileno, una vez que conquistó los territorios de Perú y Bolivia, organizó una campaña sostenida de civilización/chilenización y evangelización sobre estos lugares. Inventó el Norte Grande y lo dotó de significados. Uno de ellos fue concebir a sus habitantes como paganos e incultos. De allí la misión civilizadora, agenciada por los militares, sacerdotes y profesores. Además lo catalogó como tierras heroicas, raíz de la Guerra del Pacífico. A partir de los años sesenta del siglo pasado, el Estado chileno inició sistemáticas campañas en pos del desarrollo de este territorio. Las primeras décadas del siglo pasado, el altiplano, la zona más alejada, se mantuvo en relativo aislamiento. Tanto es así que un escritor llamaba la atención que los niños de Isluga estudiaran en escuelas de Bolivia.² No ocurría lo mismo en los valles y quebradas, en los que por influencia del ciclo salitrero (1830-1980)³ sus habitantes fueron «integrados» a la economía del salitre.

El Estado nacional hacía la ecuación entre desarrollo y chilenización.⁴ Castro (2005) analiza los primeros intentos por dotar de una política de desarrollo regional a esta zona anexada a Chile. Estudia las décadas del 1880 al 1930, señalando el interés que tienen las nuevas autoridades para dinamizar la ex-

2. Se trata de Héctor Pumarino Soto, en una nota aparecida en el diario *El Tarapacá*: «Los niños chilenos de Isluga se educan en Bolivia», 26 de noviembre de 1944, pág. 7.

3. Para el caso de Tarapacá el fin del ciclo salitrero se produce con el cierre de la Oficina Victoria el año 1979.

4. Para una discusión sobre el tema de la chilenización en el norte andino, aparte de Van Kessel, véase el texto de Díaz (2003).

tracción del salitre. El ciclo salitrero produjo la conversión del indio, si bien es cierto no en proletario, pero sí en mano de obra barata en tanto surtidor de leña y de productos agroganaderos. Una buena descripción de la miserable vida de los indios en el salitre la encontramos en Ciar (1897). En el año 1930, Carlos Harms (1930) ya identificaba los problemas del desarrollo que tenía el Norte Grande. Su énfasis, por cierto, estaba en la minería como motor del desarrollo. Los andinos como grupo étnico no eran considerados. Sus territorios eran definidos en función de dos elementos claves para esta zona, la búsqueda de metales y la existencia de agua (Billinghurst, 1886).

Los indios, resabios del pasado, se convertían en objeto clientelares de las políticas de desarrollo. Uno de sus principales símbolos fue la escuela nacional. Los maestros fueron los encargados de promover el nuevo sentimiento. Construcción de caminos de accesos, instalación de postas médicas, de grupos generadores de electricidad, fueron obras realizadas por el Estado. Prospecciones mineras, a cargo del Estado o bien de privados, buscaron continuar con la bonanza del salitre. Planes ganaderos y de reforestación en la pampa del Tamarugal, ejecutados por la Corfo, fueron, entre otras, las principales actividades. En el gobierno de Allende (1970-1973) se diseñó el Plan Andino (Taberna, 1971), destinado a incorporar a los aymaras a los beneficios del desarrollo (Pérez Rodríguez, 1984).

Sin embargo, fue durante la dictadura militar de Pinochet (1973-1989) que la política de chilenización alcanza sus puntos más altos. Consideraciones geopolíticas y de doctrina de la seguridad nacional, hacen que este proceso iniciado a fines del siglo XIX alcanzara su mayor paroxismo. La instalación de las llamadas Escuelas de Concentración Fronteriza, un régimen de concentración para estudiantes aymaras, permitía una concientización mucho más efectiva, y con ello alteraba el uso del lugar por parte de los aymaras, ya que se «inventaba» un nuevo centro distinto y hasta contradictorio del centro ceremonial tradicional. Es el caso de la creación de la comuna de Colchane, que rompe la unidad andina centrada en el pueblo de Isluga (Podestá Arzubíaga, 1985). A este proceso le acompaña, por cierto no en una relación de causalidad, la acción proselitista de grupos evangélicos agrupados en la Iglesia Evangélica Pentecostal, que portan un discurso civilizador más radical que el de la Iglesia Católica (Guerrero, 1994). En forma paralela, las acciones de las organizaciones no gubernamentales, como el Crear, TEA y TER,⁵ intentaban, con

5. Se trata del Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Crear, del Taller de

énfasis distintos, apoyar propuestas de desarrollo bajo la idea enunciada por Van Kessel (1980) de que el desarrollo debe tener un motor, y ése debe ser la cultura y la religión. Muchas de estas ideas están enunciadas en el documento de trabajo «Organización, desarrollo e identidad en Tarapacá» (1986).⁶ Se habló de etnodesarrollo, desarrollo con identidad, desarrollo ecosustentable, entre otros. La organización de campesinos para la venta de su artesanía a los mercados nacionales y extranjeros no dio los resultados esperados. Lo mismo sucedió con la venta de quinoa. Los intermediarios, gente no aymara, terminó apropiándose del negocio.⁷

Todas estas acciones del Estado y de privados son vistas como un genuino interés por desarrollar esta zona. La acción de la Zona Franca (1975) y la expansión del nuevo ciclo minero (1990) acentuará la mirada desarrollista sobre este territorio. El territorio andino es visto como un recurso natural que posee enorme riquezas, sin ninguna consideración sobre sus componentes culturales y menos medioambientales. La búsqueda y extracción de agua se convierte en el punto de conflicto entre las comunidades y las empresas mineras (Lemereis, 1987).⁸ Sin embargo, el panorama no es nada de esperanzador. Un análisis de esas luchas señala que muchas comunidades terminaron negociando, una a una, con las mineras. Muchas comunidades se dividieron. Una buena cantidad de jóvenes trabaja en la minería y viven en Iquique, Alto Hospicio y Pozo Almonte, entre otras comunas.

La dinámica del comercio que impulsó la Zona Franca convirtió al territorio andino en un corredor por donde se movilizan vehículos transportando cargas de Iquique a Paraguay, vía Bolivia.

Estudios Andinos y del Taller de Estudios Regionales. Estas dos últimas organizaciones ya no existen.

6. Véanse las publicaciones en el apartado Documentos de Trabajo en <www.crear.cl>.

7. Van Kessel (1987) estudia un caso que él llama «repunte económico» de una comunidad campesina en la provincia de Iquique. Demuestra que sólo fue un éxito relativo ya que terminó con la erosión de las tierras. Se trata de la comunidad de Sibaya. Éste puede ser leído como un estudio de caso de una situación excepcional.

8. Hay que destacar el documental realizado por la Fundación Andina de Holanda *Y es nuestra*, realizado en la década de los ochenta, que trata de la organización de los aymaras para la defensa del agua.

A modo de conclusiones

El mundo andino de hoy dista mucho de aquel que los españoles encontraron. Los gobiernos republicanos, la ayuda internacional y los regímenes autoritarios, y cada a uno a su modo, alteraron profundamente el funcionamiento de esta sociedad. Como si lo anterior fuera poco, aparecen nuevos fenómenos como los grupos evangélicos y pentecostales, que portan una nueva oferta religiosa atrayente para los campesinos. Pero también han ocurrido fenómenos de india-nización y/o reetnificación que auguran una nueva consciencia étnica. Quizás producto de los fenómenos de globalización, las sociedades locales vuelven la mirada hacia sus historias y sus mitos, tratando de hallar allí un cable a tierra que los proyecte al futuro. Frente a ello, nos planteamos algunas preguntas.

Habiendo una situación de descrédito respecto a la modernidad y a sus promesas, es pertinente hablar de una revalorización de la cultura tradicional. Siendo ésta un producto mestizo, mezcla de la herencia andina con la modernidad acontecida en estas últimas décadas, corresponde revalorar por lo menos los siguientes elementos que a mi juicio son fundantes como base para un desarrollo andino sustentable.

1. Revalorización del *ayllu*. El *ayllu* es el lugar por excelencia del hábitat andino. No es sólo una unidad productiva, sino que también es cultural y política. Éste debiera ser la base sobre la cual diseñar y aplicar estrategias de desarrollo, pero no al modo occidental, sino que andino, y que tome en consideración elementos ecológicos, económicos y culturales.

2. Redefinición del concepto de trabajo al modo andino. La noción de trabajo en el mundo andino se sostiene en una visión del mundo que privilegia las relaciones de armonía y de integración con el mundo.

3. Introducción de una ética del desarrollo acorde con la ecología y las personas. Un nuevo desarrollo, un posdesarrollo, al decir de Escobar, precisa abandonar las visiones iluministas que animaron las diversas políticas de desarrollo aplicadas en el Norte Grande andino de nuestro país.

4. Un desarrollo, o mejor dicho, un «mejor vivir», edificado sobre las bases de una economía agropecuaria, que se proponga como meta el bienestar y el bien común.

5. Lo anterior adquiere sentido en la medida en que se conecta la noción de lugar/*ayllu* a una espacialidad mayor. Esto es, la idea de la pan-andinidad. La idea de pertenecer a algo mayor, a un territorio común que las guerras nacionalistas, como la del Pacífico que enfrentó a Chile con Perú y Bolivia, segmentaron.

Referencias

- BAUMAN, Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- BERMAN, Morris (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos.
- BILLINGHURST, Guillermo (1886). *Estudio sobre la geografía de Tarapacá*. Santiago.
- BURY, John (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- CASTRO, Luis (2005). *Regionalismo y desarrollo regional: Debate público, proyectos económicos y actores locales (Tarapacá 1880-1930)*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- CIAR, H. (1897). *El defensor de los pampinos*. Iquique.
- DÍAZ, Alberto (2003). «Problemas y perspectivas socio-históricas en el Norte chileno: Análisis sobre la ‘chilenización’ de Tacna y Arica». En *Si somos americanos* (Universidad Arturo Prat), 5 (4): 49-81.
- DUSSEL, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz: Plural.
- . (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIADE, Mircea (1968). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- ESCOBAR, Arturo (2010). *Una minga para el post-desarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ESPINOSA SORIANO, Waldemar (1990). *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.
- GERMANI, Gino (1973). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- GUERRERO, Bernardo (1994). *A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Ámsterdam: Free University Press.
- HARMS, Carlos (1930). *Los grandes problemas de la Zona Norte*. Santiago: Imprenta y Lit. La Ilustración.
- Kusch, R. (1970). *El pensamiento indígena americano*. México: Ediciones Puebla.
- LEMEREIS, J. (1987). «La lucha por el agua de los aymaras del Norte de Chile». En *Cuaderno de Investigación Social* (Centro de Investigación de la Realidad del Norte), 20.

- MARX, Karl (1843). *Contribución a la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel*. Salamanca: Sígueme.
- MEDINA, Javiera (1994). *Del alivio a la pobreza al desarrollo humano. Buscando la Bolivia del próximo milenio*. La Paz: Hisbol.
- MORANDÉ, Pedro (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MURRA, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PARKER, Cristian (1992). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Eduardo (1984). «Políticas de desarrollo en la zona del interior y altiplano: Tarapacá, Chile». En *Cuaderno de Investigación Social* (Centro de Investigación de la Realidad del Norte), 9.
- PODESTÁ ARZUBIAGA, Juan (1985). *Estado, espacio, educación. El etnocidio de los aymaras en Chile entre 1974-1985*. Tesis para obtener el grado de Magíster en Antropología Cultural. Universidad Libre de Ámsterdam. Ámsterdam, Holanda.
- SBERT, José María (1996). «Progreso». En Wolfgang Sachs (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, PRATEC.
- TABERNA, Freddy (1971). *Los Andes y el Altiplano tarapaqueño*. Iquique: Departamento de Ciencias Sociales Universidad de Chile, núm. 1, CEDOC.
- VAN DEN BERG, Hans (1989). *La tierra no da así no más*. Ámsterdam: Cedla.
- VAN KESSEL, Juan (1980). *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. La Paz: Hisbol.
- . (1987). «El llamado ‘repunte económico’ en la precordillera de Tarapacá: el caso de Sibaya». En *Cuaderno de Investigación Social* (Centro de Investigación de la Realidad del Norte), 25.
- . (1991). *El concepto de desarrollo*. Puno: CIDSA.
- . (1992). *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Hisbol.
- VAN KESSEL, Juan y Dionisio CONDORI (1992). *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: Vivarium.
- van Kessel, Juan y André DROOGERS (1988). «Secular views and sacred vision: sociology of development and the significance of religion in Latin America». En Quarles van Ufford y Matthew Schoffeleers (eds.), *Religion and Development. Towards an Integrated Approach* (pp. 53-72). Ámsterdam: Free University Press.

WACHTEL, Nathan (1978). *La visión de los vencidos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sobre el autor

BERNARDO GUERRERO JIMÉNEZ es sociólogo y director del Instituto de Estudios Andinos Isluga de la Universidad Arturo Prat de Iquique, Chile. Su correo electrónico es <bernardo.guerrero@gmail.com>.