

Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien

Josef Estermann – Suiza

Desde una década, vivimos una secuencia de crisis, tanto a nivel continental como global, que parecen ser la manifestación aún parcial de una crisis civilizatoria mayor. Lo que el *Club de Roma*, en forma incipiente, pero a la vez de manera muy decidida ya había advertido en los años 1960[1], está sucediendo en estos momentos ante nuestros ojos: el equilibrio ecológico está deteriorado de tal manera que huracanes, inundaciones, sequías y nuevas enfermedades se turnan a una velocidad cada vez mayor. Esta “crisis ecológica” viene acompañada de una crisis “alimentaria”, una crisis “financiera”, una crisis “económica”, sin hablar de las crisis de legitimidad política en muchas partes del mundo, de la crisis de valores, de la crisis “religiosa” y de la crisis de “sentido” para la generación joven con mirada al futuro.

“Crisis” significa, como sabemos, “tiempo de decisión”, y la filosofía, si no quiere ser un mero ejercicio mental o acrobacia intelectual, debe de contestar ante esta inflación o acumulación de crisis. Tal como en la Antigüedad, ante la eminente caída del Imperio Romano, el discurso dominante, sin embargo, no es el de la crisis, sino del “crecimiento”, de la “maximización de ganancias” y del placer desenfrenado posmoderno y neoliberal-capitalista. Un profeta de la crisis no es bien visto, mientras las tasas del PIB están aún –o de nuevo– en dirección ascendente. La filosofía como tal, y la filosofía latinoamericana en especial, tienen la tarea crítica y constructiva de evaluar alternativas, ante esta situación poco esperanzadora.

Planteo en este trabajo, desde la filosofía andina y en perspectiva intercultural, una mirada crítica a la concepción dominante de la tradición filosófica occidental respecto a la Naturaleza, como también perspectivas para una “ecosofía” en clave holística e integral.

1. Del organismo a la máquina

Si partimos del supuesto que las crisis actuales son muestras sectoriales de una crisis civilizatoria mayor[2], y no meros trastornos coyunturales de un paradigma básicamente propicio, resulta urgente hacer una reflexión profunda de las características del modelo civilizatorio occidental en cuestión, de sus bases ideológicas y su trasfondo filosófico, a fin de efectuar un ejercicio “deconstructivo” del mismo. Parto de la convicción de que semejante empresa no puede llevarse a cabo dentro de una sola tradición (de manera intra-cultural), tal como viene proponiendo la filosofía posmoderna[3]. La toma de conciencia de la crisis civilizatoria occidental actual, sólo es posible en perspectiva intercultural, incluyendo la exterioridad o trascendencia paradigmática, es decir la alteridad filosófica. Con otras palabras: mi crítica deconstructiva no es intra-cultural, tal como pretende ser la filosofía posmoderna, sino inter-cultural, en el sentido de una “hermenéutica diatópica” o “politópica”[4] que incluye el punto de vista del otro y de la otra, también en clave filosófica, es decir: la “otra filosofía”.

Por lo tanto, considero que la filosofía andina no es solamente un asunto etno-folclórico, ni netamente histórico, sino una necesidad epistemológica para poder “develar” los puntos ciegos de una tradición enclaustrada en un solipsismo civilizatorio, fuera éste llamado “eurocentrismo”, “occidentocentrismo” o “helenocentrismo”. El tema de la alteridad (u “otredad”), planteado por el filósofo judío lituano “marginado” respecto al *mainstream* occidental, Emmanuel Lévinas, y recuperado por la analéctica de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, me parece fundamental a la hora de tocar el tema de la Naturaleza. Y esto sería ya una

ampliación del tema de la alteridad desde las tradiciones indígenas, saliendo del andro- y antropocentrismo todavía vigentes en Lévinas y parte de la filosofía liberacionista^[5], incluyendo en las reflexiones también al otro y la otra no-humanos, es decir la alteridad ecosófica.

Me parece que uno de los puntos “ciegos” de la tradición dominante de Occidente, al menos desde el Renacimiento, ha sido justamente el tema de la alteridad “ecosófica”. Aunque la tradición semita (judeo-cristiana) haya introducido al discurso ontológico determinista y cerrado de la racionalidad helénico-romana las perspectivas de la “trascendencia”, “contingencia” y “relacionalidad”, es decir: la no-conmensurabilidad entre el uno y el otro, entre el egocentrismo humano y la resistencia de la trascendencia cósmica, religiosa y espiritual, la racionalidad occidental moderna se ha vuelto nuevamente un *logos* de la “mismidad”, del encerramiento ontológico subjetivo, de la fatalidad que tiene nombres como “la mano invisible del Mercado”, “coacción fáctica” (*Sachzwang*), “crecimiento ilimitado” o “fin de la historia”.^[6]

La crisis civilizatoria actual tiene que ver con el agotamiento de los planteamientos de la modernidad y posmodernidad occidental, planteamientos que se fundamentan básicamente en una falacia que *in actu* recién se desvirtúa en nuestros días: la expansión humana, en todas sus formas, no tiene límites.^[7] O con otras palabras: vivimos supuestamente en un mundo ilimitado. Esta falacia retorna a nuestros preconceptos como bumerán, en forma de los colapsos de eco- y biosistemas, mercados financieros hiper volátiles, necro-combustibles^[8], hambrunas y revueltas políticas de las personas que siempre han sufrido las limitaciones reales de su mundo. Existe un solo crecimiento aparentemente “ilimitado” que se llama “cáncer”, y todos/as sabemos que sólo llega a su fin en la muerte. Esta falacia fue expresada por Hegel en forma insuperable al identificar la filosofía de lo absoluto con la filosofía absoluta, es decir: con el espíritu occidental moderno. El “afán infinito” (*unendliches Streben*) de Fichte, desencadenado sobre la Naturaleza “ciega y sorda”, se ha convertido en avaricia ilimitada, en explotación y acumulación de bienes y dinero en forma desenfrenada. El *homo oeconomicus* de la actualidad no es otra cosa que la manifestación materializada de la absolutización del sujeto humano, planteado de distintas maneras por la filosofía occidental moderna.

Esta concepción absolutista y masculina (androcéntrico) del sujeto moderno (*res cogitans*) que tiene todas las características del dios medieval, corresponde con la objetivación, mecanización, instrumentalización y desacralización de todo lo que se plantea frente a este sujeto “ideal” del varón blanco adulto y propietario: la Naturaleza, la corporalidad, lo femenino, lo afectivo, la vida y la sexualidad. Como muy bien ha destacado la Filosofía de la Liberación: el *cogito ergo sum* se vuelve irremediablemente *conquiro ergo sum*,^[9] y en nuestros días *consumo ergo sum*. La actitud predominante de la Modernidad occidental frente a la alteridad es una actitud de negación, oposición, incorporación, extirpación e instrumentalización. Se trata de una actitud eminentemente androcéntrica, en el sentido de una racionalidad analítica, conquistadora, instrumentalizadora y necrófila. La tendencia “necrófila” de la Modernidad occidental se manifiesta en el hecho de que las “virtudes” (de *vir*: “varón”) y valores se reducen, en última instancia, en valores de bolsa y equivalentes de dinero, y la Naturaleza viva se convierte en máquina y mecanismo. Todo se vuelve “intercambiable” y “comprable”; inclusive el cuerpo humano y sus órganos tienen valor monetario. Consecuencia final de todo este proceso: el mismo ser humano, al subir al tren del liberalismo económico, pierde su libertad y se vuelve medio de producción, medio de consumo, medio de una “mano invisible” y de una fatalidad de segunda potencia.^[10]

Por supuesto que no toda la tradición filosófica de Occidente ha contribuido a este desenlace fatal y contradictorio. Hasta inclusive el Renacimiento, el ser humano se entendía como parte integral de la “gran cadena del ser”, del gran organismo cósmico, de los múltiples procesos de vida. La Antigüedad y la Edad Media sostuvieron aún una concepción orgánica de la Naturaleza, plasmada en conceptos como la ‘entelequia’, la ‘animicidad’ de todos los seres vivos, la armonía entre micro- y macrocosmos. Sin embargo, tanto la vertiente helénico-romana como la semita manifestaban siempre una actitud de miedo, desprecio, soberbia o alerta, según el caso, frente a lo “natural”, asociado con el caos, lo femenino, lo desenfrenado, pasional, amoral y profano. Salvo contadas excepciones (Estoicismo, epicureísmo, romanticismo, hiloísmo), la filosofía y teología occidentales consideraban a la Naturaleza (y la mujer) como un peligro que hay que controlar, subyugar,

domesticar y conquistar. Esta actitud hostil refleja el trasfondo patriarcal de las grandes religiones monoteístas y politeístas, heredadas en forma secular por la racionalidad masculina de enfrentarse a lo dionisiaco, natural, sensitivo, material, femenino, o sea: a lo que se considera “irracional”.^[11]

Los estudios feministas y de género han demostrado suficientemente que existe una relación muy estrecha entre la postura del *homo occidentalis* (en cuanto *vir*) frente a la Naturaleza y su postura frente a la mujer. Generaciones de filósofos y teólogos asociaron la mujer con la materia (*mater*), Naturaleza, el cuerpo y lo irracional (sentimientos, afectos, pasiones). La explotación, instrumentalización y destrucción de la Naturaleza va de la mano con la explotación, instrumentalización y subyugación de la mujer y de los valores ginófilos. La ética occidental es, en gran medida, una ética de varones para varones, basada en las “virtudes” de la fortaleza, bravura, valentía (*andreia*) y prudencia, en desmedro de las “*muliertudes*” de la compasión, empatía, cuidado y sensibilidad. Cuando hablamos de la “Naturaleza” y la concepción que la filosofía ha desarrollado al respecto, conviene hablar, en forma precisa, de una concepción del varón blanco adulto y libre, frente a todo lo que en su perspectiva no tenía o sigue no teniendo “mayoría de edad”: mujeres, esclavos, niños, ancianos, animales, plantas, cosmos.

La concepción “orgánica” que prevalecía en la filosofía occidental hasta entrada al Renacimiento, se refería solamente a la “alteridad” correlativa al ideal varonil de una racionalidad analítica, clasificatoria e intelectualista. Mientras que el varón aspirara a la inmortalidad del alma racional (*logistikón*) y una existencia espiritual, las mujeres, niños, esclavos y toda la naturaleza extra-humana estuvieran condenados/as a volver al seno del gran organismo natural de la materialidad, por carecer de alma racional. Esta disyuntiva –una naturaleza desalmada y una humanidad, respectivamente masculinidad animada– se imponería a toda fuerza a la sociedad moderna y el cientificismo, una vez ablandado o desaparecido del todo el nexo religioso de la dignidad criatural.^[12] Ya en la Antigüedad y Edad Media, el varón “racional” se exceptuó de la organicidad del mundo y de la naturaleza, en y a través de una supuesta independización “idealista” del espíritu respecto al sustento orgánico vital (el olvido de la procedencia maternal; la sublimación de las necesidades físicas; la delegación de labores manuales). La paulatina desnaturalización del ser humano, en y a través de las conquistas culturales y del trabajo, conlleva una gran ilusión: ya no dependemos del sustrato vital, sino que podemos prescindir, a largo plazo, de todo lo que es “natural”.

Uno de los primeros filósofos occidentales que abandonó la concepción orgánica del cosmos, en plena Edad Media, fue el obispo y teólogo francés Nicolás Oresme (ca. 1323-1382), quien acabó con la teleología intrínseca del mundo material de los cuerpos, reduciendo la explicación de causalidad y movimiento a la causa eficiente.^[13] Por lo tanto, el mundo aparece como un mecanismo que puede ser explicado en base al funcionamiento de todas sus partes. Este giro “copernicano” (Oresme adelantó el modelo heliocéntrico en más de cien años a Copérnico) de una racionalidad “orgánica” a una racionalidad mecanicista, permitió universalizar el enfoque y método analítico de la “descomposición” (“descomponer para entender”). Y esto quiere decir que también la vida se vuelve un fenómeno mecánico, con todas las consecuencias para la medicina, el trato de animales, plantas, como para el ecosistema como una “mega-máquina” ciega, insensible y objetiva. René Descartes y la física del siglo XVII sólo sacaron las últimas consecuencias de este giro, al establecer la divisoria de aguas entre la *res cogitans* y *res extensa*, un espíritu libre, espontáneo, activo y portador de derechos, por un lado, y una materia determinada, sumisa, pasiva y objeto de dominación, por otro lado. Y esto, como sabemos, sólo era posible gracias al dualismo antropológico y la condenación de la Naturaleza a mero “medio de producción” (Marx) o “campo de autorrealización” del espíritu (Hegel).

Sin embargo, la contradicción intrínseca del modelo mecanicista surge hoy en día con mayor fuerza, al entender que el ser humano no puede prescindir de la “alteridad” natural y proyectarse a una infinitud ilusoria, sea en sentido financiero y hedonista o sea en sentido idealista y escatológico. El bumerán de la relacionalidad e interdependencia “natural” le persigue en sus hazañas virtuales y posmodernas con una verdad que se ignoraba por siglos, pero que se viene imponiendo nuevamente, aunque fuera por la fuerza: si el organismo cósmico sufre y está enfermo, el ser humano también lo es. La antropología occidental (moderna) es, en su mayoría, una

antropología conflictiva, tanto *ad intra* como *ad extra*: el ser humano está en constante lucha entre dos fuerzas antagónicas, lo que se plasma en muchas metáforas, desde la parábola platónica de la carroza alada, el antagonismo paulino entre “espíritu” y “carne”, hasta el modelo psicoanalítico de las provincias y la lucha intrapsíquica ente “ello” y “super-yo”. Hacia fuera, la conflictividad se plasma en una lucha permanente contra el “caos” y las amenazas de las fuerzas naturales y en la competitividad económica y política que conlleva el axioma suicida: “Si yo vivo, tu no vives; y si tu vives, yo no vivo”.^[14]

2. Relacionalidad versus sustancialidad

El surgimiento o la visibilización de una filosofía andina –entre tantas otras filosofías indígenas– se debe a muchos factores, entre ellos la toma de conciencia por el Quinto Centenario del “descubrimiento”, “encubrimiento”, “desencuentro” o “conquista” (según la perspectiva) de *Abya Yala*, esta tierra llamada “América Latina” por los colonizadores. Además, el enfoque de la filosofía intercultural viene pluralizando el concepto de ‘filosofía’ y deconstruyendo el monopolio occidental sobre lo que es o no “filosofía”. Al recurrir a la filosofía andina, en mi afán de una crítica intercultural de la concepción dominante de la Naturaleza de la filosofía occidental y de una propuesta alternativa para la convivencia cósmica, no me refiero a una filosofía precolonial “pura”, que podría tener un valor histórico, sino a la sabiduría filosófica de los pueblos andinos, desde el sur de Venezuela hasta el norte de Argentina, en la actualidad. Este tesoro sapiencial, plasmado en una serie de hábitos, costumbres, rituales, creencias, narraciones y mitos, sigue impregnando el “estar en el mundo” de grandes mayorías de pueblos originarios y personas mestizas en la región andina de Sudamérica, a pesar de la hibridación cultural y del sincretismo religioso vigentes.

Comparando la filosofía andina^[15] con la tradición dominante de Occidente, no se trata de una filosofía centrada en la sustancialidad de los entes y del universo, sino en la relacionalidad como un dato irreductible de la estructura cósmica englobante. Este hecho se puede explicar, en parte, por la estructura lingüística de los idiomas en juego: los idiomas indoeuropeos, ante todo el griego como idioma “proto-filosófico” de Occidente, se estructuran alrededor de sujeto y predicado, es decir de un “sustantivo” que representa una “sustancia”, y que es portadora de predicados, representando a los accidentes, incluyendo a la relación. Los idiomas nativos de *Abya Yala*, en especial el quechua y aimara en el contexto andino, se estructuran en torno a la relación como elemento primordial, representado por el verbo con sus múltiples sufijos relacionales y afectivos. Existe un sinnúmero de sufijos que expresan esta relacionalidad, tanto entre personas como entre seres no-humanos.^[16] Tal vez podríamos decir que, mientras para Occidente el gran problema metafísico siempre ha sido la “relación” (psico-física; interpersonal; con la Naturaleza; religiosa), para la filosofía andina es más bien la “sustancialidad”, es decir la identidad personal e individual.

Sólo un ejemplo del contexto interpersonal. Para la modernidad occidental, la constitución de una pareja humana (sea homo- o heterosexual) presupone la constitución de personalidades individuales autónomas, es decir: de “sustancias” que libremente se relacionan para constituir, en sentido secundario, una unión de dos. En el mundo andino, la constitución de la pareja recién conlleva la identidad personal de los individuos unidos en la paridad complementaria. La expresión aimara para “casarse” –*jaqichasiña*– significa literalmente ‘hacerse persona’, ‘devenir una persona humana’. Es decir: la relación es lo primordial, y la identidad “sustancial” o personal es más bien un derivado o efecto de la relación. Esta relacionalidad es, para hablar en términos occidentales, un *transcendente*, o sea una característica de todos los estratos, entes y tiempos. Se trata, por tanto, de un holismo relacional, expresado en el concepto panandino *pacha*. *Pacha* es –una palabra quechumara^[17] compuesta de *pa*- [“dos”; dualidad] y *-cha* [“energía”]– el todo de lo que existe en forma interrelacionada, el universo ordenado mediante una compleja red de relaciones, tanto en perspectiva espacial como temporal; la relacionalidad es su característica constituyente primordial o axiomática. Fuera de *pacha*, no existe nada, porque la absoluteza es una característica (de la filosofía occidental) que es incompatible con la relacionalidad del todo.^[18]

Esta relacionalidad se manifiesta, a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso en y a través de los **principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad**. No voy a explicitar en esta ocasión cada uno de estos principios fundantes de la filosofía andina[19], sino sólo respecto a su aplicación y pertinencia al tema de la ecosofía. Sin embargo, quiero adelantar una característica muy peculiar del pensamiento indígena andino que se deriva directamente del principio de relacionalidad y que es fundamental para entender el planteamiento alternativo al ego- y antropocentrismo modernos de Occidente. Me refiere a la concepción de la 'vida' que juega un papel primordial a la hora de pensar en la convivencia cósmica y en el ideal andino del "Vivir Bien". Como todo tiene que ver con todo (principio holístico), la vida (*kawsay*; *qamaña*) es, al igual que la relacionalidad, un *transcendentale*, es decir una característica de todos los entes, estratos y principios. O en otras palabras: *pacha* es una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro.

Por lo tanto, la "vida" no se restringe, en el mundo andino, a los seres vivos en sentido occidental clásico (seres humanos, animales y plantas), sino abarca a todo el universo en sus diferentes dimensiones y estratos. Esta concepción, en perspectiva occidental llamada "panzoísmo"[20], se fundamenta en la relacionalidad como una *conditio sine qua non* de la vida. No existe vida fuera de la red de relaciones, sean estas de índole religioso, social, económico, ecológico o personal. La "vida" se define, en los Andes, prácticamente por la relacionalidad, y la muerte –si existiera en forma absoluta– sería la expresión de la más absoluta falta de articulación y relación, el aislamiento o solipsismo total. De ahí que se entiende que el *horror vacui* de la persona andina es el miedo terrorífico por la soledad, el aislamiento, la separación o –hablando en términos teológicos– de lo absoluto. Un dios completamente "absoluto" y "trascendente", es decir: "suelto" o separado de todo tipo de relación, no es solamente inimaginable, sino sería la encarnación de la muerte, y no de la vida. La relación es, a la vez, el fundamento indispensable para y la manifestación más preciosa de la vida. Por lo tanto, vida es, en sí misma, "con-vivencia". Para el ser humano andino, resulta un tanto absurdo el problema heredado de Occidente de encontrarse entre individuos separados y autónomos, para emprender y construir la "convivencia" en sentido social, político y ecosófico.[21]

La convivencia tiene prioridad ontológica –para usar una terminología occidental– o pachasófica, porque *pacha* es el "organismo" cósmico que sólo vive y funciona gracias a las múltiples relaciones y articulaciones que lo constituyen. La "des-convivencia" que se vive actualmente en muchas partes del planeta –entre ser humano y Naturaleza, entre los seres humanos, entre culturas y civilizaciones– no es un dato original, sino el resultado de una "decadencia" o de trastornos en la red de relaciones. Lo constitutivo no es el *cogito ergo sum*, sino el *vivimus ergo sumus*. Desde la perspectiva de la filosofía andina, es evidente que una filosofía y sociedad que se construyen sobre la base del individuo autónomo y competidor, conlleva de por sí una crisis globalizada, porque todos los supuestos de la Modernidad occidental –independencia, individualismo, enfrentamiento entre humanidad y Naturaleza, desacoplamiento de lo profano de lo religioso, etc.– contienen *in nuce* lo que el ser humano andino estima como una amenaza a la vida.

Las zonas de transición entre un estrato a otro, entre un período a otro, entre una entidad a otra, son de vital importancia para la génesis, el fomento y conservación de la vida. Estas zonas de transición, generalmente conocidas como *chakanas* o "puentes cósmicos", se constituyen en relaciones pachasóficas indispensables para el equilibrio y la armonía de todo el universo. La gran mayoría de los rituales andinos se "ubican" en estas zonas y tienen que ver con los fenómenos que tienen característica de *chakana*. La Cruz Andina es la *Chakanapor* excelencia, porque articula el estrato de arriba (*hanaq/alax pacha*) con el estrato de la cotidianeidad del aquí y ahora (*kay/aka pacha*), pero también la esfera izquierda asociada con lo femenino, con la esfera derecha de asociación masculina. O en otras palabras: la Cruz Andina[22] articula las relaciones de correspondencia con las de complementariedad, y se convierte, por tanto, en *chakana* de las *chakanas*. El cuidado y la conservación de estas *chakanas* son de vital importancia para salvaguardar el equilibrio social, económico, religioso y ecosófico.

3. Ecosofía andina

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, un cronista indígena acriollado en el Perú de principios del siglo XVII, representó la cosmovisión andina de su tiempo mediante la metáfora de la “casa universal” (*wasí*). En su “dibujo cosmogónico” de 1613[23] planteó, bajo la forma de una *Biblia Pauperum*, una síntesis de la cosmovisión originaria y la nueva fe cristiana, usando la metáfora de la “casa” e incluyendo en ella la principal *chakana* en las figuras de la pareja humana en el *kay pacha* (estrato de aquí y ahora) y el huevo cósmico de la divinidad en el *hanaq pacha* (estrato superior). La metáfora de la “casa”, también ya propuesta por Aristóteles para el manejo y cuidado de los bienes vitales para la procreación, recreación y reproducción de la vida (*oikos*), representa en el mundo andino toda el *pacha*, el universo entero con la red total de relaciones. En los rituales andinos, se habla del “nido de plata” y del “nido de oro”, fuentes de vida y lugares de la génesis de vida. La casa andina no es simplemente una vivienda, sino un universo en miniatura, con sus cuatro direcciones cardinales, lugares para los espíritus, espacios para el ganado, un orden que se orienta por la salida y puesta del Sol, y una distribución pachasófica de la parte diurna (fogón; mesa) y nocturna (cama), en plena complementariedad y correspondencia con el macrocosmos.

La “casa” (*wasí; uta*) es a la vez el núcleo económico de producción y reproducción, como también el centro ecológico, en el sentido del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras que son de igual manera “sexuadas” que todos los demás elementos. La división o inclusive separación occidental entre “economía” y “ecología” no tiene vigencia en la sabiduría milenaria del mundo andino. El cuidado de la “casa” (*oikos*) no permite una diástasis en una racionalidad de acumulación y ganancia (“eco-nomía”) y una racionalidad de equilibrio y armonía (“eco-logía”). La casa es una sola y debe de cobijar a todas y todos por igual, incluyendo al mundo espiritual, religioso y meteorológico. Entre lo que Occidente viene distinguiendo o separando, es decir: entre economía y ecología, no debe haber contradicción o incompatibilidad. Más al revés: se trata de dos lados de una misma medalla que es la “casa” como nido de vida para todas y todos, incluyendo a la Naturaleza.

Por lo tanto, prefiero hablar de la “ecosofía”[24], que engloba e integra tanto el aspecto económico como ecológico. No se trata de una “ley” (*nomos*) ni de una “razón” (*logos*) humanas que diseñan esta “casa” cósmica (*oikos*), sino una sabiduría (*sophia*) que sepa acompañar los ciclos vitales de producción, reproducción, conservación y cuidado, y vigilar sobre el equilibrio muy precario que mantiene las relaciones vitales. El ser humano no es el *homo faber* u *homo consumens*, sino ante todo *arariwa*, es decir: “cuidante” o “guardián” del *pacha* y su orden cósmico. La única fuerza que realmente “produce”, es la *pachamama*, la Madre Tierra; el ser humano es transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la cosmovisión y filosofía andinas.

En primer lugar, la ecosofía andina es una expresión del axioma fundamental de la sabiduría andina, a ser el principio de relacionalidad, que dice, en forma sintética, que la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza (*pacha*) es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con todas las demás partes. Un cambio en una parte conlleva necesariamente un cambio correspondiente en las demás partes. Este principio, también conocido en las “teorías del caos” y de la “complejidad” como “efecto mariposa”[25], implica una concepción holística del universo, y además, como la relacionalidad es al mismo tiempo vitalidad, un panzoísmo. En los Andes, existe una estrecha correlación o inclusive equivalencia entre “relación” y “vida”: sin relación, no hay vida, y ésta es un cierto tipo o una determinada calidad de relación. Para la “ecosofía”, el principio de relacionalidad tiene amplias consecuencias. En primer lugar, cada transacción económica conlleva efectos ecológicos, sean positivos o negativos. En segundo lugar, la calidad “vital” de las relaciones ecosóficas se expresa en términos de equilibrio y armonía (*taypi*)[26] Y en tercer lugar, cualquier deterioro de este equilibrio en una parte del “organismo” ecosófico conlleva deterioros en las demás partes.

Como este organismo es principalmente finito y limitado, no puede existir “crecimiento ilimitado” de bienes y dinero. La ilusión de este crecimiento “cancerígeno”^[27] sólo es posible a costa del deterioro del Medio Ambiente, de la subalternización de otra parte del “organismo” (o sea: enfermedades crónicas o crisis sistémicas) y de un desequilibrio y una desarmonía que tarde o temprano vuelva como bumerán a los prometeos del Mercado Libre. En el mundo andino, este punto crítico del desbalance se llama *pachakuti* (literalmente: “vuelta de *pacha*”), un cataclismo de dimensiones cósmicas. La “enfermedad” (o sea: pobreza, injusticia, desigualdad, marginación, destrucción, etc.) de una parte del “organismo” ecosófico lleva a la “fiebre” de todo el organismo (o sea: “crisis”) que se puede reducir con antibióticos (o sea: acciones de salvataje de los mercados financieros), pero no ser curada. El único remedio consiste en la puesta en equilibrio de lo que ha salido de él.

El **principio de correspondencia**, corolario del principio de relacionalidad, significa para la ecosofía que el macrocosmos se refleja en el microcosmos y al revés, es decir que el orden cósmico de la pachasofía (*hanaq/alax pacha*) encuentra su reflejo (“correspondencia”) en el orden ecosófico del estrato vivencial del ser humano (*kay/aka pacha*). La ecosofía es el cuidado y la conservación del equilibrio cósmico y espiritual a nivel del manejo de recursos, el aprovechamiento de los medios de producción (tierra, minerales, aire, agua, mano de obra) y las costumbres de consumo. La “justicia cósmica”, es decir el equilibrio cósmico del *pacha*, debe de reflejarse a nivel antropológico, social y económico, como ciclos de producción y consumo autoreguladores, en donde el *input* equivale al *output*, o sea: en donde la suma de las energías producidas y reproducidas llegan a cero, equilibrio perfecto. Una economía de explotación desmesurada de los recursos naturales (no renovables) no corresponde a la lógica de la justicia cósmica y daña severamente el equilibrio de la vida. Una de las formas predilectas para restablecer este equilibrio deteriorado a nivel cósmico es para el y la andino/a el ritual. Como no existe una relación de causalidad “mecánica” entre el macro- y el microcosmos, la efectividad del ritual no pasa tampoco por esta lógica mecanicista, sino por la racionalidad de la “eficiencia simbólica”^[28]. El ritual es un acto eminentemente ecosófico, tanto económico (consumo y restitución) como ecológico (cuidado y retribución simbólica).

El **principio de complementariedad** que rige en el mundo andino para todos los ámbitos de la vida, tanto político, social y económico, como religioso, espiritual y cósmico, también es vital para las relaciones ecosóficas. En principio, este principio siempre se expresa en términos de “sexuidad”^[29], o sea: como complementariedad entre lo femenino (izquierda) y masculino (derecha). Sólo que la “sexuidad”, a igual que la relacionalidad y la “vida”, es un *transcendente*, una característica que compete a todos los entes, estratos y fenómenos. El funcionamiento pleno de la complementariedad “sexuada” es imprescindible para la producción, reproducción y conservación de la vida, con tal de que la unilateralidad o el aislamiento de un elemento sean causas para la interrupción del flujo vital. A nivel ecosófico, tanto la producción como la distribución y reproducción de bienes y servicios, la división del trabajo y los hábitos de consumo se deben orientar en este principio de complementariedad. En los Andes, normalmente son las mujeres que pastorean al ganado que tiene connotación masculina, y los varones que aran las chacras y siembran porque la *pachamama* es claramente femenina.

El **principio de reciprocidad**, como aplicación práctica y ética de los dos principios pachasóficos de la correspondencia y complementariedad, también tiene repercusión para las relaciones ecosóficas. Igual que los demás principios, no hay excepciones a este principio que rige tanto para la humanidad como para el mundo sagrado, la Naturaleza y el ámbito político, pero también para los ancestros, los difuntos (“almas”) y las futuras generaciones. El principio de reciprocidad, en su forma general, expresa la “justicia” equilibrada en las interacciones y transacciones de conocimiento, saberes, bienes, servicios, dinero y deberes. La trilogía ética andina –*ama suwa, ama llulla, ama qella* [“no seas ladrón, no seas mentiroso/a, no seas flojo/a”]– expresa en forma concentrada este principio al nivel de la ética social. El cumplimiento pleno de la reciprocidad, en el sentido de la devolución de lo que uno/a ha recibido, incluye las dimensiones rituales y simbólicas, pero se extiende también al cosmos en su totalidad, a las futuras generaciones, a las personas difuntas y a los espíritus tutelares y protectores (*apus; achachilas*).^[30]

Para la ecosofía, el principio de reciprocidad significa, entre otros, que el ser humano debe retribuir a la Naturaleza (*pachamama*) lo que ésta le ha dado, para restablecer el equilibrio temporalmente distorsionado. Esta retribución normalmente se efectúa en forma ritual, mediante un ritual que de manera significativa se llama “pago” o “tributo”[31]. Pero también existe la contribución adelantada, para garantizar una retribución por parte de la dadora de vida, la *pachamama*: Se la pide “licencia” (*licenciaykiwan*: “con tu permiso”) para poder trabajarla, para sembrar y cultivar, y para ello se adelanta una “ofrenda”. La costumbre bastante difundida en los Andes de la *ch’alla*(libación) es un acto de reciprocidad del consumo; se ofrece una parte de la bebida (normalmente chicha de maíz) a la *pachamama*, antes de beber.[32] Los diferentes rituales respecto a la muerte tienen la finalidad de asegurar el equilibrio recíproco entre vivos y muertos[33]; puede ser que los familiares deben de complementar la reciprocidad truncada por la muerte de uno de sus seres queridos, pero también se da el caso que el difunto (“alma”) retribuya en forma simbólica favores que ha recibido durante la vida. Un caso extremo es la costumbre de las *ñatitas* (del quechua: “nariz aplanada”), calaveras de personas a veces desconocidas que sirven de protección del hogar y en los viajes y con las que hay que establecer una estricta relación de reciprocidad.

Para el equilibrio ecosófico, las relaciones que Occidente llama “económicas” están siempre en un contexto espiritual y religioso. Se trata de una suerte de “comunión” entre ser humano y Naturaleza, y el principal ritual andino (*qoway*, *mesa*, *waxt’a*, *lluqt’a*, *despacho*) es un banquete entre los humanos y espíritus.[34] Otra consecuencia ecosófica importante consiste en la inclusión de las futuras generaciones en el manejo de los recursos y el cuidado del equilibrio. Una economía que explota las riquezas perjudicando a las futuras generaciones (como también al mundo espiritual y a los ancestros), no está en balance y no contribuye a la vida, sino a la muerte.

El **principio de ciclicidad** cuestiona la concepción occidental de la linealidad del tiempo que implica al mismo tiempo progresividad, irreversibilidad y cuantificabilidad. El principio cíclico sostiene que el *pacha* (espacio-tiempo) se manifiesta en forma de una espiral, una sucesión periódica de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y vitales. Respecto a las relaciones ecosóficas, el principio de ciclicidad cuestiona la ideología del desarrollo como un avance prácticamente automático, desde un inicio a un supuesto fin, como también la definición cuantitativa del “progreso” (PIB, tasa de crecimiento, etc.) y la ideología de la Modernidad como superación definitiva de lo que se considera “premoderno”, “anticuado” y “pasado de moda”. Para los Andes, la utopía es retrospectiva, de acuerdo al orden pachasófico: Las palabras en quechua y aimara para “pasado” se refieren a los ojos (*ñawpa/naira pacha*), y para “futuro” a la espalda (*qhipa pacha*). En expresión metafórica, el ser humano camina de retro hacia el futuro, fijando sus ojos en el pasado como punto de orientación.

Cada ciclo cambia mediante un *pachakuti* (literalmente: “vuelta del pacha”)[35], un cataclismo cósmico que tiene como objetivo restablecer el equilibrio dañado y volver al orden armonioso del *pacha*. Normalmente, el ser humano tiene la capacidad de enmendar distorsiones y daños respecto al equilibrio de la red total de relaciones, de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, mediante las actividades rituales, religiosas y ecosóficas, pero en casos extremos como la Conquista o el Cambio Climático, un *pachakuti* es eminente. El principio de ciclicidad también significa que el tiempo tiene características cualitativas que no corresponden a la cantidad abstracta del reloj y de su monetización (*time is money*). Tanto para las actividades económicas como para los rituales, existen momentos propicios y menos propicios. La *pachamama* no siempre produce de la misma manera; tiene sus “días intocables” (en los que no “escucha”; primera semana de agosto; Semana Santa), épocas de mayor vitalidad (Luna Llena; *Anata* o Carnaval), épocas de descanso (barbecho) y épocas de fecundación (siembra).[36] Tanto la productividad como el consumo siguen los ciclos estacionarios y los métodos “ecológicos” de la conservación de los alimentos (*charki* o carne secada; *ch’uñu* o papa congelada; pisos ecológicos para los cultivos; etc.). La concepción del capitalismo contemporáneo y del hedonismo posmoderno de que todo debe y puede ser producido y consumido a lo largo del año, sin consideración de la estación, conlleva una presión increíble a los sistemas ecológicos y constituyen para la racionalidad andina un sinsentido y una amenaza de suicidio colectivo.

4. Convivencia cósmica como “vivir bien”

La ecosofía andina se sustenta por la concepción holística de la “vida” que se entiende como expresión manifiesta de la relacionalidad de todo y el orden que garantiza este flujo de energía (*-cha*) en la complementariedad polar (*pa-*). A fin de concretizar el planteamiento andino alternativo al modelo capitalista de un “crecimiento ilimitado” que es en sí cancerígeno, se propone, desde unas dos décadas, el concepto del ‘vivir bien’ que inclusive ha encontrado resonancia en las nuevas Constituciones Políticas de Estado de Bolivia y Ecuador. Se trata de la traducción castellana un tanto deficiente de las expresiones originales en quechua, aimara, guaraní y mapuche: del quechua *allin kawsay* (respectivamente *sumak kawsay* en el kichwa del Ecuador), del aimara *suma tamaña*, del guaraní *teko kavi* y del mapuche *küme mogen*.^[37]

Al mismo tiempo, ha surgido en Occidente una reflexión sobre el concepto de procedencia aristotélica de la ‘buena vida’ (*eubiós*) y la metáfora bíblica del “Jardín de Edén” (“lugar puro y natural”) que parecen a primera vista encontrar eco en los conceptos andinos, pero que distan en muchos aspectos de éstos. Se puede mencionar varias diferencias paradigmáticas que tienen que ver con el trasfondo filosófico o pachasófico. En primer lugar, el concepto aristotélico se restringe al ser humano; es, por lo tanto, en su mismo origen antropocéntrico. La Estoa lo ha ampliado en un sentido más cosmocéntrico, al incluir la categoría de una “vida en armonía o según la Naturaleza”. En segundo lugar, a pesar de una perspectiva social y política, la “buena vida” aristotélica^[38] se orienta en el ideal individual de la persona humana que aspira a la felicidad, lo que se refuerza también en las concepciones estoicas y epicúreas de la ataraxia y apatía como ideales eminentemente individuales del *eubiós*. En tercer lugar, el ideal aristotélico se refiere al “ciudadano” de la *polis* griega, es decir a la persona masculina, adulta y propietaria que vive en la ciudad; por lo tanto, la “buena vida” aristotélica se concibe en total separación con el entorno natural y como un ideal muy parcial, para una parte minoritaria de la humanidad. En cuarto lugar, se trata de una ideal intelectual (*bios thoretikós*) que toma como supuesto la estratificación de la sociedad, la esclavitud y la garantía del sustento de vida. En quinto lugar, la recepción de la idea aristotélica de la “buena vida” por la filosofía posmoderna, revela una noción centrada en el aspecto hedonista y consumidor, con tal de que la “buena vida” en clave occidental deriva en una suerte de vida en lujo y en abundancia, réplica filosófica del *American Way of Life*.^[39]

Respecto al ideal bíblico del “Jardín de Edén”, éste plantea una armonía supralapsaria (antes de la caída o pecado original) entre el ser humano y su entorno natural que se parece mucho al concepto andino del *suma qamaña*, *allin* o *sumak kawsay*. Sin embargo, este ideal “utópico” fue severamente cuestionado e ignorado por la historia y conceptualización posterior, en especial la concepción bastante negativa de lo “natural”, tanto en el ser humano como fuera de él. Según el mito bíblico de *Génesis*, la consecuencia del pecado original no es sólo un distanciamiento del ser humano de una unión simbiótica primordial, sino una creciente hostilidad entre el ser humano y la naturaleza (simbolizada en la serpiente) que es concebido como algo que hay que someter, conquistar, domesticar y humanizar. En las teologías judía y cristiana ulteriores, el ideal primordial del Jardín de Edén se convierte en la utopía escatológica del Reino de Dios que se orienta más en categorías antropocéntricas y ciudadanas (“la ciudad de Dios”) que en un holismo cósmico. Sin embargo, siguen existiendo reminiscencias de la “buena vida” supralapsaria, como por ejemplo en la afirmación de Pablo de Tarsos de una redención que incluye a toda la creación que está en dolores de parto, o en la concepción del apocatástasis, la recuperación cósmica de una plenitud perdida.

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 emplea el término aimara *suma qamaña* como un término general que también incluiría la versión quechua del *allin kawsay*. Este último término no aparece literalmente en la Constitución; se menciona en el Artículo 8, inciso I, *suma qamaña* y añade entre paréntesis la traducción al español de “vivir bien”. En el mismo inciso se agrega a la trilogía ética andina (*ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa*— “no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón”) otra expresión en quechua,

como para equilibrar el uso monopólico del aimara con el *suma qamaña:qhapaj ñan*, traducido al castellano como “camino o vida noble”.^[40] En la nueva Constitución Política de la República del Ecuador de 2008, se incluye en el Preámbulo una referencia a la *Pacha Mama* y al ideal del *sumak kawsay*: “... la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. [...] Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Y el Artículo 14 “...reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”.^[41]

Sin entrar en un análisis lingüístico exhaustivo^[42], podemos sacar algunas conclusiones al respecto. Tanto en las acepciones quechua como aimara, la noción de “vida” se usa en forma de verbo, aunque es posible también una interpretación sustantivista. *Qamaña* y *kawsay* son formas infinitivas y reflejan el dinamismo de concepto de ‘vida’. En segundo lugar, la calificación de esta “vida” por *suma*, *sumak* o *allin* representa formas adverbiales más que adjetivas; conviene, por lo tanto, traducir las nociones de las lenguas nativas al español como “vivir bien” y no como “buena vida”, “buen vivir” o “vida buena”. En tercer lugar, las palabras *suma*, *sumak* o *allin* no tienen acepción prioritariamente ética, antropológica o económica, sino más sensitiva, de gusto y de un sentimiento; si la comida es “rica”, se dice en quechua *mihuy sumaqmi*. Por esta razón, algunos autores traducen las nociones andinas como “vida dulce” (*miski kawsay*).^[43] En cuarto lugar, no se trata de un comparativo, en el sentido de una “mejor vida”. Los discursos desarrollistas hablan frecuentemente de “mejorar la vida”, “aspirar a una vida mejor” y “mejores condiciones de vida”. Para la filosofía andina, cada mejora que no toma en cuenta la gran red de relaciones a nivel cósmico, conlleva un empeoramiento de otra parte del cosmos, de la humanidad o de la Naturaleza. En quinto lugar, las nociones andinas para “vida” (*qamaña*, *kawsay*) no se restringen ni al ser humano, ni a los seres vivos en sentido occidental (lo “biológico”), sino que incluyen la dimensión ecosófica y cósmica (la palabra *qamaña* tiene que ver con *qamasa* que es la “energía” común y compartida [el sufijo –sa se refiere a la primera persona plural inclusiva]).

Así que podemos establecer como aspectos esenciales del concepto andino del ‘vivir bien’ (*suma qamaña/allin kawsay*) los siguientes:

- a. Se trata de un concepto dinámico (verbo) y no estático (sustantivo). Describe un proceso continuo y no un estado que se alcanzará plenamente algún día.
- b. El concepto de ‘vida’ en el contexto andino incluye todo y supera con creces lo puramente biológico. Es, para hablar en terminología occidental, un trascendental (*transcedentale*).
- c. El “vivir bien” está basado en la razón fundamental de las categorías de la sabiduría y de filosofía andinas. El principio de la relacionalidad es crucial, según el cual todo está interconectado con todo.
- d. Cualquier cambio en cuanto “mejora” o “deterioro” de una situación, de un ser vivo, de una transacción, de cualquier acto o de la calidad de vida tiene consecuencias para los aspectos correspondientes (complementariedad y correspondencia) de otros entes y “lugares” (*topoi*).
- e. El “vivir bien” no es ni antropocéntrico, ni androcéntrico, sino que en su conjunto incluye aquello que se ha considerado fuera de la naturaleza humana: los antepasados, los difuntos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y lo divino.

f. El “vivir bien” de los Andes se basa en el ideal del equilibrio cósmico o de la armonía universal (“justicia”), que se expresa en todos los niveles y aspectos.

g. “Vivir bien” en el sentido andino no implica una relación de comparativo o superlativo, que tendría como consecuencia que el principio de aplicación universal (“globalizabilidad” o “cosmabilidad”) ya no existiría.

h. La utopía andina del “vivir bien” no es el resultado de la ideología del progreso y el crecimiento económico ilimitado basada en una comprensión lineal del tiempo. El “futuro real” se encuentra en el “pasado” que tenemos por delante.

i. Por lo tanto, el “vivir bien” andino alcanza dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas.

5. Consecuencias para la convivencia cósmica y la rehabilitación de la Tierra

En lo que viene, trataré de esbozar, partiendo de la ecosofía andina y de la figura del “vivir bien”, algunos aspectos de un modelo alternativo de convivencia cósmica y de rehabilitar la Tierra, sin perjudicar a una parte (mayoritaria) de la humanidad, las futuras generaciones, la Naturaleza y el equilibrio cósmico, espiritual y ecosófico.^[44]

1. La conciencia de la finitud de los recursos naturales (minerales, agua potable, tierra, hidrocarburos, aire, biodiversidad, etc.) conlleva un manejo económico en el sentido de una “economía” original que se orienta en el planeta Tierra y el universo como “casa” (*oikos*; *wasi/uta*) común y única de todos los seres vivos y relaciones.^[45]

2. “Sostenibilidad” debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y trans-generacional. Una economía corresponde al concepto andino del ‘vivir bien’ y de una convivencia cósmica, siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones.

3. En la concepción andina, el ser humano no es en primer lugar “productor” y “consumidor”, sino “guardián” (*arariwa*) de los procesos naturales de transformación y “participe” de los principios cósmicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad que hacen posible la vida y la conservan.^[46]

4. El “vivir bien” y la convivencialidad en sentido andino se orientan por los valores de la “justicia cósmica” que se manifiesta y realiza como “equilibrio” y “armonía”. Este equilibrio (en el sentido de un balance entre opuestos polares) se manifiesta en todos los niveles y en todos los aspectos de la vida humana y no-humana: armonía entre la naturaleza humana y no-humana, entre lo religioso y lo “profano”, entre vida y muerte, entre cultivar y consumir, entre *input* y *output*, entre don y retribución, entre hoy y ayer, entre esta y las generaciones venideras, entre trabajo y ritual.

5. El ideal del “vivir bien” no es el ideal del *dolce far niente*, del *just have fun* postmoderno o de una vida en la que el trabajo fuera cosa del pasado. El trabajo físico no es ni una “maldición” (tradición semita) ni algo “indigno” para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de “comunidad” con el secreto de la vida y del universo. En y a través del trabajo, el ser humano coadyuva a la vida (en un sentido cósmico) a desenvolverse y posibilitar nueva vida. El trabajo es igualmente reproductivo como la ritualidad (espiritual), y, por lo tanto, es un esfuerzo cultural. En sentido estricto, sólo *lapachamama* (madre tierra) –y con ella las demás fuerzas naturales– es productiva; el ser humano es meramente su “cultivador” (agri-cultor) y abogado.

6. La ecología o –mejor– ecosofía no es una cuestión de “protección ambiental”, sino un paradigma holístico de vida y de economía que está en sintonía con las fuerzas y la red de relaciones del cosmos. La concepción andina del universo como “organismo” considera cualquier deterioro del equilibrio cósmico como “enfermedad” que se vuelve, en el caso del “crecimiento ilimitado” capitalista, en cáncer con metástasis generalizadas.

7. El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo (“ciudadano” o “consumidor”), sino la comunidad. Por lo tanto, portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la Tierra (*pachamama*) y el agua, el aire y los recursos naturales.^[47]

8. Para el “vivir bien” y la ecosofía andinos, el hecho de que bienes naturales como el agua, la biodiversidad, la materia prima, tierra y territorio fueran propiedad de personas particulares o de empresas (es decir: “propiedad privada”), resulta algo absurdo. El llamado “socialismo” o comunitarismo andino no es una cuestión de una ideología marxista occidentocéntrica, sino una forma de vivir que deriva de los principios fundamentales de la pachasofía y ecosofía andinas.

9. La concepción del ‘vivir bien’ y de la convivencia cósmica andinas implica el acceso de todos los seres humanos a los bienes básicos para su existencia (alimentos, salud, educación, vivienda), la de su descendencia y la vida del mundo no-humano. En un mundo limitado, esto sólo es posible si un tercio de la humanidad renuncie a su abundancia y despilfarro y acepte una contracción de la economía y una “disminución del bienestar”. Un mundo en que todas y todos adoptarían un *American Way of Life*, no solamente es imposible, sino una ceguera criminal del modelo neoliberal existente. El modelo actual de la globalización neoliberal y consumista ni es globalizable, ni cosmizable y menos compatible con las futuras generaciones.

10. Para llegar a realizar el ideal del “vivir bien”, no se trata en primer lugar de la “creación” de riqueza, sino de una distribución y redistribución justa de los bienes existentes. Mientras alguien esté “mejor”, otras personas están “peores”; y mientras alguien haga grandes ganancias en un mundo limitado, otras personas sufren pérdidas. En el capitalismo no existe una situación *win-win* (ambos/as ganan), a pesar de que se siga predicando el evangelio del “efecto del goteo” (*trickle down effect*). Debido a la redistribución de la riqueza, algunos/as ciertamente “sufren pérdidas” (en el sentido de la restricción de lujo); en vista del “vivir bien”, sin embargo, estas “pérdidas” deben de ser consideradas “ganancias” de todas y todos, en el sentido de una nueva armonía y una calidad de vida renovada.

11. El “socialismo democrático” promueve una transferencia de bienes y capital de acuerdo al principio de solidaridad, reciprocidad y complementariedad, tal como lo prevé el ALBA (*Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe*) y lo viene realizando en forma incipiente.^[48] En vez de promover el principio de la competencia fundamentada en el egoísmo individual y nacional, tal como lo defiende el capitalismo, el nuevo socialismo fomenta el viejo principio del mutualismo (ayuda mutua y apoyo mutuo).^[49] La conciencia de la “globalidad” e “interdependencia” conlleva la urgencia de que también los intereses e ideales sean entendidos como “globales”, es decir: cosmopolitas, cosmo-económicos y cosmo-sociales.

12. La convivencia y rehabilitación de la Tierra en sentido ecosófico, presupuestos pachasóficos de la filosofía andina, se construyen en *Abya Yala* codo a codo con una transformación profunda de la sociedad, en el sentido de la interculturalidad y descolonización. La diversidad de modos de vivir, culturas, modelos económicos y organizacionales implica un diálogo abierto y “libre de dominación”, para diseñar y construir nuestra “casa común”. Ni la idea posmoderna de ámbitos o habitaciones (‘culturas’ o ‘civilizaciones’) entre si incomunicables, ni la idea neoliberal globalizante de un salón que determinara la implementación y control de los demás ambientes, son compatibles con el futuro de la humanidad. En el primer caso (indiferencia posmoderna), los mendigos acecharán, desde el sótano, las suites de los *penthouses* –lo que hoy en día ya

ocurre en muchas partes del planeta–, y obligan a sus habitantes a reforzar los candados (llamados “muros de contención” fronterizos). Y en el segundo caso (dominio neoliberal), toda la casa se asfixiará por falta de oxígeno, desechos y gases tóxicos o simplemente prescindir de dos tercios de los habitantes mediante hambrunas inducidas.

13. El imperativo categórico del “vivir bien” y de la “convivencia cósmica” resultante podría ser como sigue: “Actúa siempre según la máxima de acuerdo a la que una vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas; autodeterminación social, política y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) puede ser garantizada para todos los seres humanos en presente y futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta Tierra”. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, la diversidad cultural y, sobre todo, las y los pobres.

14. Por fin, el “vivir bien” y la convivencia ecosófica implican un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder, en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo. Todo tipo de superioridad debida a poder, riqueza, estructuras heredadas o legitimación biológica (racismo), no es compatible con el “vivir bien”. Y esto, a su vez, implica también una deconstrucción profunda de la tradición filosófica dominante, en clave de interculturalidad y género.

Bibliografía

Albó, Xavier (2009). “Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida”. En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo II. 275-303.

Ayllón Vega, José Ramón (2003). *Ética y buena vida: De Aristóteles a Nietzsche*. Palencia: Ediciones Martínez Roca.

Cáceres Ch., Efraín (1995). “Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura”. En: *Andes 2*. Cusco. 167-177.

Dierckxsens, Wim. “La crisis actual como crisis civilizatoria”. En: <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg811.htm> [17 de marzo de 2011].

Dussel, Enrique (1992). *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Madrid: Nueva Utopía; Bogotá: Anthropos.

_____ (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”. En: *Tabula Rasa* (Bogotá – Colombia), No.9: 153-197.

Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú”*. Estudio etnohistórico y lingüístico. Cusco. Folio 13v. 208s.

Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT.

_____ (2004). “¿Progreso o Pachakuti?: Concepciones occidentales y andinas del tiempo”. En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, No. 5. 15-39.

_____ (2007a). "Ecosofía andina: La Naturaleza en Occidente y en los Andes". En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. N° 11. 68-76.

_____ (2007b). "Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal". En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (eds.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

_____ (2010a). "Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental". En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

_____ (2010b). "Gut Leben" als politische Utopie: Die andine Konzeption des "Guten Lebens" (*suma qamaña/allin kawsay*) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute / Good Life as Humanized Life: Concepts of Good Life in Different cultures and their Meanings for Politics and Societies today / La Vida Buena como Vida Humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la Sociedad hoy en día*. Aachen: Mainz-Verlag. 261-286.

_____ (2011). "'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del 'vivir bien' (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. En: MUSEF (org.). *Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: MUSEF. De próxima publicación.

Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben*. [Grundthemen Philosophie]. Berlín: De Gruyter.

Fernández Juárez, Gerardo (1994). "El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras". En: *Revista Andina* no. 23. 155-189.

_____ (1995). *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____ (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, Franz (2010). *Yo vivo si tú vives: El sujeto de los derechos humanos*. La Paz: ISEAT/La Palabra Comprometida.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración/Convenio Andrés Bello.

Lajo, Javier (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa-CENES.

Maidana, Freddy Luís (2009). "La muerte: Tradición, religiosidad y simbolismo". En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo I. 155-171.

McCabe, Herbert (2005). *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*. Nueva York: Continuum.

Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.

_____ (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz, Bolivia: Garza Azul.

_____ (ed.) (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: FAM/GTZ.

_____ (ed.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM/GTZ/PAEP.

Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú" por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Enrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.

Porter, Burton (2009). *The Good Life: Options in Ethics*. Plymouth: Rowman & Littlefield.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (coord.) (2002). *Allin Kawsay: Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: PRATEC.

Sechehaye, Marguerite-Albert (1947). "La Réalisation Symbolique". En: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée* 12 (Berna).

Steinfath, Holmer (ed.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Páginas web en español

"Allin kausay". Disponible en: www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

"El bienestar en la visión andina y en la visión occidental". Formato de archivo: PDF/Adobe Acrobat – Versión en HTML: <http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf>

"El hombre y la mujer pese a tener cualidades y roles diferentes, siempre necesitan complementarse asegurando el suma qamaña". Disponible en: www.pusinsuyu.com/html/sagrada_dualidad.html

"La comprensión indígena de la Buena Vida". Disponible en: www.democraticdialoguenetwork.org/

"La escuela indígena del Qhapaq Ñan". Formato de archivo: Microsoft Word – Versión en HTML. Disponible en: www.files/opiniones/Educacion/escuela%20indigena.doc

"La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)". Disponible en: www.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_choque.doc

"La lucha continua por el bienestar / suma qamaña". Disponible en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-del-mes.php

"Sistema político suma qamaña". Disponible en: www.katari.org/propuesta-politica.

“Suma qamaña: La propuesta andino amazónico”. Goethe-Institut Progress – La Paz. Disponible en: www.goethe.de/ins/vb/prj/fort/2004/paz/ref/es134165.htm

[1] El “Club de Roma” fue constituido en 1969 por un grupo de intelectuales y científicos, para reflexionar sobre el impacto ambiental y social del crecimiento económico y del estilo occidental de vida. En 1972 apareció el primer Informe, con el título “Los límites del crecimiento” (*The limits to growth*) [Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books; lidem. (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición]. En 1992, se publicó “Más allá de los límites del crecimiento”, y en 2004, “Los límites al crecimiento: 30 años después”.

[2] Cf. Dierckxsens, Wim. “La crisis actual como crisis civilizatoria”. En: <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg811.htm> [17 de marzo de 2011].

[3] Considero que el paradigma “posmoderno” no supera principalmente el euro- y occidentocentrismo de la filosofía vigente, ni la civilización occidental cuyo representante más tardío es. La posmodernidad es una crítica intra-cultural de la Modernidad occidental, pero de ninguna manera una deconstrucción intercultural de la misma.

[4] La propuesta de una “hermenéutica diatópica” viene de Raimon Panikkar; se trata de una metodología intercultural de una interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales. Tal “hermenéutica diatópica” es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma. Como el ‘concepto’ mismo es principalmente una “creación” occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero, por otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo conceptual y racional. un proceso de interpretación mutua sobre la base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. Si, por ejemplo, tomamos el concepto occidental del “ser” (*esse*) y el concepto andino de *pacha*, no se trata simplemente de dos conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de “equivalentes homeomórficos”. Cf. respecto a los “equivalentes homeomórficos”: Panikkar, Raimon (1996). „Filosofía y Cultura: Una relación problemática“. En: Fernet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41. Especialmente 17-19. Respecto a la “hermenéutica diatópica”: Idem (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46. *Propongo ampliar la hermenéutica diatópica a una “politópica”, en el sentido de la participación de más que dos tradiciones culturales o civilizacionales en el “polílogo” intercultural*.

[5] La Teología y la Filosofía de la Liberación clásicas –de la primera generación [1968-1990]- sigue a grandes rasgos el esquema de las ciencias sociales de Occidente, entre ellos la herramienta analítica del marxismo que está ligada estrechamente con una concepción “progresista” y antropocéntrica de la historia. Los impulsos del feminismo y de las sabidurías indígenas, a partir de la década de 1990, producen un “giro epistemológico” en la Teología y Filosofía de la Liberación, que en parte puede ser interpretado como un primer intento de la transformación intercultural de la teología y filosofía en *Abya Yala* (cf. Fernet-Betancourt 2001 y 2004), pero todavía no como superación del androcentrismo aún vigente an gran parte del quehacer teológico y filosófico del continente.

[6] Me parece que hemos aquí una de las principales paradojas o autonomías del liberalismo económico: en nombre de la “libertad” se plantea un modelo económico –el capitalismo globalizado- que obedece a una fatalidad de segundo orden, es decir: a un determinismo que resulta de la subyugación del ser humano a las “reglas del juego” del Mercado que aparece como una entidad teologal, en el sentido de la peor tradición calvinista de la doble predestinación. Algunos/as son elegidos a disfrutar las riquezas de la Tierra, pero otros/as –la gran mayoría, igual a las concepciones teológicas milenaristas- a la miseria, muerte y la “condena eterna”.

[7] Teóricamente, esta falacia se desveló ya hace tiempo. El mencionado Informe del *Club de Roma* (cf. nota 1) anticipó en 40 años lo que se hace evidente hoy en día; y muchas tradiciones no-occidentales, como también vertientes heterodoxas y marginales de la misma filosofía occidental planteaban desde hace siglos la finitud del universo como un desafío para el ser humano. Pero recién en la actualidad, se viene demostrando *in concreto* esta “finitud” y limitación principal de recursos, capacidades y esfuerzos humanos.

[8] En alusión a los eufemísticamente llamados “bio-combustibles”.

[9] Cf. Dussel 1992 y 2008. Según Dussel, el *conquiro ergo sum* (“conquisto, luego existo”) es la condición del *cogito ergo sum* cartesiano, es decir: la Conquista de *Abya Yala* forma la condición necesaria para la Modernidad europea.

[10] La necrofilia del androcentrismo occidental moderno y contemporáneo se plasma en la exaltación de la tecnología, incluso respecto a los problemas ecológicos, en la fascinación del varón por los objetos muertos (automóviles; computadoras; aviones; etc.) y en los intentos de reemplazar procesos orgánicos por procesos mecánicos (bio-medicina; manipulación genética; robótica), la sexualidad por el cibersexo, la afectividad por el consumo de bienes, y el origen de vida en el encuentro de pareja por la fecundación *in vitro*.

[11] La iglesia católica siempre ha tenido una actitud muy ambigua respecto a lo “natural”. Por un lado, su ética se apoya en el iusnaturalismo (“derecho natural”), es decir en la naturaleza (humana y extra-humana) como norma divina inmanente, pero por otro lado, lo “natural” también estaba bajo la sospecha de conllevar libertinaje, caos y amoralidad (pasiones, sexualidad, afectividad). La separación tajante entre *agapé* y *eros*, espíritu y carne, racionalidad y emocionalidad se remonta a la distinción axiológica entre los valores masculinos (“virtudes”) de la nueva fe “logocéntrica” y los valores femeninos de las sociedades ginófilas, con sus ritos de fertilidad y su biocentrismo, ambos combatidos ferozmente en las múltiples “campañas de extirpación de las idolatrías”, la inquisición a las llamadas “brujas” y las “sectas” biófilas de la Edad Media (anarco-sexuales; “Hermanos del Libre Espíritu”).

[12] A pesar de la secularización y el desencantamiento paulatino de la Naturaleza por las religiones monoteístas, se mantenía, hasta la Modernidad occidental, un cierto respeto por los fenómenos naturales, debido a la doctrina religiosa de la Creación y de la dignidad intrínseca de cada “criatura”. Con la imposición de la cosmovisión mecanicista y la abolición de la teleología intrínseca del mundo natural, ya no había reparos y obstáculos como para servirse de la Naturaleza como de un botín que nunca acaba.

[13] Especialmente en *De difformitate quantitatum* (1370), Oresme anticipó el sistema cartesiano de coordenadas y el sistema heliocéntrico de Copérnico.

[14] Este dilema, mitologizado en la narración de la relación trágica de los hermanos Caín y Abel en la Biblia hebrea, parece ser un dilema típicamente masculino y de sociedades altamente individualizadas. La realización (profesional, académica, biográfica) de una persona sólo es supuesta posible a costa de otras personas, es decir debe efectuarse en forma de concurso, competencia y triunfo de uno sobre otro. Las metáforas contemporáneas son el fútbol, la bolsa de valores, la “conquista” varonil de la mujer, la homofobia y el *horror vacui* de los varones por el desempleo y la impotencia. El teólogo y economista Franz Hinkelammert usa la

metáfora del “Si yo vivo, tu no vives” como principio condensado de la racionalidad del capitalismo de casino, en contra de una racionalidad que se fundamenta en el mutualismo (ayuda mutua) y en valores colectivos, mucho más idóneos de una lógica femenina. Cf. Hinkelammert 2010.

[15] Para una reflexión y exposición sistemática de la misma, cf. Estermann 1998 y 2006.

[16] Entre ellos, cabe subrayar los pronombres interpersonales (“tú a mí”; “el a ti”; “nosotros a ella”; etc.) que se expresan, en contraste con los idiomas indoeuropeos, por un solo sufijo, y no por sujeto, proposición y objeto.

[17] La noción “quechumara” es la composición de “quechua” y “aimara” y se refiere al depósito común lexical, gramatical y sintáctico de las dos lenguas nativas andinas más importantes que asciende a un 34%.

[18] Respecto al axioma fundamental de la filosofía andina -la “relacionalidad”-, cf. Estermann 1998: 114-123; Estermann 2006: 126-135.

[19] Al respecto, véase en Estermann 1998: 123-135; 179-189; Estermann 2006: 136-148; 195-206.

[20] Normalmente, la concepción del ‘panzoísmo’ es aplicada a las filosofías de Heráclito y Leibniz (“Así, pues, en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto...”; *Monadología* § 69). Más usado es el término “hilozoísmo”, acuñado por el platónico Ralph Cudworth a fines del siglo XVII (*The true intellectual system of the universe*; 1678) y aplicado a posturas de la filosofía occidental como los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), Heráclito, Giordano Bruno, Denis Diderot y Ferdinand C. Scott Schiller.

[21] En este sentido, la antropología andina (*runasofía/jaqisofía*) concuerda con la definición aristotélica del *anthropos* como *zoón politikón*, pero con matices muy peculiares. Mientras Aristóteles tiene en mente al varón libre y ciudadano, el *jaqi* o *runa* andino no sólo se define por su naturaleza “política” y social, sino por todo el complejo de relaciones familiares, de parentesco, compadrazco, medioambientales, ancestrales y espirituales.

[22] La Cruz Andina se asocia a la constelación estelar de la Cruz del Sur y tiene origen precolonial. Se distingue de la Cruz cristiana en tres aspectos fundamentales que subrayan el aspecto de equilibrio, simetría y armonía: 1) Los cuatro brazos son del mismo tamaño; 2) entre la vertical y la horizontal, existen escalones de mediación; 3) El centro como cruce de la vertical y horizontal está vacío.

[23] Véase Estermann 2006: 322s.; Estermann 1998: 332s. Cf. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú” por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid. También: Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú”*. *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. Folio 13v. 208s.

[24] Véase al respecto: Estermann 1998: 171-179; Estermann 2006: 187-195; Estermann 2007a.

[25] “El ‘efecto mariposa’ es un concepto que hace referencia a la noción de sensibilidad a las condiciones iniciales dentro del marco de la teoría del caos. La idea es que, dadas unas condiciones iniciales de un determinado sistema caótico, la más mínima variación en ellas puede provocar que el sistema evolucione en formas completamente diferentes. Sucediendo así que, una pequeña perturbación inicial, mediante un proceso de amplificación, podrá generar un efecto considerablemente grande.” (http://es.wikipedia.org/wiki/Efecto_mariposa).

[26] El vocablo aimara *taypi* significa literalmente “cosa que está en medio” y se refiere al punto de encuentro entre distintos entes, estratos, tiempos y aspectos.

[27] Véase al respecto Estermann 2010a.

[28] Cf. Sechehaye 1947; Cáceres 1995.

[29] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: En Occidente, el concepto de la 'sexualidad' se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. 'Sexualidad' para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de "sexuidad", pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de los tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[30] Hay al menos unas cuatro diferencias principales entre la ética andina y las éticas occidentales: 1) La responsabilidad no se restringe al radio de libertad individual; 2) La ética no se limita al sujeto humano, sino que incluye al pacha como sujeto ético primordial; 3) La ética rige para más allá de la muerte; 4) El horizonte teleológico de la ética andina es la "justicia cósmica", y no la felicidad individual, la justicia social o la utilidad.

[31] Las nociones nativas para el principal ritual andino son *waxt'a* o *lluqt'a* (aimara), respectivamente *qoway* o *mesa* (quechua). Sin embargo, se han hecho familiares nociones comunes impuestas por el poder colonial que tienen que ver con la economía monetaria y tributaria: "despacho", "pago" y "tributo".

[32] Existen otras formas de la *ch'alla*: en ocasión de ciertos acontecimientos (Carnaval, techado de la casa, un negocio, una adquisición importante, un viaje), se hace el ritual de "bendecir" el objeto, rociando alcohol o chicha de maíz a las cuatro esquinas, en representación de los cuatro puntos cardinales. Cada *ch'alla* tiene un aspecto eminentemente social, religioso y cósmico; pretende restablecer el equilibrio dañado a lo largo del año, para "empezar de nuevo" (borrar cuentas).

[33] Véase al respecto: Maidana 2006; Albó 2006.

[34] Cf. Fernández 1994 y 1995.

[35] Al respecto, cf. Estermann 2004.

[36] La primera semana de Agosto es un momento muy denso para la ritualidad andina; es el momento antes de la siembra, en la espera de las lluvias. La *pachamama* descansa, y se le hace rituales para pedir el "permiso" como para trabajarla. La Semana Santa tiene que ver con el sincretismo andino-católico: la *pachamama* ("virgen tierra") está de luto por el destino de su "pareja" Jesús. El tiempo de Carnaval que se junta en los Andes con la cosecha principal, es un tiempo de abundancia y de agradecimiento. La fiesta de la *Anata* ("jugar") es una fiesta de alegría por los frutos de la tierra y por la vida (Carnaval).

[37] Me limito en esta ocasión a las expresiones en quechua y aimara que contienen distintas variantes. El término en aimara que se discute aquí, se representa como *suma qamaña*, *suma kamaña* o *suma jakaña*. El adjetivo *suma* que es común al aimara y al quechua (en quechua con la terminación *-q* o *-j*), significa 'bueno', 'agradable', 'armonioso' y 'sabroso' (en relación con los alimentos). Los conceptos *qamaña*, *kamaña* y *jakaña* pueden ser empleados, debido al sufijo *-ña*, tanto como verbos (en su forma de infinitivo), como sustantivos (verbo sustantivado). La raíz *qama* o *qamasa* refiere a la 'energía' y la 'fuerza'; se emplea con frecuencia en la región andina refiriendo a uno de los distintos aspectos espirituales ("almas") de los seres humanos. La raíz *kama* significa 'crear', 'organizar'; y *jaka* significa 'vivir' en el sentido de la vida biológica de "estar vivo". Algunos lingüistas consideran que *qamaña* debe interpretarse como la forma masculina y

que *jakaña* sería la forma femenina del concepto del 'vivir bien', pues *jakaña*, entre otros significados, se traduce también como "útero" y "placenta".

El término correspondiente en el idioma quechua es *allin kawsay*, con las variaciones regionales *allin kawsay*, *sumaq kawsay* (Perú), *sumaj kawsay*, *sumaj kawsay* (Bolivia) o *sumak kawsay* (Ecuador). Aquí, el adjetivo (*sumaj/q*; *allin*) varía según el contexto y el juego de lenguaje: *allin* tiene un significado general en el sentido de 'bueno' (como en las frases como "buen día", "estoy bien", "una buena cosecha"). *Sumaj/q* en cambio, tiene el sentido de 'excelente', 'maravilloso', 'sabroso' (para los alimentos), o de 'excepcional' y 'elevado', por lo que tiene una función más bien superlativa. A diferencia del aimara, en el quechua sólo se utiliza como complemento *kawsay* (o *kawsay/kawsai*), pero se da también en la doble función como verbo (infinitivo) y sustantivo (verbo sustantivado).

[38] Para mayores detalles, cf. Allón Vega 2003; McCabe 2003; Porter 2009; Steinfath 1998; Fenner 2007; Nussbaum 2007.

[39] Como ejemplo emblemático, menciono la empresa transnacional estadounidense de electrónicos LG. "LG" es la abreviación para *Life is Good* ("la vida es buena"), con lo que reivindica el concepto de la 'buena vida' para la lógica del mercado del consumo ilimitado y para un ideal (individualista) de vida que requiere de al menos cinco planetas para poder ser globalizado. LG recoge en su lógica de marketing la concepción occidental de la 'buena vida', pero la interpreta de una manera individualista y consumista. El hecho de que EE.UU. consume, con apenas el 4% de la población mundial, el 26% de la energía del planeta, no juega ningún papel en el mercadeo de los productos de LG.

[40] Cf. Lajó 2005.

[41] Para un análisis más profundo y una comparación de las dos constituciones, cf. Estermann 2010b y 2011; Huanacuni 2010. Para un análisis del *allin kawsay*, cf. Rengifo 2002.

[42] Véase nota 37.

[43] Medina 2006: especialmente 107ss.

[44] En esta parte, me apoyo en lo expuesto en Estermann 2010b y 2011.

[45] Respecto a la metáfora de la "casa" en el contexto andino y sus consecuencias filosóficas, véase: Estermann 1998: 147-154; Estermann 2006: 160-169: „El universo como casa“.

[46] Cf. Estermann 2007b.

[47] Consecuentemente, los países andinos (y otros con una población indígena fuerte) luchan por incluir en los Derechos Fundamentales de las NN.UU. los "Derechos de la Tierra", tal como fueron propuestos en la "Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra", llevada del 22 al 26 de abril de 2010, en Cochabamba-Bolivia.

[48] En este momento, Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Dominica, San Vicente y las Granadinas y Ecuador son miembros del ALBA que fue fundado en diciembre de 2004 por Venezuela y Cuba, y que en la actualidad se constituye por siete estados miembros.

[49] El mutualismo como forma económica de apoyo mutuo y complementación surgió a principios del siglo XIX en Francia, como forma inicial de la solidaridad proletaria contra la explotación capitalista y organización de autoayuda entre artesanos y obreros; en el transcurso del tiempo se expandió también al sistema de crédito y ahorro (las llamadas *banques mutuelles* [en países francófonos] o el sistema *Raiffeisen* [en países germanófonos]).