



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FILOSOFAR DESDE EL PENSAMIENTO AMERINDIO: LA
CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL MUNDO DESDE EL SUMAK
KAWSAY/BUEN VIVIR ANDINO.**

Juliana Paola Diaz Quintero

**Uberlândia
2026**

JULIANA PAOLA DIAZ QUINTERO

**FILOSOFAR DESDE EL PENSAMIENTO AMERINDIO: LA
CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL MUNDO DESDE EL SUMAK
KAWSAY/BUEN VIVIR ANDINO.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de pesquisa: História, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Jose Benedito Almeida Junior.

Uberlândia

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Q7
2026

Quintero, Juliana Paola Diaz, 1990-
FILOSOFAR DESDE EL PENSAMIENTO AMERINDIO [recurso eletrônico] : LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL MUNDO DESDE EL SUMAK KAWSAY/BUEN VIVIR ANDINO. / Juliana Paola Diaz Quintero. - 2026.

Orientador: Jose Benedito de Almeida Junior.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2026.26>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

1. Filosofia. I. Almeida Junior, Jose Benedito de ,1965-, (Orient.).
- II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.
- III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de Doutorado, 001/26, PPGFIL				
Data:	Cinco de março de dois mil e vinte seis	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	18:00
Matrícula do Discente:	12213FIL006				
Nome do Discente:	Juliana Paola Diaz Quintero				
Título do Trabalho:	Filosofar desde el pensamiento ameríndio: la construcción discursiva del mundo desde el Sumak Kawsay/Buen vivir andino				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala 5M 201 (CEPFI), Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Delmar Cardozo (UNICAP); Elizia Cristina Ferreira (UNILAB); Alessandra Carvalho Abrahao Sallum (UNIPAC); Humberto Aparecido de Oliveira Guido (UFU) e Jose Benedito Almeida Junior orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Jose Benedito Almeida Junior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação

interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Professor(a) do Magistério Superior**, em 06/03/2026, às 09:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 06/03/2026, às 09:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alessandra Carvalho Abrahão Sallum, Usuário Externo**, em 06/03/2026, às 22:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elizia Cristina Ferreira, Usuário Externo**, em 08/03/2026, às 05:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Delmar Araújo Cardoso, Usuário Externo**, em 09/03/2026, às 11:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7113894** e o código CRC **6AA4532D**.

AGRADECIMIENTOS

Primeramente, debo mi gratitud infinita a la fuente de mi existencia, mi adorada madre, quien, a pesar de sus quebrantos de salud y la distancia que nos separa, me hace sentir día a día la grandeza de su amor hacia mí. Esta tesis es una dedicatoria al milagro que es su vida.

A mi padre por su esfuerzo, amor y dedicación para cuidar de nuestra familia. A mis hermanas por la dulzura, la resistencia y la unidad que han demostrado en este periodo tan difícil de nuestras vidas, por el apoyo incondicional y por permitirme cierta tranquilidad para culminar esta investigación a la distancia.

A mi esposo Igor, mi amor, mi aliado y soporte, por todos los días de escucha, por las lecturas de algunos de estos capítulos, por las incontables veces en que me levantó cuando hubo momentos en los que yo no creía en mí. Este trabajo no sería posible sin todos sus cuidados.

A mi querido orientador, profesor, Dr. José Benedito Almeida por su calorosa orientación en este precioso camino de descubrimientos académicos, por su comprensión y dedicación para con la lectura y sugerencias durante todo este proceso, por sus sabios consejos y la paciencia para guiarme hasta aquí.

A mis amigas que aún resisten a la distancia y al tiempo y a quienes llevo siempre en mi corazón y a los amigos y amigas que conocí en este maravilloso país, quienes con sus conversaciones, amistad e intereses filosóficos le han aportado tanto a mis reflexiones cotidianas.

Finalmente, agradezco al Programa de pós-graduação em Filosofia de la Universidade Federal de Uberlândia (UFU) y a la CAPES- Brasil por la financiación de esta investigación para la realización y culminación de este Doctorado.

Resumen

La presente tesis analiza los principios epistémicos de la filosofía andina del *sumak kawsay* (buen vivir) y su contribución a la construcción de una ecofilosofía desde América Latina. En un contexto de crisis ecológica global, el trabajo sostiene que esta cosmovisión ancestral ofrece una narrativa alternativa del mundo, basada en una ontología relacional que supera el antropocentrismo moderno. Los resultados evidencian que el *sumak kawsay* no es una mera teoría, sino una praxis ética, política y ecológica que propone una relación de reciprocidad con la naturaleza. Frente a la crisis civilizatoria, esta filosofía emerge como una alternativa transmoderna que, desde el “exterior constitutivo” de la modernidad, exige descolonizar el saber, reorientar el desarrollo y asumir una ética del cuidado. La tesis concluye que el buen vivir andino constituye un aporte fundamental para imaginar otros mundos posibles, anclados en la memoria ancestral y en el equilibrio con la trama de la vida, y, en un contexto en el que el futuro parece desdibujarse de la temporalidad histórica, sería pertinente plantearse desde Abya-Yala una filosofía para cuestiones urgentes.

Palabras Clave: Buen vivir, Filosofía Andina, Antropocentrismo, Ecofilosofía, América Latina.

Abstract

This thesis analyzes the epistemic principles of the Andean philosophy of *sumak kawsay* (good living) and its contribution to the construction of an ecophilosophy from Latin America. In a context of global ecological crisis, the work argues that this ancestral worldview offers an alternative narrative of the world, based on a relational ontology that transcends modern anthropocentrism. The results demonstrate that *sumak kawsay* is not merely a theory, but an ethical, political, and ecological praxis that proposes a reciprocal relationship with nature. Faced with the civilizational crisis, this philosophy emerges as a transmodern alternative that, from the “constitutive outside” of modernity, demands the decolonization of knowledge, the reorientation of development, and the adoption of an ethic of care. The thesis concludes that Andean good living constitutes a fundamental contribution to imagining other possible worlds, anchored in ancestral memory and in balance with the web of life, and, in a context in which the future seems to be blurred from historical temporality, it would be pertinent to propose from Abya-Yala a philosophy for urgent issues.

Keywords: Buen vivir, Andean Philosophy, Anthropocentrism, Ecophilosophy, Latin America.

Resumo

Esta tese analisa os princípios epistêmicos da filosofia andina do *sumak kawsay* (bem viver) e sua contribuição para a construção de uma ecofilosofia latino-americana. Em um contexto de crise ecológica global, o trabalho argumenta que essa cosmovisão ancestral oferece uma narrativa alternativa do mundo, baseada em uma ontologia relacional que transcende o antropocentrismo moderno. Os resultados demonstram que o *sumak kawsay* não é meramente uma teoria, mas uma práxis ética, política e ecológica que propõe uma relação recíproca com a natureza. Diante da crise civilizacional, essa filosofia emerge como uma alternativa transmoderna que, a partir do “exterior constitutivo” da modernidade, exige a descolonização do saber, a reorientação do desenvolvimento e a adoção de uma ética do cuidado. A tese conclui que o bem-viver andino constitui uma contribuição fundamental para imaginar outros mundos possíveis, ancorados na memória ancestral e em equilíbrio com a teia da vida, e, num contexto em que o futuro parece estar indistinto em relação à temporalidade histórica, seria pertinente propor, a partir de Abya-Yala, uma filosofia para questões urgentes.

Palavras Chave: Bem viver, Filosofia Andina, Antropocentrismo, Ecofilosofia, América Latina.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I	16
LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL MUNDO DESDE EL SUMAK KAWSAY/SUMA QAMAÑA.....	16
1.1. Antecedentes históricos y geográficos de los pueblos del Anti	17
1.2. Aproximaciones semánticas y filosóficas sobre el Mundo Andino.	29
1.3. Principios del Mundo Andino.	38
1.4. El Buen vivir o Sumak Kawsay: Intercultural, eco-filosófico y Anticapitalista.	41
1.5. El Estado Plurinacional y el Buen vivir.	48
1.6. La construcción discursiva del mundo.....	52
CAPÍTULO II.....	57
EL ANTROPOCENO: DESAFÍOS A LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES DEL CONOCIMIENTO Y DEL PROGRESO	57
2.1. Genealogía del paradigma antropocéntrico.....	61
2.2. Nuevos paradigmas y ciencia holística	73
2.3. Algunas teorías holísticas contemporáneas	77
2.4. El Buen Vivir como apuesta transmoderna para la descolonización del saber	83
2.5. ¿Conocer para qué? reflexiones desde <i>a vida não é útil</i> de Ailton Krenak	87
CAPÍTULO III.....	91
ECOFILOSOFÍA	91
3.1. Preludio a la Casa	92
3.2. Algunas consideraciones sobre el concepto de Eco-filosofía	97
3.3. ¿Por qué es importante la Ecofilosofía?	100
3.5. De la racionalidad occidental a la racionalidad eco-filosófica de Abya-Yala	111
4. CONSIDERACIONES FINALES.....	117
BIBLIOGRAFIA	122

GLOSARIO

A

Abya-Yala: Nombre dado por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia al continente americano antes de la llegada de los europeos. Significa "tierra madura" o "tierra en florecimiento". Su uso actual busca descolonizar el nombre "América".

Amauta: En la cultura incaica, sabio o filósofo encargado de la educación y la transmisión del conocimiento. Eran los depositarios de la tradición, la historia y los misterios del universo.

Antropoceno: Era geológica propuesta por Paul Crutzen en la que la actividad humana se ha convertido en la principal fuerza transformadora del planeta. Se sitúa su inicio con la Revolución Industrial (siglo XVIII).

Antropocentrismo: Doctrina que sitúa al ser humano como centro y medida de todas las cosas. En la tesis se critica como la raíz de la explotación de la naturaleza.

Apu: En quechua, espíritu o deidad que habita en las montañas y nevados sagrados de los Andes. Son considerados protectores de las comunidades.

Autopoiesis: Concepto desarrollado por Humberto Maturana y Francisco Varela que designa la capacidad de los sistemas vivos para producirse y mantenerse a sí mismos.

B

Buen Vivir / Sumak Kawsay (quechua) / **Suma Qamaña** (aimara): Filosofía de vida de los pueblos andinos que propone una existencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, basada en principios de reciprocidad, complementariedad y relacionalidad. Se opone a la noción occidental de "desarrollo" y "progreso".

C

Capitaloceno: Término acuñado por Jason Moore para criticar el concepto de Antropoceno, argumentando que no es la humanidad en general, sino el sistema capitalista específicamente, el responsable de la crisis ecológica.

Ch'ixi: Concepto de Silvia Rivera Cusicanqui que designa la coexistencia de opuestos que no se fusionan ni se anulan, sino que conviven en tensión creativa (ejemplo: lo indígena y lo europeo en lo mestizo).

Complementariedad: Principio andino según el cual los opuestos no se excluyen, sino que se complementan (hombre-mujer, día-noche, arriba-abajo). Es una lógica de la inclusión, no de la exclusión.

Cosmopolítica: Término que designa una política que incluye a seres no humanos (montañas, ríos, espíritus) como actores políticos. Marisol de la Cadena lo utiliza para describir la irrupción indígena en la política contemporánea.

D

Descolonización: Proceso de liberación de las estructuras coloniales que aún operan en el pensamiento, la cultura, la economía y la política de los pueblos antes colonizados.

E

Ecofilosofía / Ecosofía: Filosofía que reflexiona sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza desde una perspectiva holística y ética. En esta tesis se afirma que es una práctica ancestral de los pueblos originarios, no una invención occidental reciente.

Extractivismo: Modelo económico basado en la explotación intensiva de recursos naturales (minería, petróleo, monocultivos) para la exportación, generalmente sin beneficio para las poblaciones locales y con graves daños ambientales.

G

Gaia: Teoría desarrollada por James Lovelock que concibe la Tierra como un sistema vivo autorregulado. En la tesis se vincula con la visión andina de la Pachamama.

H

Holismo / Ciencia holística: Perspectiva que estudia los sistemas como totalidades interconectadas, no como la suma de sus partes. Se contrapone al reduccionismo mecanicista de la ciencia moderna.

I

Indianidad: Término utilizado para designar el conjunto de características culturales, espirituales y sociales propias de los pueblos indígenas, en contraposición a la "occidentalidad".

O

Ontología relacional: Visión del mundo en la que los seres no existen de forma aislada sino en permanente relación e interdependencia. Es característica de los pueblos originarios y contrasta con la ontología sustancialista occidental.

P

Pacha: Término quechua de significado complejo que puede traducirse como "tierra", "mundo", "tiempo-espacio" o "cosmos". Es la totalidad de la existencia.

Pachakuti: Concepto andino que designa un cataclismo, una inversión del mundo o un cambio de era. Literalmente "mundo al revés". Guaman Poma lo utilizó para describir el trauma de la invasión española.

Pachamama: Madre Tierra, deidad femenina que representa la fertilidad y la vida. En la cosmovisión andina es un ser vivo y sagrado.

Plurinacionalidad: Modelo de Estado que reconoce la existencia de múltiples naciones (indígenas, mestizas, afrodescendientes) dentro de un mismo territorio, con derechos colectivos y autonomías. Bolivia y Ecuador son ejemplos.

Q

Quipu: Sistema de registro andino basado en cuerdas y nudos, utilizado para almacenar información administrativa, contable y posiblemente narrativa.

R

Res extensa: Concepto cartesiano que designa la sustancia material, extensa, mecánica y separable. En la tesis se critica por haber reducido la naturaleza a objeto inerte y explotable.

Runa: En quechua, persona, ser humano. Designa al ser humano en su dimensión comunitaria y relacional.

S

Sentipensar: Concepto acuñado por Orlando Fals Borda y retomado por Arturo Escobar que designa una forma de conocimiento que integra razón y emoción, pensar y sentir, en la relación con el territorio.

Sumak Kawsay → *Ver Buen Vivir*

T

Tahuantinsuyo: Nombre del Imperio Inca, que significa "las cuatro regiones juntas" (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo, Contisuyo).

Transmodernidad: Concepto de Enrique Dussel que propone superar la Modernidad no negándola, sino incorporando desde su "exterioridad" (las culturas excluidas) aquellos elementos que pueden construir una civilización futura más justa y ecológica.

U

Ukhupacha: En la cosmovisión andina, el mundo de abajo, el interior de la tierra, donde habitan las fuerzas primigenias y los ancestros.

Y

Yachay: En quechua, saber, conocimiento. Es un saber que no es puramente intelectual sino vivencial, comunitario y transmitido por la tradición oral.

ACLARACIONES PRELIMINARES

Como autora de este trabajo considero importante explicitar que no pertenezco a ningún grupo indígena de la cordillera de los Andes. No obstante, me identifico como mestiza y como parte de la rica diversidad de pueblos presentes en Abya-Yala, resultado del encuentro entre indígenas, africanos y europeos, y desde esta perspectiva abordo la investigación. Por otro lado, Colombia, el país donde nací es un territorio multicultural y plurinacional, atravesado por la gloriosa cordillera de los Andes, cuna de antiguas culturas prehispánicas que han dejado su huella en la tradición oral hasta nuestros días, en ese sentido, también comparto la condición existencial de la *Andinidad*. A pesar de haber nacido en el Caribe Colombiano, mi familia paterna es oriunda de los Andes, en ese sentido mi vida está marcada por esa dualidad existencial, la del ser Caribe y la de ser Andina, de modo que, habiendo tenido contacto directo con esa forma de habitar y comprender el mundo, donde las huellas indígenas y mestizas interactúan, intentar entender la genealogía de este pensamiento ancestral ha sido uno de los principales motivos para la realización del presente trabajo. De modo que, habiendo aclarado desde cual locus de enunciación escribo, manifiesto mi deseo de honrar desde este lugar que habito y existo, esa sabiduría ancestral de los pueblos andinos de Abya-Yala. Dejando testimonio de que abordo este trabajo con profundo respeto y responsabilidad hacia las cosmo percepciones aquí exploradas.

INTRODUCCIÓN

Fueron dos los motivos que me impulsaron a escribir esta tesis. En primer lugar, la necesidad de conocer parte de esa versión no contada de la historia de Abya-Yala y las repercusiones sociales, culturales y políticas que se desprenden de ese silenciamiento. Desde los procesos de invasión, este continente lucha por mantener viva la memoria de su identidad, además de hacerle frente a siglos de exterminio, saqueo, dominación política y económica. Durante la época colonial, se exportaron grandes cantidades de oro y plata por barco a los principales puertos europeos, lo que permitió la consolidación de una economía global y el enriquecimiento de grandes imperios, todo esto, a partir de la barbarie y el sometimiento de comunidades indígenas y africanas. Posteriormente, en el siglo XIX, el auge del caucho esclavizó brutalmente a las comunidades indígenas de la Amazonía, y en el siglo pasado, la economía basada en combustibles fósiles replicó el modelo extractivista y convirtió a muchos de nuestros países dependientes económicamente de los hidrocarburos.

Esta situación de subordinación se intensificó cuando algunas economías latinoamericanas se vieron suscritas y sujetas al Consenso de Washington. Este escenario permitió la imposición de una agenda económica y política que culminó en crisis financieras, estancamiento económico e insolvencia económica en varios países latinoamericanos, obligando a estas naciones endeudadas a responder con la sobreexplotación de sus recursos naturales, ya que los nuevos mercados en crecimiento, con altas tasas de industrialización y urbanización, requerían grandes cantidades de materias primas para mantener sus procesos de producción. (Azamar, 2015, p. 117).

Como si no bastase el sometimiento económico y político, los latinoamericanos hemos tenido que resistir a siglos de minimización de nuestras culturas y costumbres, o a las consideraciones foráneas de una supuesta inferioridad ontológica, y es este, el segundo motivo por el cual decidí escribir esta tesis, como una defensa de esa cultura ancestral desvirtuada por una racionalidad *otra* que se ha impuesto como única posibilidad histórica, negando otras racionalidades existentes. De modo que cuando tomé la decisión de investigar sobre el Sumak Kawsay y sobre filosofías amerindias, lo hice a partir de un sentimiento de extrañamiento, es decir; había sido tomada por una sensación de destierro

por parte de una filosofía que no ofrecía elementos para comprender mejor las características de mi pueblo o mi territorio, una filosofía que me parecía repetitiva, un tanto anacrónica e incapaz de lidiar con las nuevas problemáticas existenciales de mi generación. Entonces el problema cultural se convirtió en un asunto de interés mayor, avivado, además, por mi experiencia como migrante. Estando lejos de mi país, de mi territorio, me sentí algunas veces perdida, tuve que aprender una nueva lengua y con ella nuevas interpretaciones de la realidad, nuevas experiencias, nuevos símbolos, otros sentidos. Sin embargo, en medio de esas diferencias, descubrí también las coincidencias y los lazos que crean el sentimiento de la Latinoamericanidad. Entendí que, habitamos el mismo continente, compartimos las mismas historias de resistencia, somos herederos de las mismas heridas y traumas de la colonialidad. Entonces noté que también compartimos el silencio sobre nuestro pasado y el deseo de gritar nuestras más profundas verdades, de cuestionar esa idea de mundo que crearon por nosotros.

¿Por qué no hablamos de ello?, la pregunta por el diálogo con el pasado emerge justamente por la ausencia de esa historia pre-colonial en los currículos académicos de algunos programas de filosofía y de muchas áreas de las ciencias sociales y humanas. Esta urgente necesidad de saber, de *cepillar la historia a contrapelo* como propuesto por Walter Benjamin, fue el motor que impulsó esta búsqueda incesante por conocer parte de mi historia y la historia de nuestro continente, que hasta nuestros días no deja de maravillarme por su inmensa diversidad y por los territorios inexplorados de nuestra subjetividad ancestral. La respuesta hoy es contundente: no conocemos nuestro pasado, debido a la colonialidad del poder, del saber y del ser, como afirmó Aníbal Quijano.

La historia occidental evidencia que no hay barbarie sin un discurso que la legitime, no hay exclusión sin un lenguaje que discrimine, no hay verdades absolutas y universales sin una razón capaz de imponerse sobre otras formas de pensamiento, no existe un presente aislado de las consecuencias de la historia, de sus contradicciones y ruinas. En este orden de ideas, no existe una narrativa única y exclusiva sobre el mundo, sobre el saber o las ciencias, sino más bien una versión unidimensional y hegemónica; cuya visión del mundo ha traído importantes avances, pero también enormes retrocesos.

Sin embargo, lejos de los ámbitos académicos, fuera de las burbujas universitarias y las urbes occidentales latinoamericanas,¹ esos otros mundos existen y reverberan. La colonialidad no consiguió eliminar la oralidad de los pueblos originarios, sus artes y sus símbolos. Es el propio territorio de Abya-Yala, que significa "tierra en plena madurez" o "tierra viva" en la lengua kuna, como modo de renombrar el continente y visibilizar a los pueblos originarios, el que inspira esas imágenes del pensamiento. Esas imágenes tejen discursos, crean nuevas palabras, proponen nuevos sentidos e insinúan mundos posibles, o por lo menos, es lo que pretendemos exponer en el transcurso de este trabajo. En ese orden de ideas, el presente, es una apología de lo latinoamericano, de Abya-Yala y de sus pueblos originarios, de la sabiduría andina y del tránsito hacia una ecofilosofía desde el sur, pero también una alerta sobre la urgente necesidad de tomarnos en serio la agonía de la tierra.

Ahora bien, la cuestión del pensamiento amerindio o la posibilidad de una filosofía amerindia capaz de ofrecer *otra versión del mundo*, implica casi siempre, reflexionar sobre la relación entre el mito y el pensamiento filosófico. Esto se debe a que, si queremos abordar una filosofía basada en la realidad más inmediata, es necesaria una comprensión histórico-cultural del contexto del cual surge el pensamiento. En el caso latinoamericano, es esencial partir del pensamiento amerindio precolonial, pues es una expresión viva de la experiencia y la memoria del pueblo, que ha logrado perdurar en la tradición oral hasta nuestros días y a través del cual se fundamentan y estructuran nuevas perspectivas del pensamiento decolonial.

Sin embargo, como acertadamente han señalado algunos pensadores de la liberación, para crear una filosofía latinoamericana que recupere sus cimientos ancestrales, es necesaria una deconstrucción crítica completa del discurso moderno. En otras palabras, una comprensión histórica de las implicaciones de la Modernidad para Latinoamérica y de las relaciones de poder político, económico y social establecidas a través del fenómeno violento de la colonia, esto para identificar los discursos ideológicos que las sustentan hasta

¹ A pesar de que "Latinoamérica" es un término impuesto por la colonización europea que resalta la herencia lingüística latina, existen diversos autores que han defendido el mestizaje como base de la identidad regional, conceptualizándolo no solo como una mezcla biológica, sino cultural y una forma de resistencia o creación de una identidad única. Figuras clave incluyen a José Vasconcelos (raza cósmica), Alejo Carpentier (raíces afro-caribeñas), y el Inca Garcilaso de la Vega. Por esa razón se mantendrán ambas expresiones en el transcurso de este trabajo, tanto Abya-Yala, como Latinoamérica.

la actualidad. Esto exige, inicialmente, aceptar que incluso el discurso filosófico contextualizado puede servir a intereses de poder específicos.

Aquí cabe recordar que la historia de la invasión o el nacimiento de la Modernidad, en palabras de Dussel, se construye a partir de un genocidio y la negación del otro. El pensamiento eurocéntrico impone la razón civilizada con la más cruenta violencia. Así, la razón occidental aparece como un principio de exclusión; por lo tanto, todo lo que no se ajusta a los estándares definidos por esta razón es distorsionado, disminuido y eliminado de la historia oficial.

Sin embargo, el pensamiento amerindio ha logrado resistir la aniquilación material y subjetiva. Los mitos, cultos religiosos, creaciones culturales y todos los elementos simbólicos que lo constituyen permanecen en la tradición oral de los pueblos y actualmente tienen cabida en diversos escenarios y debates filosóficos. La reflexión sobre la filosofía amerindia y el *sumak kawsay* no representa una mera aspiración intelectual o académica; forma parte de una serie de compromisos políticos y sociales articulados con el movimiento popular de Latinoamérica, convirtiéndose en una filosofía práctica que señala la «realidad» práctica que da origen a su discurso y a la cual este sirve. (Dussel, 1996, p. 30).

A pesar de su alcance e importancia como motor de las transformaciones políticas y sociales en el continente, y como base de los estudios antropológicos y filosóficos latinoamericanos, ciertas tendencias siguen funcionando como "filosofías de la opresión" según Dussel —no en un discurso metodológico intrínseco—, sino en su "pretensión" filosófica de negar otros discursos (1996, p.26), negando su falta de rigor o considerándolas una simple cosmovisión.

En respuesta a este discurso, en las últimas décadas han surgido diversas filosofías no occidentales que afirman que filosofar no es un atributo exclusivo de occidente y que existen filosofías indígenas que se distancian de la influencia griega y adquieren autonomía al construirse a partir de múltiples realidades culturales. Esto nos permite explorar, por ejemplo, el mundo de los pueblos indígenas y sus formas de pensamiento, intentando comprender sus narrativas desde una perspectiva amplia, sin prejuicios racionales y en una actitud dialógica que busca reconocer lo que históricamente ha quedado relegado a los

márgenes del pensamiento. Así, la cuestión del reconocimiento de las filosofías no occidentales plantea la cuestión de la filosofía misma y del acto de filosofar.

De hecho, la complejidad cultural y la riqueza simbólica de los pueblos indígenas indican que, desde sus raíces míticas, se pueden encontrar categorías y elementos que contribuyen a la distinción y creación del auténtico pensamiento filosófico latinoamericano. Sin embargo, parece que la actividad filosófica académica es indisociable del veredicto hegeliano de ser «el eco fiel de lo que sucede en el Viejo Mundo» (Esterman, 2016) lo que distorsiona el carácter filosófico de estas expresiones de pensamiento.

En resumen, como señala el maestro Dussel, si la enseñanza y la práctica de la filosofía tal como la conocemos, clasificada en totalidades históricas concretas y territorios definidos, nos permite hablar de filosofía «griega», «romana», «medieval» (es decir, del cristianismo latino-occidental, etc.), podemos hablar entonces de filosofía «latinoamericana» (1994, p. 14). Y, ¿por qué no?, de filosofías amerindias. Estas consideraciones me impulsaron a preguntarme sobre: ¿Qué es lo que hoy merece ser objeto de la reflexión filosófica en nuestra América?

Desde las filosofías del “Buen vivir” es posible advertir una nueva narrativa del mundo, una mirada diferente sobre la naturaleza, que supera la visión antropocéntrica y patriarcal dominante, por una visión integradora, ecocéntrica y feminista, centrando el debate en un modelo de desarrollo que se ha convertido en una fuerza destructiva y buscando alternativas sustentables en diálogo con otras cosmopercepciones emergentes de la propia cultura.

Considero que el discurso del *Buen Vivir* desde Abya-Yala o desde Latinoamérica representa el llamado colectivo y pluriversal que se viene organizando alrededor de la defensa de la *Casa Común* de la que nos habla el papa Francisco en su maravillosa obra *Laudato Sí*. Es tanta la amplitud política del *Buen Vivir* que se ha tornado una bandera de las luchas y resistencias a nivel mundial en la defensa de los derechos de la Madre Tierra y que además nace desde el corazón de esos desvirtuados por la historia oficial y tan imprescindibles para revertir la catástrofe climática originada por los hombres "civilizados".

La envergadura del discurso del *Buen Vivir* evidencia que el debate climático, ecológico y filosófico sobre otras formas de habitar la tierra, no es un asunto que compete exclusivamente a las comunidades indígenas, a defensores de derechos humanos y a personalidades políticas, ya que no se trata de un asunto aislado, donde los únicos perjudicados serán los pobres, habitantes de las periferias y las selvas, se trata de una crisis civilizatoria que nos afecta a todos ¡estamos al borde del colapso! Y esto debería motivar a toda nuestra estructura social a dialogar sobre posibles alternativas y soluciones ante una catástrofe global inminente. La lógica del progreso sin límites está destruyendo el único lugar hasta ahora habitable para el ser humano.

O por lo menos así lo demuestra el Informe especial del IPCC sobre los impactos del calentamiento global, donde se estima que las actividades humanas han causado un calentamiento global de aproximadamente 1,0 °C con respecto a los niveles preindustriales, con un rango probable de 0,8 °C a 1,2 °C., por otro lado, es posible que el calentamiento global llegue a 1,5 °C entre 2030 y 2052 si continúa aumentando al ritmo actual. (2019, p. 6). Entre las poblaciones con un riesgo desproporcionadamente alto de sufrir consecuencias adversas por un calentamiento global de 1,5 °C o mayor, se encuentran las poblaciones desfavorecidas y vulnerables, algunos pueblos indígenas y las comunidades locales que dependen de medios de subsistencia agrícolas o propios de las zonas costeras. Entre las regiones que se encuentran en una situación de riesgo desproporcionadamente alto están los ecosistemas del ártico, las regiones áridas, los pequeños estados insulares en desarrollo y los países menos adelantados. Se prevé que la pobreza y las desventajas crezcan en algunas poblaciones a medida que aumente el calentamiento global. (2019, p.11).

Se prevé que aproximadamente un 4 % de la superficie terrestre mundial experimente una transformación de sus ecosistemas y con ello se desencadenan toda una serie de crisis alimentarias, económicas, de la salud y múltiples crisis de carácter geopolítico en disputa por los recursos. Ante este panorama desolador, parece evidente la urgencia de un cambio de mentalidad y de una sustitución de paradigmas. Es insostenible continuar observando a la naturaleza como simple *Res Extensa*, es urgente otorgarle a la

Pachamama², *Gaia*³ Tonantzin,⁴ Nüke Mapu, ⁵Tlaltecuhltli, ⁶una personalidad con derechos como lo hizo la constitución ecuatoriana en el año 2008.

Por otro lado, el modelo económico extractivista predominante en nuestra América, es una de las principales causas de la degradación ambiental de nuestros territorios. La explotación de las fuentes naturales para la exportación y la manutención de los estilos de vida de los países del norte, son una amenaza constante para nuestra biodiversidad, el costo de llegar a convertirnos en países industrializados y desarrollados, es la destrucción continua de nuestros ecosistemas y de las poblaciones indígenas que hasta nuestros días los preservan. De allí, que los pueblos indígenas se cuestionen ¿a qué le llamamos los occidentales progreso? Si todo aquello implica siempre la destrucción de la vida, la injusticia social y ecológica, o el derecho de decidir sobre lo que vive y lo que muere.

A partir de todo lo anteriormente señalado, este trabajo tiene como uno de sus objetivos principales, tratar de dilucidar parte de la producción simbólica, conceptual y práctica sobre la filosofía andina del Buen Vivir, trayendo estas nuevas narrativas del mundo, esas nuevas racionalidades y perspectivas sobre la naturaleza, construidas desde una experiencia comunitaria ética, política, ecológica y ancestral.

Para cumplir con dicho objetivo, este trabajo adopta una perspectiva decolonial-transmoderna que, lejos de confrontar la modernidad desde una crítica esencialista o moralizante, busca trascender sus límites inherentes, tal como lo propone Dussel. Esta aproximación se fundamenta en un diálogo constante y horizontal entre diversos saberes, reconociendo la pluralidad de epistemologías y desafiando la hegemonía del pensamiento moderno occidental en la construcción del conocimiento.

Por otro lado, para desarrollar la investigación ha sido necesario aplicar el método transdisciplinario, una estrategia investigativa que busca establecer conexiones entre diversas áreas del saber para comprender un fenómeno social, político y/o cultural. Por ello, algunos de estos capítulos contienen informaciones tomadas de la Antropología, la Etnografía, la Física, la Ecología, la Biología, la Historia y finalmente la Filosofía.

² (quechua/aimara) "Madre del mundo"

³ En la mitología griega, Madre Tierra.

⁴ (Mexica/Nahua) "Nuestra Honorable Madre Tierra"

⁵ (Mapuche) Significa "Madre Tierra"

⁶ (Mexica) Diosa asociada a la tierra

Es importante señalar que, para evitar cualquier clase de extractivismo epistémico ya denunciado por Silvia Rivera Cusicanqui, me he tomado a la cuidadosa tarea de citar y estudiar a autores y autoras, intelectuales andinos, aymaras, quechuas, mestizos y miembros de diversos grupos indígenas y no apenas a los más reconocidos nombres de la teoría decolonial. Esto ha contribuido a enriquecer el debate sobre los buenos vivires, estableciendo una postura crítica y dialógica sobre las diversas interpretaciones que se tienen al respecto de la teoría y la práctica del Sumak Kawsay y del Suma Qamaña, evitando cualquier tipo de romantización o exotización del mundo indígena y permitiendo una comprensión actualizada de los diálogos alrededor del tema.

En ese orden de ideas, este trabajo está dividido en tres capítulos. En el primer capítulo titulado: *La construcción discursiva del mundo desde el Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, se abordarán los principales elementos teóricos que sustentan la presente investigación, a través de un enfoque interdisciplinario que abarca áreas como la historia, la antropología y la filosofía. Se analizarán las características fundamentales del pensamiento andino latinoamericano, con el intuito de comprender los principios epistémicos del "buen vivir", los cuales, en mi opinión, ofrecen una nueva perspectiva para entender y narrar el mundo, con profundas implicaciones en los ámbitos político, social y cultural.

Una de las tesis centrales sostiene que, en contraposición a los discursos de verdad que se imponen desde el mundo moderno, la filosofía del buen vivir aparece como una alternativa que plantea soluciones prácticas acordes a las necesidades globales de preservación y cuidado de la tierra, y, a partir de sus formas de *nombrar* y *representar* la realidad, configuran toda la estructura del pensamiento, dotando de nuevos significados al mundo, reencantándolo y poetizándolo. De ese modo, los principios cosmológicos que rigen la estructura del pensamiento andino posibilitan una reflexión filosófica sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza, cuestionando el sentido de la cultura capitalista del consumo que desde el paradigma del progreso aparece como sinónimo de felicidad. Las filosofías del buen vivir a partir de la crítica a las nociones de desarrollo y progreso, proponen una ética del cuidado, o una eco-filosofía, claramente correspondiente con los desafíos sociopolíticos y si se quiere, espirituales de nuestra era. En ese sentido, este segmento procura profundizar en esos aspectos presentes en la cultura ancestral

latinoamericana y a partir de allí iniciar la reflexión de una filosofía cuyo objeto del filosofar pasará a ser la vida.

En el segundo capítulo titulado: *El Antropoceno: desafíos a las concepciones tradicionales del conocimiento y del progreso*, se realiza un breve itinerario por la historia de las concepciones tradicionales del conocimiento, desde los griegos hasta los modernos, para demostrar cómo estas racionalidades han contribuido a unas prácticas que cosifican e instrumentalizan a la naturaleza, dejando como resultado el surgimiento de esta nueva era geológica denominada Antropoceno. En seguida se hará una breve exposición de las teorías alrededor del Antropoceno y su relevancia para los estudios contemporáneos sobre el calentamiento global. Finalmente se hará una breve exposición del concepto de Transmodernidad de Enrique Dussel, que como proyecto político, filosófico y cultural implicaría una superación de la Modernidad, y en ese sentido, de esas concepciones tradicionales del conocimiento y del progreso, mediante la decolonialidad de un saber construido sobre la negación de otros saberes y el sometimiento irracional de la naturaleza. Eventualmente, esta breve exposición, será clave para establecer una comparación entre las racionalidades occidentales eurocentradas y su comprensión de la naturaleza y las ontologías relacionales de los pueblos originarios que serán definidas en el capítulo III.

El tercer capítulo titulado: *Ecofilosofía* pretende exponer las principales contribuciones sobre dicho concepto, para poder afirmar que como práctica es bastante antigua y originaria de las culturas ancestrales de Abya-Yala y de diversos grupos étnicos en el mundo. De ese modo, se examinan las principales características de la ecofilosofía a partir de los documentos consultados y autores referenciados. Inicialmente se destacan las contribuciones de pensadores del norte global como el noruego Arné Naess, el polaco Henryk Skolimowski y Felix Guattari; sin embargo, el objetivo principal del capítulo es afirmar que en América Latina o Abya-Yala, la conciencia ecofilosófica es un atributo endémico y una condición existencial de sus habitantes originarios y no una invención del sujeto contemporáneo occidental. Para fundamentar lo anterior, el capítulo hace referencia a autores y autoras, indígenas, negros y latinoamericanos como Silvia Rivera Cusicanqui, Nego Bispo, Leonardo Boff, Ailton Krenak, Arturo Escobar, entre otros, que demuestran que la ecosofía o eco-filosofía como práctica es originaria de las culturas oprimidas y

colonizadas del mundo, que a pesar de las tentativas de apagamiento y exterminio conservan en sus tradiciones y pensamientos esa forma de convivir con el ecosistema. Posteriormente la tesis culmina con el apartado de consideraciones finales.

Finalmente, considero importante señalar, que esta tesis representa el comienzo de una investigación que pretende ser mucho más amplia, dada la relevancia del tema ecológico en nuestros tiempos y la amplitud del Buen Vivir como paradigma civilizatorio que se ha convertido en la posibilidad de un tránsito hacia la superación de la Modernidad. Particularmente espero que este trabajo pueda ser un aporte para la consolidación de los estudios ecofilosóficos desde América Latina.

CAPÍTULO I

LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL MUNDO DESDE EL SUMAK KAWSAY/SUMA QAMAÑA

*Sólo recuperando los horizontes más remotos de la alteridad indígena –
el tiempo Ur⁷ que Benjamín convoca, pudiera transformarse el pasado,
digamos, arqueológico, en una imagen dialéctica, reverberante, una
categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del
letargo en que nos hemos sumido.*

Silvia Rivera Cusicanqui

⁷ término alemán usado por Walter Benjamin para referirse a lo primordial u originario.

1.1. Antecedentes históricos y geográficos de los pueblos del Anti⁸

Según el filósofo argentino Rodolfo Kusch, hay una gravidez del pensar marcada por la tierra, ese suelo que nos ha visto nacer. En ese sentido, hay una intersección entre la geografía y la cultura que es determinante en la forma que tenemos de comprender y experimentar el mundo. De este modo, podría afirmarse que no podría existir una filosofía de los pueblos andinos, o un Buen Vivir *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* sin la presencia de los *Apus*, espíritus que habitan en las montañas nevadas y en los cerros, o sin el conocimiento ancestral del movimiento de los astros y la observación detenida de los ciclos naturales de la vida, ya que el territorio es indisociable de la subjetividad de los andinos.

Se denominan culturas y pueblos andinos al conjunto de territorios de América del Sur que comparten la cordillera de los Andes, así como algunas costumbres heredadas de la civilización incaica. En la actualidad, son llamados países del mundo andino Ecuador, Bolivia y Perú, sin embargo, la influencia del antiguo imperio incaico y las culturas que le precedieron llegó hasta los territorios de Argentina, Chile y Colombia.

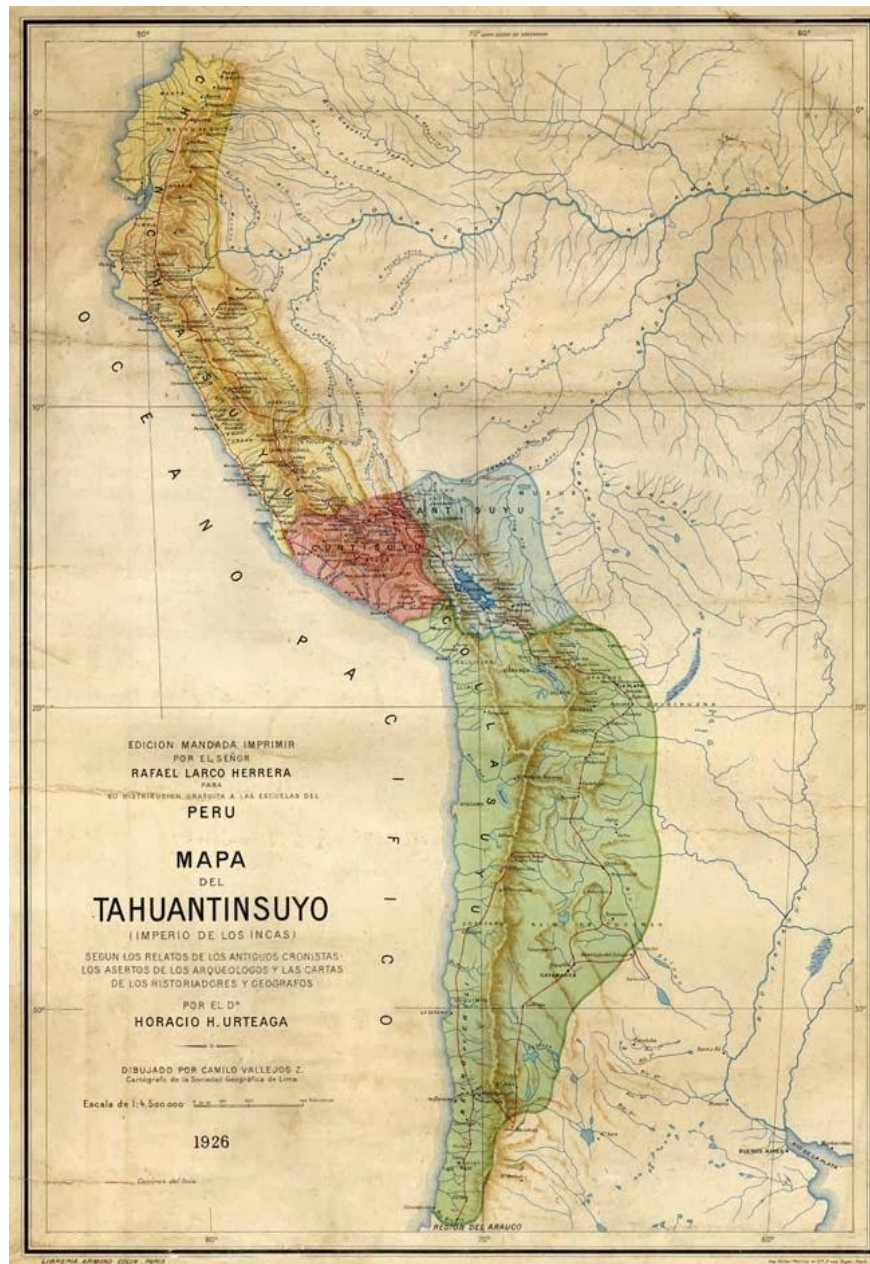
Sobre el pasado del imperio Inca, existen diversas investigaciones arqueológicas, antropológicas e históricas que ilustran de manera general como era la organización social y política, parte de sus costumbres y diversos elementos de su cultura, no obstante; los investigadores afirman que existen muchos elementos inconclusos con respecto al pasado y al orden cronológico de los acontecimientos. A esto se suma, el grado de aniquilación que sufrieron los pueblos andinos durante la invasión española y la tergiversación de las narrativas de los cronistas españoles sobre el mundo indígena, en ese sentido, es muy poca la información que se tiene sobre los conocimientos científicos y los saberes desarrollados por estos pueblos, en lo que parecía ser un momento álgido y de crecimiento del Tahuantinsuyo.⁹

Sabemos por las investigaciones de antropólogos como Hans Dietrich Disselhoff (1899-1977), especialmente en su obra *El imperio de los Incas y las primitivas culturas indias de los países andinos*, que anterior al establecimiento del imperio Inca en el cuzco,

⁸ La cordillera de los Andes (en quechua: urukuna 'las montañas' o Anti suyu urukuna 'las montañas del Andesuyo') ocupa la zona occidental de América del Sur, bordeando toda su costa en el océano Pacífico.

⁹ Del quechua *las cuatro regiones juntas*, nombre dado al vasto imperio Inca. Tuhua=cuatro, Suyu=región.

existieron diversos grupos establecidos en la cordillera de los Andes, que desaparecieron sin que se pueda saber a ciencia cierta cuáles fueron las causas. Estos grupos ejercieron gran influencia sobre las prácticas religiosas de los Incas y dejaron como única evidencia de su existencia imponentes monumentos arqueológicos en distintas regiones de los andes.



Fuente: Urteaga, Horacio H. 1926. *Mapa del Tahuantinsuyo (Imperio de los Incas) según los relatos de los antiguos cronistas, los asertos de los arqueólogos y las cartas de los historiadores y geógrafos*. París: Librería Armand Collin. Imp. Gaillac. Monrocq et Cie, 3 rue Suger. **Dibujante:** Camilo Vallejos Z.

Sin embargo, ningún grupo de los andes tuvo un nivel tan avanzado de expansionismo con el imperio de los Incas. La obra de Disselhoff relata que el imperio de los cuatro puntos cardinales estaba dividido entre Cuzco y Ecuador y que las campañas expansionistas lideradas por Pachacutec Yupanqui conocido como el *transformador del mundo* (1438-1471) consolidaron una estructura estatal y militar organizada y próspera, donde además se impuso el quechua como la lengua oficial del imperio. "Durante el reinado del gran conquistador Tupac Yupanqui se reunió bajo un solo mando y una sola administración el complejo territorial más extenso de la América prehispánica" (Disselhoff, 1972, p.101). Infortunadamente los hermanos rivales y herederos del imperio Huáscar y Atahualpa subestimaron las capacidades de los españoles y el resto de la historia ya lo conocemos. Según Disselhoff:

Quizá sin la destructora irrupción de los bárbaros europeos, en su mayor parte analfabetos, hubieran llegado pronto a poseer un sistema de signos gráficos tan complejos como el de otras civilizaciones antiguas. ¿No estaban a punto de unificar definitivamente su gigantesco imperio gracias al establecimiento de una lengua y una religión oficiales? En el Tahuantinsuyo no había ni mendigos, ni parados, nadie moría de hambre. (1972, p.133)

Es importante destacar, la obra de la historiadora peruana María Rostworowski ya que es una de las más importantes contribuciones sobre el pasado del imperio Inca, su libro *Historia del Tahuantinsuyo* se considera el libro de ciencias sociales más vendido en toda la historia peruana. Según esta obra, el sistema organizativo del Tahuantinsuyu estaba compuesto por una sociedad de castas, que empezaba por los niveles más altos de jerarquía. Esos niveles tenían el privilegio de la educación, especialmente para los varones. La tarea educativa de estos grupos estuvo a cargo de los *Amautas* hombres que representaban la alta cultura y el saber dentro de la sociedad Inca. El Amauta, *yachachij* (el que enseña), como dominador del repertorio cognitivo de la sociedad Inca, constituía el centro de la cultura, alrededor de su persona se desarrollaba la totalidad de la actividad instructiva del Tawantinsuyu. (Vargas, 2001, p. 50). En palabras de Varcacel, "con terminología apropiada, podría calificarse al Amauta como el homo intellectualis y moralis incaico, integración de sapiencia cuantitativa y madurez cualitativa y creadora" (s/f, p.29).

En ese sentido, eran considerados filósofos, sabios con habilidades para la enseñanza de la ética, de la buena conducta y el comportamiento social. Además, se les

consideraba conocedores de los misterios del universo. La misión educadora de los Amautas se extendía también al plano de la historia, según Favre, los Amautas eran "los depositarios de la tradición y de los relatos mitad históricos mitad legendarios que constituían los anales del pasado Inca"(1975, p.85).

En el volumen No 3, de 1926 de la revista Amauta dirigida por José Carlos Mariátegui, aparece un interesante texto escrito por J. Eugenio Garro, intitulado "*Los Amautas en la historia peruana*" que se expresa como fuerte crítica al carácter sumiso de la generación de indios peruanos que posterior al fenómeno colonial según el autor, no se habían vuelto a levantar contra los opresores de los nuevos tiempos. Sin embargo, más adelante señalará, que antes de la invasión española, muchos Amautas cumplieron un papel fundamental en la construcción de un pensamiento crítico y filosófico en el Tahuantinsuyu:

"Surgieron algunos amautas de generoso espíritu libertario: era el movimiento en crescendo de esa cultura de monótona expresión musical... El dato revelador lo debemos al jesuita anónimo (Tres relaciones) quien refiere que un Amauta llamado Amaro Toco, sostuvo una larga controversia para probar que ningún hombre nacido varón o mujer podía ser un dios: pues de poderlo ser uno, debían poderlo ser todos los demás, de donde resultaría una confusión de dioses completamente innecesaria" Los argumentos de Amaro Toto impresionaron al Inka, (Huayna-Capax) cuya delicada sensibilidad sintió la impresión del advenimiento de una amplia y saludable democracia en el pueblo, donde germinaban ya ideales colectivos, mientras... un puñado audaz de aventureros acechaban codiciosos el Imperio.

Muchos de esos relatos históricos sobre el Tahuantinsuyu, han sido rescatados por los cronistas españoles y los primeros cronistas indígenas: Titu Cusi Yupanqui, Juan Santa Cruz Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala y el mestizo Garcilaso de la Vega.

En este punto, me gustaría detenerme brevemente en la obra de Guaman Poma titulada: *Primer nueva crónica y buen gobierno* escrita entre los años 1600 y 1615, para analizar dos aspectos que considero esenciales a la hora de comprender las características de los albores de un filosofar andino. El primer elemento a resaltar es la importancia que Guaman Poma da al *lugar* y a la defensa de su cultura, un segundo aspecto tiene que ver con el uso de la *Imagen* como estrategia retórica para expresar lo que está pensando en una tentativa de diálogo racional con el opresor y la visión de la historia allí planteada desde su condición de subalterno. Es importante señalar que hasta la publicación de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega y *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman

Poma de Ayala, no había aparecido en el discurso literario colonial la voz del indígena. (Biswas,2004, p.1).

Felipe Guamán Poma de Ayala fue un cronista indígena quechua, nacido en 1536 y conocido por ejercer cargos importantes en el virreinato del Perú. Debido a esta cercanía con funcionarios de la corona conocía de las injusticias cometidas contra los indígenas, asunto que rechazó en diversas ocasiones. Poma, aprendió el castellano, así como su escritura, en ese sentido decide redactar una obra de denuncia y que al tiempo pudiese resaltar la grandeza de la cultura incaica. En su *Primer Nueva Crónica*, Huaman Poma revela aspectos importantes de la Sociedad Inca y del Imperio del Tahuantinsuyo, intentando presentar una visión diferente de la historia de los indígenas.

Bajo el entendimiento de vivir un periodo turbulento, resultado del encuentro brutal de dos culturas y mundos distintos, Poma de Ayala no se limitó a la escritura para describir la historia de su pueblo. Por otro lado, reconoce que existe otra perspectiva histórica la de los *indígenas* que era necesario dar a conocer, en ese sentido utiliza distintos géneros, tanto literarios como históricos para representar esa realidad caótica que le rodeaba. (Biswas,2004)

De este modo, Poma recurre a las imágenes para ilustrar el pasado remoto de los Incas y el traumático encuentro con los invasores. En 1180 páginas llenas de imágenes y narraciones, el Inca explica al Rey sobre las costumbres, los ritos, la organización del trabajo y expresa una evidente admiración por sus ancestros. A su vez, hace una crítica a los colonos por la barbarie y los maltratos a los que han sido sometidos los indígenas, destacando la justicia con la cual los antiguos emperadores Incas gobernaban a sus súbditos. Destaca en la obra la incorporación del quechua en gran parte de la narrativa, marcando una distinción cultural importante y dejando en evidencia la necesidad de resaltar la cultura propia.

La *nueva crónica* sería un manual enviado por Guaman Poma al Rey para indicarle la forma correcta y justa que debería tener un buen gobierno que además pudiera ser ejercido por los indígenas. A pesar del marcado sincretismo religioso dentro de la narrativa, la obra manifiesta una postura crítica al mundo colonial, un claro conflicto entre el indígena que es deshumanizado en su propio territorio y el español invasor, y aunque refleja una

aparente resignación del acontecimiento colonial, evidencia la voluntad de una autonomía política por parte de los descendientes de los Incas. Según Biswas un elemento interesante de la obra, es el lamento de Huamán Poma al afirmar que el mundo se encuentra en un estado de caos, coincidente con la idea de *pachakuti* que en el mundo andino está relacionado con el paso hacia una nueva era o un nuevo tiempo. Para el cronista indígena este pachakuti era un sinónimo de convulsión y caos, puesto que los bárbaros (los españoles) pasaron a dominar a los *civilizados* (los Andinos). Al interior de la crónica se observa como en reiteradas ocasiones critica lo que para él es una contradicción moral de los colonizadores que en sus propias prácticas son incivilizados y pecadores. Un trecho de la obra permite observar esa contradicción:

Cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, un puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todos, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios [...] (Guaman Poma, 2005, p. 277).

Poma nos hace entender que, para los indígenas, el mundo estaba al revés, es decir, el equilibrio cósmico había sido alterado. Por otro lado, es importante señalar, que los mestizos y cronistas indígenas reconocieron la grandeza de la escritura, sin embargo, no la consideraban el único medio para expresar la historia. El hecho de que el cronista haya recurrido a la pintura y otras formas de representación para comunicar todo lo que quería decir, apunta a que incluso la escritura no era un instrumento adecuado para expresar la visión de un mundo otro que el europeo. A fin de cuentas, como afirma Biswas, lo que la *Nueva crónica* destaca es la estrechez de la idea occidental de historia frente a la realidad americana. Se puede argumentar entonces que en la crónica de Guaman Poma están en juego tanto la historia como disciplina como la historiografía como práctica. (2004, p.5).

En ese sentido, esa auténtica forma de narrar la historia del Tahuantinsuyo, su cultura y su catástrofe, sugiere una forma alternativa a la historiografía dominante para comprender aspectos históricos, así como el conocimiento de antiguas formas de contar el pasado y de reflexionar sobre lo propio. La imagen y el símbolo serán las herramientas utilizadas en la tradición oral Andina para preservar sus saberes, sus formas de organización social y su visión del mundo. Siendo la *nueva crónica* uno de los primeros textos en

enfrentar la historia oficial contada por los invasores, es interesante anotar la forma en la que contrarresta la hegemonía de la escritura junto con su versión distorsionada de lo indio a través del poder de la imagen. Huaman Poma, está justificando su humanidad y la humanidad negada de sus ancestros y lo hace a través del verbo y de la imagen.



La primera historia de las reinas Coya Mama Huaco Coya / reinó en el Cuzco.

Al representar un mundo donde el orden colonial había alterado el equilibrio cósmico, Guaman Poma no solo documenta una historia alternativa, sino que también cuestiona la historiografía europea, demostrando que la legitimidad de la memoria y la identidad indígena reside en sus propias formas culturales, visuales, simbólicas y territoriales de expresar el pasado. Así, su crónica se convierte en un acto de resistencia que afirma la humanidad del indígena a través de sus concepciones de mundo, su arte y su conexión con la tierra, elementos que la historia occidental había intentado silenciar. En este sentido, la obra no solo es un testimonio histórico, sino también una reivindicación política y cultural que amplía los límites de cómo se construye y se transmite la memoria.

Es importante señalar, que en los Andes se utilizaron diferentes tipos de soportes para articular y/o producir mensajes o registrar informaciones determinadas. Los quipus, los queros, los textiles, los bailes, cierta geografía o algunas edificaciones o monumentos conmemorativos como las *chullpas*,¹⁰ entre otras, contenían información y permitían, por ejemplo, reactivar una memoria colectiva. (Martínez, 2010, p.158). Sin embargo, la violencia y persecución por parte de los procesos de evangelización dieron como resultado que muchos de los sistemas de registro y comunicación prehispánicos, en especial aquellos que requerían de los espacios públicos, desaparecieran.

Vale aclarar que, si bien el recuerdo del pasado se conservó en la América indígena, y especialmente en la zona de Nueva España a través de pinturas e ideogramas cuya interpretación estaba a cargo de sabios escogidos y entrenados en escuelas especiales o calmecac , o mediante quipus y quilkas (pinturas) en el antiguo Incario, y por la tradición oral en todas las Indias, el impacto de la escritura fue tal y la importancia dada a ella por los europeos tan desmesurada, que estos sistemas de conservar la memoria del pasado y el saber cayeron en desuso o su verdadero simbolismo fue desvirtuado como ocurrió con los libros pintados mesoamericanos: la escritura, símbolo de la cultura hegemónica, reduce las imágenes a meros adornos o ilustraciones. (Chang, 1996, p. 536)

A pesar de esta minimización del valor de la imagen, los indígenas encontraban grandioso el arte de las palabras y la escritura, al punto de aprenderlo y darle uso para preservar su propia historia. Mientras los colonizadores utilizaban las crónicas para desvirtuar la historia de los pueblos originarios, el tema de la invasión española a los Andes y de la destrucción de las sociedades prehispánicas, era plasmado en imágenes, un ejemplo

¹⁰Las chullpas son torreones circulares de piedra levantados para albergar los restos funerarios de las principales autoridades de los antiguos pobladores del Collao (altiplano).

de ello es la imagen de la muerte del Inca, que circulaba –como antaño– a través de diversos soportes, tanto orales como visuales y dramáticos. (Martínez, 2010, p.158).

Silvia Rivera Cusicanqui afirma al respecto que “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: *las palabras no designan, sino encubren* continúa su afirmación concluyendo que *las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla* (2010, p.6). La escritura dentro de la estructura colonial fue y sigue siendo utilizada para excluir o disminuir formas distintas de transmitir conocimientos, al tiempo en que son usadas para encubrir el verdadero sentido de ciertas prácticas.



Nota: kero colonial, vaso de madera ceremonial con un motivo del ciclo de la expansión del Tawantinsuyu. Representa una escena de enfrentamiento entre guerreros cusquenos y antis. Kero VA 368, perteneciente a la colección del Museum für Volkerkunde (Berlín), en Wichrowska y Ziolkowski (2000:115). Fuente: Martínez, J. 2010, en Chungara, Revista de Antropología chilena.¹¹

Nuestra propia percepción de la realidad está mediada y determinada por un sistema de representación simbólica y un discurso que heredamos de los procesos de invasión europea, de manera que somos producto del acontecimiento colonial. "Los símbolos como instrumentos de conocimiento y comunicación, hacen posible un supuesto consenso sobre el sentido del mundo"(Giraldo, 2014, p.35). En ese sentido, juzgamos y comprendemos la

¹¹ Tomado de: Martínez C, José Luis; Díaz, Carla y Tocornal, Constanza. Inkas y Antis: Variaciones coloniales de un relato andino visual. *Bol. Mus. Chil. Arte Precolomb.* [online]. 2016, vol.21, n.1 [citado 2025-12-14], pp.9-25.

realidad a partir de esos símbolos que se nos han transmitido de generación en generación, donde el discurso dominante ha sido y continúa siendo el discurso occidental eurocentrado y del Norte Global.

En medio de este escenario donde se ha normalizado el paradigma del progreso y las versiones de la realidad Eurocéntricas y del Norte, ¿será posible hacer visibles la producción de reflexiones filosóficas que emergen desde las comunidades, desde las minorías sociales, desde las márgenes del pensamiento hegemónico? En el caso de la filosofía en Abya-Yala es evidente la existencia de rastros y huellas del pasado precolonial que transitan por un proceso de decodificación al interior de la propia cultura y que paulatinamente se vinculan en los debates académicos que procuran comprender lo propio, aunque, aún parezca necesario luchar contra ese colonialismo interno que se expresa en el lenguaje cotidiano y en ocasiones en el lenguaje académico, que como afirma Cusicanqui se ha tornado en una trampa u obstáculo epistemológico (Rivera, 2010) para la comprensión de nuestra realidad intercultural.

Esto último refleja la dificultad que existe en desaprender o desprenderse de los presupuestos ideológicos que hemos heredado de la cultura colonial y cuestionar la fuerza con la que se han impuesto ciertos discursos. Como bien señaló Foucault, existe una profunda relación entre saber y poder, en ese sentido, es necesario sustraer el carácter de neutralidad del saber, ya que este también responde a ciertos intereses. Al igual que la tiranía de ciertos conocimientos, o «el efecto inhibitor de las teorías totalitarias y globales» (Foucault, 2002), en este sentido, en presencia de un conocimiento inmaculado y verdadero, se presenta como antítesis un conocimiento subyugado y distorsionado.

En definitiva, si la historia de las sociedades occidentales, ha sido una lucha constante entre opuestos, llena de irrupciones y discontinuidades, en la que la figura del otro se presenta como aquello que opone resistencia al poder, este reconocimiento de un saber que se impone y se establece en la histórica negación de otras epistemes, no puede significar otra cosa que una necesidad urgente de ampliar horizontes, de irrumpir en el continuum de la historia, proponiendo alternativas a la tediosa repetición de lo mismo. Repetición insoportable de conocimientos que actualmente son insuficientes para resolver nuestros problemas locales. En este sentido, como afirmará Aníbal Quijano, "si el

conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos ante nosotros es descolonizar el conocimiento" (Quijano, 1989, p.437).



Nota: Imagen del Amauta, en la obra Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno, de Waman Poma de Ayala.

Esto implica luchar contra los efectos de este saber/poder sobre la cultura y el conocimiento local, que también está presente en nosotros, o al menos cuestionar la exclusión del conocimiento popular a partir de una lectura crítica de la historia y de los procesos de construcción del conocimiento. O en palabras de Walter Mignolo (2010), establecer una epistemología de frontera como alternativa a la Modernidad, que permita dignificar estas producciones de conocimiento distorsionadas por la irracionalidad de la barbarie colonialista y la supremacía ontológica del hombre blanco y eurocéntrico.

En ese orden de ideas, si el símbolo de occidente es la palabra, habrá que liberarla de la prisión en la que ha sido colocada como único medio para la representación de la realidad que además tiene que ser lógica e inteligible. Entonces se hace necesario encontrar esas rupturas de la historia amerindia, apagadas por la imagen lineal del tiempo que impuso

el vencedor. Son precisamente las imágenes las que permiten captar un sentido oculto, bloqueado por las palabras, encubiertos por la cultura dominante. El mundo andino y la cultura popular latinoamericana están repletos de imágenes y símbolos que conviven en la cultura y la tradición de sus pueblos, listos para ser traducidos por los *amautas* de nuestra contemporaneidad.



Nota:¹² "Baile de chunchos" (qero Musef R1161, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz. Fotografía de proyecto fondecyt 1130431). **Figure 2.** "Chuncho dance" (qero Musef R1161, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz. Photo by fondecyt project 1130431).

Siendo así, ¿sería posible una filosofía auténtica nacida de nuestras profundas heridas y resistencias coloniales? ¿Una filosofía ecológica, una ética amerindia que postule

¹² Tomado de: Martínez C, José Luis; Díaz, Carla y Tocornal, Constanza. Inkas y Antis: Variaciones coloniales de un relato andino visual. *Bol. Mus. Chil. Arte Precolomb.* [online]. 2016, vol.21, n.1 [citado 2025-12-14], pp.9-25.

un conocimiento de sí y de nuestra naturaleza exuberante a partir del rescate de nuestra tradición apagada? Considerando la trayectoria de la investigación filosófica contemporánea latinoamericana considero que estamos transitando por ese camino. Por otro lado, ante el descubrimiento de un saber que puede enmascarar la tiranía y la represión, que nos clasifica, nos margina y nos somete a un sistema de creencias muchas veces infundadas, es necesario que los saberes silenciados griten y constituyan campos para desaprender el sometimiento y abrazar las libertades de un libre ejercicio del conocer.

En ese sentido, las imágenes de un pasado remoto asaltan en la cultura popular y prefiguran la continuidad de la resistencia sobre el desarraigo colonial. "Este discurso mestizo surgido a contrapelo de los hechos configura la escritura hispanoamericana como espacio de lucha y resistencia". (Chang, 1996, p. 536) Cabe a nosotros reconocer ese pasado vivo que se niega a desaparecer y traducir ese lenguaje simbólico a una práctica filosófica. La nueva crónica y buen gobierno de Huaman Poma, así como las obras de tantos cronistas indígenas son al decir de Raquel Chang, pieza clave en el proceso de resistencia cultural y en la lucha por reconstruir la personalidad histórica de nuestra América.

1.2.Aproximaciones semánticas y filosóficas sobre el Mundo Andino.

Es importante señalar que la mayoría de las construcciones teóricas alrededor en torno al *Buen vivir* son producto de un esfuerzo intelectual por interpretar una sabiduría que se enraíza en la experiencia cotidiana de los Runas (gentes del Anti) y que se ha tornado una tarea reciente impulsada por algunos líderes de las comunidades quechuas y aymaras en vista de la preocupación por la actual crisis civilizatoria que supone un riesgo de autodestrucción para la vida en el planeta. De tal manera que, no pretendo hablar por los y las indígenas, apenas exponer lo que esos líderes y líderesas están compartiendo con la humanidad, ya que, a pesar de representar un esfuerzo necesario para visibilizar estas epistemologías en espacios hegemónicos, no debe oscurecer el carácter comunitario y no occidentalizable de estos saberes.

Estos esfuerzos comenzaron a hacerse presentes a partir de las luchas del movimiento popular latinoamericano desde los años 1970 donde comenzó a debatirse la importancia de la cultura en el ámbito de la revolución popular, en ese sentido el

movimiento indígena comienza todo un proceso de reivindicación de la propia cultura y del ser indígena, y se inscribe en el debate de la crítica a la ideología del progreso, contra el discurso del desarrollo y en un cuestionamiento profundo de los principios reproductores del sistema capitalista.

Consecuentemente, esto ha permitido que sus propias visiones de mundo hayan encontrado simpatizantes al interior de una sociedad marcadamente mestiza y especialmente al interior de las universidades y escenarios políticos y académicos. Las críticas al paradigma del progreso y a los postulados modernos, así como la revisión de las versiones oficiales de la historia y la necesidad de deslegitimar la versión colonialista, encontraron al interior del Buen Vivir un suelo fértil para pensar en otras versiones de mundo, otras epistemologías y presupuestos ontológicos, así como alternativas a la idea del progreso desde el sur.

De ese modo, la tesis de Dussel donde afirma que *"El descubrirse en-cubiertos, ignorados, afectados-negados, lleva a comenzar a tomar conciencia del sí mismo positivo"* (Dussel y Apel, 2004, p. 285), adquiere todo el sentido ya que señala que sin la conciencia de la negación es imposible la liberación, y en ese sentido sería imposible un filosofar desde Abya-Yala. Entonces parece sensato admitir que la filosofía en América debe partir de ese otro que irrumpe como novedad, ese otro es el indígena y el negro, es la mujer y el mestizo negados por la racionalidad eurocéntrica, junto con sus propias narrativas y versiones de la realidad.

Otros filósofos como Leopoldo Zea, se cuestionaban sobre la urgencia de ciertos intelectuales por la construcción de una filosofía latinoamericana¹³ original, y en cambio llamaba a *filosofar sin más* ya que desde su perspectiva la praxis del filosofar era un atributo común de la humanidad y lo que había que hacer en estas tierras era argumentar contra esa infra-humanidad impuesta por los invasores sobre los indígenas y legítimos dueños del territorio, de ese modo, este filosofar que brota desde el extrañamiento por lo que somos, debe comenzar excavando nuestro pasado y reconociendo que fuimos

¹³ Se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de toda manera existe, ya que un maya o un aymara son pueblos originarios pero latinoamericanos, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos 500 años, juntos a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). (Dussel, 2005, p.27)

violentamente incorporados a la historia de un occidente que se erguía como conductor del destino del mundo.

En ese orden de ideas, dentro de las llamadas filosofías amerindias es posible identificar una filosofía de los pueblos Andinos. Esta diferenciación está marcada por el territorio o el espacio geográfico que habitan, en ese sentido, pensar desde los Andes, es estar vinculado al paisaje montañoso o a los *apus* palabra quechua para designar a las montañas y nevados sagrados. Esta visión de mundo sigue vigente en países como Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, de ese modo, la situación geográfica andina es la condición material para el surgimiento de diversas culturas y un cierto modo de concebir el mundo. “El hombre andino ‘cultivando’ esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir” (Estermann, 1998, p. 52).

"Lo andino también hace alusión a la cuestión étnica, esta categoría no solo se refiere a una ‘raza pura’ prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos” (Estermann, 1998, p. 53). Por ejemplo, los pueblos que habitan las cordilleras central, oriental y occidental de Colombia se reconocen como pueblos andinos, siendo parte del territorio campesinos, indígenas y mestizos o llamados criollos. Sobre este vasto territorio que son los Andes se viene discutiendo o rescatando una racionalidad y unas visiones de mundo que posicionan un diálogo intercultural e inter-filosófico para pensar en una nueva narrativa de mundo, o en otros mundos posibles. Estos diálogos sugieren un retorno epistemológico a las fuentes del saber precolonial amerindio, que en la actualidad pueden verse reflejados en la cultura local y dentro de las organizaciones campesinas e indígenas de los Andes.

En ese sentido, existen unos elementos simbólicos, sociales y culturales en la andinidad que permiten un ejercicio pleno del filosofar, pero lo más relevante es que la estructura del pensamiento andino, su ética y conciencia para con la naturaleza, son trascendentales para reflexionar sobre la actual crisis civilizatoria y ecológica y el papel del ser humano en el origen de esta crisis ambiental que sin duda alguna se origina en la historia del pensamiento occidental, o de nuestra forma de racionalidad. En ese sentido, los principios andinos, que también comparten muchos rasgos de otros pueblos originarios,

constituyen un aporte de carácter universal en la medida en que cuestionan todos los presupuestos ontológicos y epistemológicos del modelo civilizatorio occidental que nos ha llevado a una crisis climática. En ese orden de ideas comenzaré por exponer algunas ideas principales sobre la estructura del pensamiento andino.

Consideremos el hecho de que hay en toda cultura una experiencia de orden o la necesidad de un punto de partida, por la cual comienzan a coexistir una jerarquía de prácticas, saberes y códigos con los cuales los seres humanos finalmente se reconocen y por medio de los cuales orientan su existencia. En el mundo andino hay una explicación propia del origen del mundo y esta concepción dirige todas las acciones de los runas. La información existente acerca de los mitos andinos es conocida gracias a los cronistas españoles e indígenas y mestizos como Guaman Poma y Garcilaso de la Vega. Por otro lado, a través de la tradición oral de los pueblos andinos, quienes hasta el presente mantienen viva sus tradiciones religiosas y el legado de la tradición de los incas.

Según la mitología incaica, la tierra fue poblada por orden de Wiraqocha, divinidad andina. Recorriendo los Andes, creó lugares de origen llamados *paqariq* que significa: aparecer, que se origina, se crea o nace de alguien. Después ordenó que de esos lugares saliese la humanidad, las plantas y animales para habitar la tierra, así lo relata el cronista Sarmiento de Gamboa: «...a las voces que daba todo lugar obedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, e hicieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Pirú» (Sarmiento de Gamboa 1942: 53). Para algunos especialistas esos lugares de origen pueden referirse a uno de los mundos incas, el *Ukhupacha* o mundo de abajo.

Es central el término *Pacha* que, a pesar de su carácter polisémico, puede entenderse en términos generales como tierra, lugar o mundo. Es un término usado como sufijo y puede encontrarse en palabras como *pachakuti* que simplificado sería *pacha*: mundo *kuti*: al revés, o *pacha-mama* para designar a la Madre tierra. *Pacha* representa el origen de todas las cosas, o la noción de totalidad del sistema-mundo andino. Sin embargo, en diversos diccionarios quechua-castellano también aparece como “espacio-tiempo” o “tiempo-espacio”.

Según los pueblos originarios, *Pacha* está conformada por cuatro mundos, estrechamente vinculados entre sí, el Hawa Pacha (mundo de afuera), el Hanan Pacha (mundo de arriba), el Kay Pacha (este mundo), y el Uku Pacha (mundo de abajo). El Hawa Pacha es el primer mundo; aquel gran océano del cosmos donde vibran los tiempos y los grandes sistemas galácticos que no se ven, pero existen. Es el universo invisible que ocupa un espacio y un tiempo diferentes. (García y Roca, 2007, p.24).



Nota: Trilogía Inca de los Mundos. Fuente: <https://civilgeeks.com/2012/05/12/los-Incas-el-trascendental-desarrollo/>.

El Hanan Pacha es el cielo visible, donde habitan Ti, el Sol; Mama Killa, la Luna; las constelaciones y los astros. Para los quechuas las distintas posiciones del astro orientaron el sistema de las cuatro regiones o Tawantinsuyu, ¹⁴cuyo centro raigal es la ciudad del Qosqo (Cusco en español), y la persona, igualmente sagrada, del inca. Los Incas expresaban con la palabra Tawantinsuyu una *aglutinación semántica en el orden natural*, este vocablo sintetiza la unidad de las cuatro regiones cuyo sistema trataban de representar, adecuando su organización política, su régimen social, su ciencia y su técnica, a las grandes leyes que rigen el universo. (García y Roca, 2007, p.24-25).

En el Kay Pacha, la superficie de la tierra y el mar, habitan los hombres y mujeres, así como los seres vivientes e inanimados, visibles e invisibles, y que están en permanente

¹⁴ An-Ti-Suyu significa, literalmente: "Región donde el sol nace", y expresa las diversas manifestaciones del cosmos que ocupan el Oriente.

proceso de transformación. Es el espacio-tiempo poblado por plantas, animales, cerros, lagunas, ríos y fuerzas naturales que comparten el mundo de los seres vivientes en el planeta. Es el medio natural que los científicos denominan biosfera, por ser el ámbito donde se desarrolla la vida. (García y Roca, 2007, p.26). Finalmente, el Ukhu Pacha es aquel mundo que ocupa el interior del planeta; universo proteico donde se concentran las energías del caos para generar eternamente el espectáculo de la vida y de la muerte.

Según Rozas (2022) lo que está claro es que los *paqariq* se hallan en todos los lugares de la tierra y se abrieron bajo una forma especial de dispersión: unos en lagos, otros en peñas, cavernas, árboles, etc.; lo más sorprendente del mito andino, es que los *paqariq* fueron visualizados y conocidos como *waka* (adoratorio, lugar sagrado). (p. 22)

La anterior división del mundo está directamente asociada con las prácticas de conocimiento astronómico, la observación de las constelaciones y el movimiento de los astros. Esta estructura de pensamiento se materializa a su vez en el manejo de los ciclos agrícolas, en el modo de vivir, la organización del trabajo, la tradición oral, ritual y simbólica. Sobre esta relación señala Estermann:

Así, por ejemplo, la tierra que el campesino runa trabaja no es una realidad “objetiva” inerte, ni un noema de una noesis, sino un “símbolo” vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético. Es entonces [...] la presencia de toda realidad en forma parcial, la condensación y concentración “holística” como “símbolo”. [...] La relación predilecta del runa con esta realidad entonces no es la relación cognoscitiva, ni la relación instrumental (tecnológica, productiva), sino la relación ritual y ceremonial (danza, canto, rito, acto simbólico), pero no como algo “distante” (diástasis) u “opuesto” (objectum) a un supuesto sujeto (Estermann, 1998, p. 94).

Siendo los los *paqariq* el lugar de origen de la humanidad y de las distintas naciones andinas presentes en el mundo del Kay Pacha, es entendible la reverencia que aún se manifiesta en las comunidades andinas por esos lugares sagrados. Garcilaso de la Vega afirma que los Ayllus (comunidades) del lago Titicaca hacían ofrendas a los *paqariq* para que los grupos de parientes se perpetuaran en el tiempo:

Otros se precian venir de una gran fuente, de la cual afirman que salió el primer antecesor de ellos. Otros tienen por blasón haber salido sus mayores de unas cuevas y resquicios de peñas grandes. Y tenían aquellos lugares por sagrados y, a sus tiempos, los visitaban con sacrificios en reconocimiento de hijos a padres. Otros se preciaban de haber salido el primero de ellos de

un río: teníanle en gran veneración y reverencia como a padre. Tenían por sacrilegio matar el pescado de aquel río, porque decían que eran sus hermanos. (Garcilaso 1991: 113, cap 29)

Por otro lado, es interesante analizar cómo el concepto *pacha* está siempre asociado, al origen y al mundo, es el *arjé* del cual deriva toda la realidad material y subjetiva en el pensamiento andino. En efecto, de la misma forma en que los antiguos presocráticos procuraban una explicación sobre el origen de todas las cosas tomando como referencia el modelo de la naturaleza, lo han hecho también los antiguos pueblos originarios. Los recientes hallazgos demuestran que los andinos fueron ávidos observadores del cielo y con amplios conocimientos sobre el movimiento de los astros. Esa profunda ligazón de su cultura con el orden prevalente en los astros, queda expresada en diversos restos líticos monumentales que se encuentran en Bolivia, Perú o Ecuador.

Es importante señalar que, pese a que la historia oficial se empeñe en desconocer la existencia de un conocimiento matemático y avanzado en el mundo andino, monumentos como los geoglifos de Nazca o los canales de riego de Lambayeque siguen siendo objeto de investigaciones como prueba fehaciente de un antiguo conocimiento de las leyes físicas y el dominio de las matemáticas. Por otro lado, en el mundo andino la *forma* confiere existencia a las ideas.

En el contexto de la filosofía andina, la forma/idea consiste en aquella “justa vinculación entre lo material e inmaterial en el espacio-tiempo Pacha”, que le confiere el estatuto de “existencia” a las ideas. Ello en el entendido de que para las(os) amautas de la América precolombina un concepto sin espacialización —es decir sólo inmaterial— es una idea en proceso, aun en busca de una expresión material concreta para poder completarse y gozar de existencia. Una existencia que el pensamiento andino concibe materializada dentro del Pacha. Aquí las ideas toman forma, son forma/ideas relativas a un espacio-tiempo específico desde el genuino inicio de su génesis. Por lo tanto, cada idea dispone de una cuidada expresión formal. Estamos, luego, ante una unidad [forma/idea] y/o [idea/forma]. (Arriagada, 2019, p.180).

Se trata de una ontología de la relacionalidad donde los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos, en ese sentido hasta lo que no puede verse adquiere

expresión en la realidad material. Según Milla (2003) “El Universo como una totalidad indivisible, propuesto por David Bohn, no es otra cosa que el concepto andino de Pacha”. Así, lo esencial en el pensamiento andino es la relacionalidad inclusive entre los opuestos, la vida espiritual, por ejemplo, no está dissociada de la vida material, ya que ambas dimensiones tienen que estar relacionadas como parte del orden cósmico.

La tierra [...] en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es parte de la heliolatría¹⁵, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (Mariátegui, 1980, p. 42).

Así, desde el pensamiento andino se plantea que existe una orfandad existencial cuando el ser humano se aleja de la *pacha*, la madre primigenia. Aquí vale la pena recordar la desacralización de la naturaleza (no humana) promovida desde la tradición judeocristiana y las consideraciones cartesianas de la naturaleza como simple res-extensa. Esa comprensión de la naturaleza como la expresión de un mundo caído por el pecado original generó una voluntad de dominación, una instrumentalización del espacio natural y de sus seres vivientes cuyas consecuencias visibles plantean un enorme desafío para la sobrevivencia de futuras generaciones. Este asunto será analizado en el próximo capítulo.

Por otro lado, los pueblos andinos se adhieren a la idea de la ciclicidad, manifiesta en los ciclos naturales y los procesos de transformación de la materia. El tiempo es circular y eterno y todas las cosas tienen un comienzo y un fin, pero al final retornan al ciclo de la vida, esta visión del tiempo no supone apresuramiento o linealidad como en el tiempo occidental, sino percepción de su transcurso. El tiempo no es mensurable porque es un simple transcurso entre dos dimensiones que pertenecen al mundo irreal, uno porque se ha transformado en recuerdo, y otro porque no acontece todavía. (García y roca, 2007, p.28).

Esta concepción de espacio, tiempo y materia como entidades vivas, que se escapan a nuestro dominio y como parte constitutiva de nuestro ser, genera en el pensamiento andino una resistencia frente a la lógica neoliberal. De modo que la acción predatoria sobre

¹⁵ Culto al Sol.

el planeta resulta irracional desde esta perspectiva, una violación radical de los principios andinos de equilibrio cósmico, lo que evidencia la existencia de una ética andina, una serie de principios y prácticas que dirigen la existencia hacia el buen vivir o *Sumak Kawsay*, que significativamente y a diferencia de otras tradiciones donde prima el antropos, ubica a la madre tierra como centro y origen. Parte de esta ética, es resultado de una concepción del saber cuyas bases provienen de la tradición oral, de la narración y la transmisión generacional de saberes. El conocimiento es así una práctica colectiva, y existe un saber (*yachay*) proveniente de la memoria colectiva. El pensador Aymara, Javier Medina hace una distinción entre la racionalidad occidental y la racionalidad amerindia, describiendo dos de los principios fundamentales de los Andes, el principio de complementariedad y el principio de reciprocidad.

El Principio de Reciprocidad es incompatible con algunas nociones trascendentales de la civilización occidental. Esta es una civilización unidimensional; las relaciones se entienden unidireccionalmente. Dios es un soberano, omnipotente, omnisapiente; no necesita de la creatura. Si la crea es como fruto de su condescendencia, de su libertad o gracia; no espera respuesta humana para ser. Esto significa, en términos epistemológicos, que el sujeto conoce activamente un objeto entendido como pasivo; y en términos económicos, que el hombre explota –a través del trabajo y la tecnología– la tierra que es inerte y pasiva y la transforma en producto, en riqueza. Todo lo contrario del Suma Qamaña. El “dios” amerindio acaece en el momento del ritual; precisa del ser humano para hacerse presente y viceversa; más allá del ritual, existe virtualmente en el cosmos como un fotón antes de la medición de partículas: es un dios cuántico. ¹⁶Traducido en términos epistemológicos, conocer es amar; y en términos económicos, trabajar es criar la vida. La reciprocidad implica, así, una comprensión interactiva de la realidad. Este es el topo epistemológico del Suma Qamaña. (Medina, 2011, p.42).

De manera que es conveniente afirmar que se trata de dos formas distintas de percibir y experimentar el mundo. A la racionalidad occidental podríamos definir como Antropocéntrica; de raíz greco-romana y judeocristiana, donde el hombre se autodefine

¹⁶ Es importante señalar que la referencia al término "cuántico", presente en la interpretación de Medina, no debe entenderse como un intento de aplicar directamente conceptos de la física a la cosmología andina. Se trata, más bien, de una metáfora epistemológica que pretende expresar la idea de potencialidad y presencia relacional que se actualiza en el ritual. La tradición andina, evidentemente, no depende de categorías de la física contemporánea para fundamentar su ontología; su concepción de reciprocidad y relacionalidad surge de prácticas simbólicas, rituales y comunitarias anteriores a la ciencia moderna. En este sentido, la aproximación al lenguaje cuántico solo puede entenderse como un recurso heurístico que busca hacer inteligible, para el lector occidental contemporáneo, una concepción relacional de la realidad ya presente en las cosmologías amerindias.

como el centro y medida de todas las cosas o la referencia máxima del ser, una conciencia que comprende la realidad como dual, dicotómica y donde se ejercen unos antagonismos a través de los cuales se niegan o se afirman los objetos de la realidad, esta conciencia se reafirma en el renacimiento con el surgimiento de la ciencia moderna y los postulados baconianos y cartesianos.

En contraposición, la racionalidad andina sería en palabras de Morris Berman (1981) una *conciencia participativa, relacional o ecocéntrica*. Esta conciencia presente en los pueblos originarios y diversos grupos étnicos en el mundo, entiende la realidad como relacionada, conectada, unida, en ese sentido es una forma de conciencia que no pretende separarse del entorno en el que acontece su existencia, por el contrario, participa de ella de forma ritual y simbólica. Esta conciencia atribuye un valor intrínseco a la naturaleza y comprende a los valores opuestos como complementarios. Es una conciencia que no necesita afirmarse para existir, simplemente existe. De ese modo, la conciencia andina establece unos principios para mantener un equilibrio entre los mundos o entre las distintas dimensiones de lo natural.

1.3.Principios del Mundo Andino.

Complementariedad: es la idea de que dos objetos opuestos pueden complementarse, a pesar de ser diferentes. En ese sentido los antagonismos pierden el sentido. Los complementarios son vivo reflejo de la naturaleza, por ejemplo, hombre y mujer, día y noche.

Reciprocidad: para mantener el equilibrio, la convivencia entre los seres, es necesario que todo sea recíproco: ejemplo: de la práctica de la ayuda a los otros se espera una retribución, si se trabaja y se cuida la tierra esta dará frutos, la reciprocidad implica, así, una comprensión interactiva de la realidad.

Relacionalidad. “El universo es ante todo un sistema de seres interrelacionados, dependientes uno del otro, anárquicos, heterónomos, no sustanciales”. La relacionalidad es la primera categoría ontológica andina (Medina, 2001, p.43.)

Correspondencia. Diversos aspectos de la realidad se corresponden, desde el nivel macro al micro. Para la civilización amerindia, en cambio, un ente particular ya está

siempre en relación con otros (trascendencia), no es autosuficiente, no puede ser principio en sí mismo (es anárquico), se rige por una normatividad exterior (heteronomía), y no existe en sí mismo (relacionalidad). (Medina, 2001, p.43)

En ese sentido, las comunidades indígenas andinas, por ejemplo, mantienen relaciones de negociación con lo sagrado, o lo que Silvia Rivera va a llamar de relacionalidad antagónica o en constante fricción, una especie de tensión productiva. En los Andes, no es posible extraer un mineral sin antes pedirle permiso a los *Apus* (montañas) considerados tíos, abuelos, señores. Entonces existe aquí una relación que implica conflicto y reciprocidad. En el ámbito de la agricultura, por ejemplo, la siembra no es algo que se le impone a la tierra, y sí un diálogo simbólico a través del cual se hacen pagos y ofrendas para la madre produzca el alimento y el cual algunas veces se podrá cosechar y otras no. A diferencia de las visiones de un ecologismo romántico que asume una relación de armonía total con la naturaleza, Rivera ilustra que esas relaciones entre seres humanos y no-humanos no son siempre idílicas y en cambio coexisten en un escenario de antagonismos y contradicciones necesarias para reproducir y preservar la vida.

Según Rivera, la andinidad enseña nuevas formas de interactuar con la realidad, nuevas epistemologías y perspectivas de mundo, por ejemplo, pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en Aymara: *lup'ña* que quiere decir pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi*: luz del sol, asociado a lo racional. Por otro lado, está el *amuyt'ña* que es un modo de pensar que reside en el *chuyma* que suele traducirse como corazón. En ese orden de idea, ella plantea la necesidad de un diálogo en el cual, pueblos indígenas y actores descolonizados puedan vincular al ejercicio intelectual, el ejercicio de la vida. “*Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo con el cosmos*” (Rivera, 2018, p.45).



Ofrendas a la Pachamama. Fotografía de: trexperienceperu.

Hasta aquí es posible observar, que existen unas prácticas discursivas, simbólicas y materiales en occidente, que desvirtúan el valor de la naturaleza y cuando no observamos a la naturaleza como semejante, nuestra conciencia hacia ella solo puede ser instrumental y depredadora, pero cuando existe una conciencia participativa y una especie de reverencia hacia los demás seres vivientes puede florecer una ética del cuidado.

Pensadores como Arturo Escobar, Orlando Fals Borda, Rodolfo Kusch inspirados en estas comunidades y su interacción con sus territorios, hablarán de *Sentipensar* con la tierra. En síntesis, podríamos afirmar que, si en el mundo andino existe filosofía, esta sería una filosofía de la *Pacha* a la cual podríamos llamar de eco-filosofía, ya que nos permite reflexionar sobre las relaciones y los vínculos existentes entre el ser humano y la naturaleza, y a su vez, sobre la ampliación política y ontológica de esta postura frente al mundo.

De este modo, conocer las diversas nociones andinas sobre la realidad, ofrece elementos interesantes para cuestionar los presupuestos instaurados por occidente como ciencias o saberes universales e incuestionables que desvirtúan esos otros saberes

construidos desde lugares particulares. Esto implica para la filosofía analizar discursos como el dualismo cartesiano y los postulados ilustrados del progreso que culminan creando una idea de desconexión total del ser humano con la naturaleza. En un momento histórico crucial para redefinir nuestros modos de relacionarnos con el entorno natural y de constantes críticas a los viejos paradigmas, la filosofía andina se torna una herramienta de reflexión con un potencial transformador de carácter global. Por otro lado, ¿Cuál puede ser el aporte de la filosofía latinoamericana en la superación de este bastión moderno que es la ideología del progreso, en medio de su extraña metamorfosis?

1.4.El Buen vivir o Sumak Kawsay: Intercultural, eco-filosófico y Anticapitalista.

El Sumak Kawsay plantea la necesidad de una reconciliación entre el ser humano y la naturaleza, recurriendo a prácticas ancestrales de cuidado, reciprocidad y comunidad. Esta praxis deriva de un *saber ser* o de una vida en equilibrio con el entorno natural. En ese sentido, en contraposición a la idea de progreso capitalista, emerge desde el sur, la noción del buen vivir.

Se presume, que el concepto surge precisamente como una reflexión de los pueblos indígenas amazónicos del Ecuador para tratar de comprender o criticar el concepto occidental de desarrollo, que fue interpretado como “una forma de injusticia, quizás la última ola de colonización del imaginario, del conocimiento” (Viteri,2014, p.56). La reflexión crítica surgió como contrapunto al concepto de desarrollo sostenible importado de Occidente. Carlos Viteri, un intelectual indígena del Ecuador, define el Sumak Kawsay de la siguiente manera:

Existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’; que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (qichwa) se define como el allikáusai o sùmackáusai. Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el allikáusai, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del allikáusai constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas (...).(Viteri, 2000)

Por su parte (Silva, 2003) nos habla de una ética amerindia, el Sumak Kawsai (Vida límpida y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. Lo que implica una actitud mediada por la prudencia y la determinación del sujeto frente a su comunidad y frente a la naturaleza, según Viteri, para poder obtener del territorio los recursos necesarios para el sumak kawsay el runa necesita tener fortaleza interior (sámai), conducta equilibrada (sasi), sabiduría (yachai), capacidad de comprensión (ricsima), visión de futuro (muskui), perseverancia (ushai) y compasión (llakina). Y todos estos elementos los va adquiriendo el runa a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia, denominado yachachina (Viteri 2003, pg. 53-65). Esto debido a que la consideración de la tierra y todos los seres que la habitan están dotados de personalidad y de anima, merecen cierta reverencia, de ello dependerá el suceso de una vida buena. Existe entonces todo un sistema ético al interior del Sumak Kawsay andino que viene ampliándose hasta alcanzar el ámbito socio-político.

Por otro lado, existe el término *Suma Qamaña* de la lengua Aymara, que también refiere a una forma de vida equilibrada en relación a la naturaleza y hace parte del marco constitucional boliviano. Según Medina (2011) El concepto de Suma Qamaña, y las otras expresiones amerindias como la quechua Allin Kawsay, no tienen traducción al castellano. La expresión “Vivir Bien” es una pálida metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado. Mejor traducción es la expresión “Criar la Vida”, debida a Grillo y Renfijo, del Pratec, y luego sistematizada por J. van Kessel y D. Condori Cruz. (p. 39). En ese sentido, plantea que para comprender mejor el significado del Suma Qamaña y el Sumak Kawsay es fundamental establecer unas diferenciaciones con respecto al modelo civilizatorio occidental y la civilización oriental de la cual hacen parte los pueblos amerindios.

En ese sentido Medina plantea, que dentro de la indianidad existe el vector individualista, sin embargo, subordinado al vector comunitario que juega un rol hegemónico, la tradición occidental privilegia al ser individual, al ser en sí y para sí. Para Medina, mientras occidente ha definido su civilización a partir de la exclusión, el

antagonismo entre los pares y la dicotomía (creador-creatura, bien-mal, materia-energía, espacio-tiempo, sujeto-objeto, vida-muerte, etc.). Esto es, se la piensa de modo excluyente, dual el imperio del Bien lucha contra el imperio del Mal, fiel reflejo del paradigma cristiano. La tradición oriental y su indianidad piensan desde la Paridad, es decir desde una visión incluyente, como unidad dual, no-dualidad, que no niega la unidad a los contrarios, puesto estos entran a complementarse, o a relacionarse.

La tradición occidental entra en defensa de dos valores lógicos, eligiendo uno contra el otro. Es una lógica de la exclusión, una disociación del todo que se da a través de la razón. Toda la oposición entre Occidente y la Indianidad, entre el cristianismo y el animismo, entre desarrollo y Suma Qamaña, puede vislumbrarse en este hecho. Para el Occidente cristiano, la verdad es el lugar de la no contradicción; por eso, la verdad es la adecuación de cosa y pensamiento (Tomás de Aquino). Para la indianidad animista y el nuevo paradigma científico, la realidad es, justamente, el lugar de lo contradictorio. (Medina, 2011, p.43).

En ese orden de ideas, la civilización amerindia es la que –ante la dualidad– opera a través de un sistema lógico que funciona bajo el principio de complementariedad de opuestos y tercero incluido. Este es el corazón lógico del concepto de Suma Qamaña. (Medina, 2011, p.44). Mientras que, para los Amawtas, el “sentido” de la Qamaña (“existencia de vida en un espacio placentero y satisfecho de bien-estar”) es “hierático”; tiene que ver con el ser, con la vida o lo sagrado. (Medina, 2011, p.47). Occidente, padece las nefastas consecuencias desatadas por la ideología del progreso ya que se ha desvirtuado la vida, colocando por encima al lucro.

La actual crisis económica articulada con la crisis ambiental, energética y climática deja en evidencia la necesidad de encontrar nuevas modalidades de reproducir la vida. Esto implica reflexionar sobre una búsqueda consciente de relacionarnos con nuestro entorno natural y del establecimiento de sociedades más igualitarias y conscientes. Algunas informaciones revelan que en el mundo de hoy existe un reparto desigual e injusto de la propiedad de la tierra. Eventualmente, se da un uso insostenible de la misma por parte de la grande industria, de manera que pequeños agricultores, pueblos indígenas y comunidades rurales ven amenazada su propia supervivencia. En ese sentido, la tierra en manos de unos

pocos padece una explotación sin límites puesto que la demanda por satisfacer a los mercados omite cualquier consideración sobre la naturaleza. Son los actuales modelos industriales de producción y la agricultura industrial apoyados por políticas dirigidas a beneficiar al mercado, los principales causantes de la devastación climática del planeta.

En ese sentido, el cambio climático es tanto una causa como una consecuencia de la desigualdad de la tierra (Oxfam, 2020). La actividad agrícola mundial cuyo monopolio se ejerce mediante los monocultivos a gran escala está perjudicando la calidad de los suelos, envenenando los alimentos, las plantaciones, desalojando a comunidades campesinas e indígenas, y generando efectos nocivos e irreversibles sobre el medio ambiente.

Estas prácticas tienen unos antecedentes históricos legitimados por formas de pensamiento hegemónicas. En ese sentido, el Buen vivir aparece como una alternativa civilizatoria a esa visión monocultural de la realidad, que sitúa la cuestión ecológica y el vivir bien en el centro de sus debates desde la crítica al antropocentrismo moderno. Las búsquedas de alternativas están haciendo reverdecer alianzas, redes y otras formas de agrupación de esfuerzos reflexivos de cara a la renovación del humanismo y ambientalismo en el pensamiento social sobre desarrollo. Sobre todo, en América Latina –y particularmente en Bolivia y Ecuador– observamos prácticas en las que convergen búsquedas innovadoras contra la privatización del sostenimiento de la vida y la naturaleza. (Farah y Vasapollo, 2011, p.13)

En ese sentido, las filosofías del buen vivir defienden su visión ecocéntrica o biocéntrica de la realidad, que no excluye la importancia del ser humano, sino que lo sitúa como igual a todos los seres vivos, o como naturaleza misma. La naturaleza está en el centro del debate y se cuestiona su objetivación y dominio como simple recurso por parte del hombre moderno, así como las relaciones de opresión que se establecen a partir de esta diferenciación ontológica. Así, el buen vivir constituye un cambio de paradigma para superar el fatalismo del desarrollo, restaurar la comunión entre la humanidad y la naturaleza y revalorizar las diversidades culturales y formas de vida suprimidas por la homogeneización impuesta por Occidente. (Acosta, 2016, p. 10).

En su fuerte crítica a la modernidad eurocéntrica, especialmente frente a las concepciones de progreso, constituye un potencial discurso contrahegemónico en el

proceso de expansión fuera del ámbito geográfico andino. Esta noción adquiere notable relevancia con el reconocimiento obtenido en las Asambleas constituyentes de Ecuador (sumak kawsay, en quechua) y Bolivia (suma qamaña, en aimara), aprobadas entre 2008 y 2009 (Belotti, 2014) El discurso del Buen vivir establece el “reconocimiento de la pluralidad de saberes heterogéneos [que] se fundamentan en la idea de que el saber es intersaber” (Sousa santos, 2010, p. 49), privilegiando la interactividad en detrimento de la unilateralidad y proponiendo una especie de diálogo y convivencia (no jerárquica) de intercambio entre quienes pretenden tener el único conocimiento científico válido y aquellos sectores de la población o culturas que poseen otro tipo de conocimiento (popular, ancestral, no occidental).

Cómo observado, la noción del *buen vivir* ya definida y sobre todo vivenciada por pensadores indígenas ha traspasado las fronteras de la *pacha* para convertirse en una utopía socio-política del pueblo mestizo latinoamericano. Este carácter multifacético y esa transversalidad que permite la comprensión y el ejercicio del buen vivir, ha despertado un considerable interés por parte de diversos intelectuales en el continente y a nivel mundial. A continuación, nos detendremos a analizar algunas de esas consideraciones para comprender la amplitud filosófica, política y social del buen vivir.

Enrique Dussel, desde el plano de la filosofía latinoamericana intenta traducir los principios del *Buen vivir* a un lenguaje filosófico. En ese sentido propone hablar de una ética del buen vivir estructurada en varios puntos que definiremos a continuación. En el año 2012 en el primer encuentro del *Buen Vivir* ¹⁷Dussel realiza una intervención interesante sobre la importancia del Buen Vivir para el ámbito filosófico latinoamericano, inicialmente propone entender al buen vivir como una formulación ético/política, pero sobre todo una ética que deconstruye la idea de *vivir bien* propia de las lógicas capitalistas equivalentes al consumo excesivo, a la productividad y al crecimiento económico sin límites. En contraposición a esta visión, la ética andina postula que el *buen vivir* requiere de una acción individual y colectiva equilibrada, consciente y contemplativa, que el consumismo y la productividad sin límites no son sinónimos de felicidad en cambio causales de la

¹⁷Esta es la intervención del Dr. Enrique Dussel en el diálogo el Estado como campo de lucha, realizado el 15 de marzo del 2012 en el Primer encuentro del Buen Vivir en México.

destrucción del planeta. En este sentido una ética del buen vivir sería una ética de la moderación.

En segundo lugar, Dussel afirma que el *Buen vivir* no es una ética formal sino un modo de vida en la acción, es decir, una ética material llena de contenido en la afirmación de una vida en comunidad. Otro aspecto clave para comprender el *Buen vivir* es que supone un reencantamiento de un mundo profanado por la razón instrumental moderna. Asunto similar a los postulados del (Romanticismo alemán), en ese sentido es la retomada de una conexión entre el ser humano y la naturaleza que poetiza la existencia, a través de una revalorización de lo mítico y lo simbólico. Esta resignificación de la naturaleza como entidad viva le devuelve el espíritu y la alteridad negados por las lógicas depredadoras capitalistas y es crucial para el giro ontológico en la comprensión de la cultura desde las ciencias sociales y humanas.

Por otro lado, el buen vivir tiene la potencia de trascender a la Modernidad, Dussel la coloca como antes, dentro y después de ella. Es un concepto armónico, holístico que analiza y atraviesa diversos ámbitos de la realidad, por ende, se torna una alternativa a la actual crisis ecológica. Si una de las principales causas de la catástrofe es el capitalismo, la evolución incesante de las fuerzas productivas basadas en las ideologías del progreso, el Buen Vivir supone una suerte de freno de emergencia, pues ofrece una concepción económica que pone en su centro de debate la relación entre el hombre y el medio ambiente. Esta propone un equilibrio y una restauración de la tierra, en este sentido sería una economía ecológica, que a su vez se sustenta en una estructura política de participación colectiva.

Finalmente, el buen vivir presupone un horizonte mítico-cultural que ofrece una comprensión cotidiana del sentido de la vida, es simbólico y sagrado, en el sentido de lo que es la dignidad absoluta. Re-simboliza al mundo, en diversas ontologías. Dussel conduce todas estas reflexiones a una síntesis en el concepto de *Transmodernidad*, como proyecto de las periferias globales que plantea exigencias éticas revolucionarias, una narrativa diferente del mundo, capaz de revertir la catástrofe moderno-capitalista.

Uno de los pensadores pioneros en la divulgación del buen vivir ha sido sin duda alguna, Alberto Acosta, político y economista ecuatoriano que fue ministro de Minas y Energía durante el gobierno de Rafael Correa y quien además dirigió los trabajos de la

primera Asamblea Constituyente del planeta para reconocer los derechos de la naturaleza. En el año 2016, publicó su libro *El Buen Vivir: una oportunidad para imaginar otros mundos*, en esta reconoce que el *Buen vivir* en tanto cultura de vida, es una práctica común entre sociedades antiguas y tribus de todo el mundo. El *Buen Vivir* es, esencialmente, un proceso que parte de la matriz comunitaria de los pueblos que viven en armonía con la Naturaleza (2016, p. 24). Es la materialización de la filosofía de los pueblos Andinos expresada en las luchas contra las políticas neoliberales de explotación y destrucción de la tierra y la cultura ancestral, que se articula con otras iniciativas sociales y culturales en respuesta a las imposiciones del poder político y económico, en este sentido afirma:

En el marco de los debates posdesarrollistas, se multiplicaron los esfuerzos por una reconstrucción e incluso por la superación de la base conceptual, las prácticas, las instituciones y los discursos del desarrollo. En este estado de cosas, por un lado, se ubican las críticas al desarrollo, y por otro, la búsqueda de alternativas al desarrollo. Desde ese contexto aflora el Buen Vivir o Sumak Kawsay. Lo interesante es que el Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en muchas comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la Modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella. (Acosta, 2015, p. 309).

En ese sentido el pensamiento Andino, es así filosofía de la praxis materializada en el *Buen Vivir* que adquiere una mayor amplitud al momento de articularse como parte central de las Constituciones políticas de países como Bolivia y Ecuador con poblaciones mayoritariamente indígenas. En estos países la naturaleza fue reconocida como sujeto de derechos, lo que implicó reconocer que todos los ecosistemas y seres vivos tienen un valor intrínseco, ontológico, incluso cuando no tiene ningún uso para los humanos. (Acosta, 2016, p. 28). En ese sentido, el *Buen Vivir* cuestiona el concepto eurocéntrico de bienestar y de progreso puesto que uno de los ejes fundamentales de su crítica es la actividad económica occidental. La filosofía andina plantea que existen unos principios de relacionalidad y complementariedad entre los seres humanos y cada ser vivo o natural, en ese sentido una actividad económica cuya función sea la destrucción sistemática y en masa de ese orden natural, es una amenaza para la vida. En esencia, el buen vivir busca construir una economía solidaria, al mismo tiempo que recupera varias soberanías como ejes

centrales de la vida política del país y la región. (Acosta, 2016, p. 194). Esta forma de comprender la realidad no es apenas una alternativa para lidiar con la actual crisis ecológica, es también una forma de preservar aspectos importantes de la cultura, como la tradición popular y la memoria de los pueblos frente al embate de la globalización y su carácter unidimensional.

Es importante señalar que el buen vivir es una categoría en construcción, que se desdobra para analizar diversos aspectos de la realidad latinoamericana y que tiene un impacto a nivel global, puesto que coloca como tema central la crisis ecológica y la crítica a los paradigmas que sustentan una actividad económica, individual y colectiva absolutamente predatoria e irresponsable con el planeta. Por otro lado, siendo un planteamiento holístico comprende una diversidad de dimensiones a las que están condicionadas las acciones humanas que pueden propiciar el buen vivir como, por ejemplo, la propia conducta ética del individuo frente a la naturaleza y la sociedad, las disposiciones frente al conocimiento local y global, las prácticas cotidianas de consumo, las visiones sobre el futuro y las inclinaciones políticas entre otros.

Esto supone admitir que desde el sur estaríamos construyendo una nueva narrativa de mundo (distinta de la narrativa unidimensional y globalizadora de la Modernidad) que tiene como base la práctica del buen vivir, para romper con las lógicas antropocéntricas del capitalismo. Esto implica para América Latina, un serio reconocimiento de sus pueblos originarios y de los debates académicos del sur, así como una integración en términos políticos y económicos del continente. Como afirma Bolívar Echeverría: los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, deberán repensarse desde posturas socio-biocéntricas. Para superar esa civilización en esencia depredadora y explotadora. Un sistema que “vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida” (Bolívar Echeverría, 2010, p. 311).

1.5.El Estado Plurinacional y el Buen vivir.

En la teoría y práctica político-constitucional moderna, la mayor parte de los modelos constitucionales “no reconocen a las minorías derechos colectivos de identidad cultural, y para las cuales todos los derechos constitucionales son individuales” (Grijalva,

2011, p.92). Basta el hecho de ser ciudadano dentro del marco geográfico del Estado-Nación para en teoría, ser tratado de manera igualitaria frente al resto de la ciudadanía. En Abya-Yala la idea y la práctica del Estado es parte de la herencia colonial, del mestizaje y el sincretismo religioso que desconoce el derecho soberano de los pueblos originarios sobre sus territorios y cuando reconocido se limita al ofrecimiento de un espacio geográfico determinado por el Estado, que casi siempre se torna territorio en disputa. Esta estructura política y jurídica continúa siendo en muchos países el medio a través del cual se cometen barbaries y se desdibuja la presencia y la voz de estas comunidades.

Sin embargo, países como Bolivia y Ecuador son pioneros en América Latina al constituirse como Estados Plurinacionales. La plurinacionalidad es una de las respuestas que han esbozado diversos países para configurar su Estado ante nuevas necesidades de representación en sociedades plurales y diversas, especialmente en aquellos casos en que la cultura mayoritaria coexiste con comunidades de origen precolonial. (Hernández, 2019, p.1). En los casos mencionados, se da una reconfiguración del Estado para el reconocimiento de los pueblos indígenas como naciones dentro de un mismo territorio, en ese sentido se crean instancias para la garantía de los derechos de estos pueblos en un ámbito de igualdad con el resto de la población dominante.

El Estado Plurinacional se diferencia de otras formas de organización socio-política; por ejemplo, el Estado Pluriétnico “respeto la noción de pueblos indígenas en el ámbito de «culturas diferenciadas» dentro del aparato estatal. (...) En este contexto, lo plurinacional identifica a los pueblos indígenas como naciones y, en consecuencia, se replantea el aparato estatal. En el caso de lo pluriétnico, que caracteriza a la mayoría de las constituciones de América Latina, se diferencia culturalmente a estas poblaciones, reconociéndoles ciertos derechos especiales dentro del Estado, sin necesidad de que este se reconfigure”. (Hernández, 2015, p.1).

En ese orden de ideas, Bolivia y Ecuador no solo han reconocido la existencia y la importancia de sus naciones indígenas, sino que a su vez incorporaron en su carta constitucional la noción andina de *Buen vivir*. En efecto, la exigencia de autodeterminación de los pueblos originarios está atravesada por la experiencia colonial y la continuidad histórica de la resistencia de estos pueblos por el derecho a sus territorios, así como por sus concepciones propias de la realidad expresadas en sus formas de organización comunitaria. Ambos elementos se relacionan de manera general con el derecho de estos pueblos a exigir justicia reivindicativa por todo lo que perdieron desde la conquista española, referido a su

supervivencia dentro de Estados que los excluyen y subordinan de manera sistemática. El Estado plurinacional diverge de un concepto de Nación cuya característica principal es reconocerse dentro de una identidad y una cultura homogénea, por el contrario, entiende la pluralidad de identidades y de culturas dentro de un mismo territorio.

La comunidad plurinacional puede estar formada por pueblos indígenas y la comunidad mestiza, o albergar grupos que son producto de migraciones forzosas o voluntarias. Si se trata de pueblos indígenas, estos construyen sus identidades con base en criterios de pertenencia ancestral a un territorio y factores culturales. En Bolivia y Ecuador, los pueblos indígenas reivindican sus identidades, tradiciones, culturas y pertenencia territorial para la lucha por su autodeterminación y la construcción de autonomías indígenas, así como para la construcción del Estado plurinacional como un espacio de convivencia con la nación mestiza. (Hernández, 2015, p.197).

No obstante, a pesar de los avances en materia de la autodeterminación de los pueblos originarios y los mecanismos institucionales para la garantía de sus derechos, las elites criollas y mestizas en el poder, han incumplido muchos de los acuerdos pactados en dichas constituciones, sobre todo en lo concerniente al *Buen vivir*. Enfrentar los viejos preceptos del liberalismo: el consumo y la producción ilimitada no ha sido tarea fácil para los abuelos de América Latina. El ascenso de los gobiernos progresistas de Rafael Correa y Evo Morales, ambos apoyados por los pueblos originarios, representó una victoria inicial contra las oligarquías tradicionales. Sin embargo, rápidamente surgió una profunda paradoja. La base económica de estos gobiernos permaneció arraigada en la extracción de recursos naturales (petróleo, gas, minería), lo que generó conflictos con las mismas comunidades indígenas que los llevaron al poder. En este sentido, la transición a un modelo posextractivo se vio interrumpida y, hasta la fecha, el modelo económico extractivo sigue siendo una prioridad para los gobiernos latinoamericanos.

Parar la locomotora extractivista y erradicar la concepción de desarrollo de la mentalidad de los gobiernos progresistas sigue siendo un desafío y el Buen vivir es cada vez más una utopía. En ambos países se ha imposibilitado la participación democrática de estos grupos en lo referente al modelo económico, es decir, no se supera el modelo económico capitalista y depredador de la naturaleza, bajo la justificación de no retroceder en otros ámbitos de desarrollo social.

A partir de ese punto es donde empieza el enflaquecimiento de la Carta Política frente al modelo económico, a la necesidad de más explotación natural para conseguir el mantenimiento de las políticas públicas ya retratadas, a la tensión entre la parte dogmática de la Constitución con la parte orgánica. Es donde lo legal subyuga a lo político, y los intereses de los gobiernos empiezan a encontrarse cada vez más distantes de los intereses populares. (Hernández et. al; 2019, pp. 359).

Esta dinámica neocolonial consolida un círculo vicioso de dependencia económica y degradación ecológica, desafiando radicalmente la narrativa oficial sobre los supuestos beneficios del extractivismo. Como paradigma hegemónico de desarrollo, el extractivismo opera como un factor determinante que continúa moldeando y, en muchos casos, limitando las prácticas sociales, los sistemas económicos y las estructuras políticas de la América Latina contemporánea.

Pese a ello, el mundo andino desde su herida colonial y en su enarbolada resistencia cultural continúa indicando el camino que debemos seguir para crear una política que gobierne a favor de la vida y no de la destrucción, a favor de la justicia social y ecológica. Para Marisol De La Cadena, antropóloga peruana estudiosa de los pueblos indígenas latinoamericanos la presencia pública de actores inusuales en la política como los *seres-tierra* hace parte de esa novedad e irrupción del mundo indígena que intenta hacerle frente a la tradición política occidental y que incorpora nuevas categorías ontológicas para comprender la importancia de la tierra y de los ecosistemas, más allá de una visión occidental como recursos naturales. Según la autora, ese protagonismo de indigeneidades puede inaugurar políticas diferentes, no porque sean promulgadas por cuerpos marcados por el género, la raza, el origen étnico o la sexualidad que exigen derechos, o por ambientalistas que representan la naturaleza, sino porque aceptan seres-tierra en la política y dan visibilidad al antagonismo que proscribió sus mundos. (De la Cadena, 2020, p.289)

Para la autora este movimiento posibilita el surgimiento de una cosmopolítica, entendida como una política en la que “cosmos se refiere a lo desconocido constituido por estos mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar” (Stengers, 2005, p.995). De ese modo, el pensamiento amerindio se va extendiendo como apertura de la realidad, sirviendo de ejemplo al mundo, es lo negado y oculto por la historia que se revela como alternativa a la catástrofe ecológica.

La idea de Estado de derecho es un legado de la Modernidad, una herencia a la que se ha logrado adaptar la concepción andina de la madre tierra como una entidad viva, es decir con atributos que la tornan un sujeto de derechos. Una lectura en clave trans-moderna permite entender que no se trata de una negación de la Modernidad, sino, de ir más allá de la misma, superando sus limitaciones ontológicas y estableciendo diálogos interculturales para la inclusión de otras perspectivas de mundo. Como vemos, aquí no se plantea ninguna exclusión, en cambio una articulación epistemológica para armonizar lo propio con lo ajeno en aras del bien común y para pensar en otros mundos posibles.

1.6. La construcción discursiva del mundo.

Hasta aquí, hemos hecho un recorrido histórico apelando a la memoria oral y simbólica de los pueblos andinos, así como a documentación histórica que contribuye a una mejor comprensión del fenómeno de la colonización y la respuesta contestataria desde la visión indígena. Se ha intentado definir brevemente como está estructurado el pensamiento andino y como en los rastros precoloniales y postcoloniales es posible encontrar un horizonte para filosofar desde las ruinas, desde lo apagado y olvidado por el pensamiento hegemónico occidental.

Así, los principios que orientan el pensamiento y la práctica andina construyen un discurso propio sobre el '*ser*'. A diferencia de la visión occidental, que tiende a centrarse en el ser en sí mismo, la cosmovisión andina implica un constante *aprender a ser/estar*. Esto significa que la existencia individual no es suficiente por sí sola; el equilibrio solo se alcanza en relación con la comunidad y a través de una interacción respetuosa con la naturaleza. Por otro lado, el mundo o cosmos no se percibe como un objeto separado del ser humano. Por el contrario, es aprehendido como una parte esencial de la propia naturaleza humana, disolviendo así la distinción entre sujeto, naturaleza y mundo. Esta racionalidad holística se expresa en el lenguaje: lejos de fraccionar o dividir la realidad, las formas de nombrar llevan implícita la marca de la *relacionalidad* como principio que rige el universo.

Este discurso apela a la tradición, a la memoria ancestral expresada en una serie de valores, de prácticas culturales y cotidianas que constituyen una realización del *Estar* andino o americano del que nos habla Kusch, como condición existencial primigenia que

dota de sentido nuestra experiencia. Este *Estar Siendo* con la naturaleza circundante exige una desconexión de esa gran máquina que se ha tornado el mundo moderno.

Para los pueblos andinos es un estado natural del *darse* o *arrojarse* al tiempo, a la naturaleza, al orden cósmico, al tiempo ahora. En su obra América profunda inicia Kusch la categorización del *Estar* con preeminencia sobre el *Ser*: “sólo cabe hablar en América de un probable predominio del estar sobre el ser” (Kusch, 1962/2000, p. 194). El estar es propio de las culturas indígenas, estos se proyectan en unidad con la naturaleza, con el cosmos total. Sin embargo, este aparente estado de estatismo esconde una dinamicidad interior, una disposición distinta o una percepción profunda sobre los fenómenos externos. Según Kusch:

Ser se liga a servir, valer, poseer, dominar, origen. Para ser es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie. Estar, en cambio, se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces (1966, p. 426).

Es justamente esa enigmática experiencia con la vida y por la vida el gran saber que nos ofrecen los pueblos originarios. Para Rodolfo Kusch, el mestizo biológico intenta retornar hacia esa naturaleza mutilada por la Modernidad, y afirma que el americano es "ambivalente porque constituye frente al paisaje, una definición inválida, a la que se le amputó la conexión con la tierra. Tiene conciencia de ello y por eso busca en el paisaje las raíces que le faltan" (2007, p.35).

Siguiendo a Kusch, la figura del mestizo latinoamericano es la representación de los dos mundos, el del indígena y el del blanco, es la transición o como diría Silvia Rivera, lo indeterminado, que no es una cosa, ni la otra, en cambio una constante transición que intenta retornar nuevamente a "la serpiente emplumada, la escisión primaria en la que yace la cultura precolombina"(2007, p.47).

Para Kusch (1953), la verdad adquirida desde la colonia, pertenece a la ciudad, al orden constitucional, al ser legal que encarna en la política. La otra verdad comprende a la vivencia, la psique, la vida emocional y el paisaje. El Buen vivir como novedad, como manifestación de la cosmopolítica, integra esas dos formas del ser, traspasando el ámbito

sociopolítico tornándose una filosofía de vida alternativa y necesaria en tiempos de crisis ecológica global. Lo que en principio se manifiesta como imagen, como rito y como simplicidad existencial, pasa a constituirse en una narrativa común a todos los pueblos y culturas, un vivir y narrar la vida desde la experiencia del *Estar* con el territorio, desde un mirar profundo hacia todo lo viviente, en síntesis, desde una simbolicidad sapiencial.

Según Medina (2011) ese mundo al revés del que nos habla Huaman Poma de Ayala, como proceso cíclico del tiempo, es un giro ontológico que posiciona la voz de los pueblos indígenas como protagonistas de un importante cambio civilizatorio. En ese proceso de ascensión, la lógica paritaria indígena propone un diálogo entre las dos civilizaciones puesto que desde la visión andina los opuestos no son antagónicos y en cambio complementarios, en ese sentido, la reciprocidad, la complementariedad y la relacionalidad de ambas civilizaciones serán claves para dar solución a la actual crisis climática.

De modo que, una de las premisas fundamentales o el imperativo ético de nuestra era es la comprensión del *Ser* como un ser relacionado, no como un ser desligado del todo. El ser no es algo autónomo, en cambio una criatura dependiente del pluriverso que la rodea. El buen vivir implica, inicialmente comprenderse a sí mismo como un ser relacionado y no como superior, así como parte intrínseca del cosmos. Esta primera concientización del sujeto moderno lo ubica como un ser responsable, garante de una ética del cuidado sobre la comunidad y sobre la tierra, o en palabras de Medina:

La administración de la biósfera es entendida como “cuidado físico y espiritual”. “Cuidado” en el sentido del *care* inglés con el que Arne Naess explica el sentido de la “ecología profunda”: cuidado, esmero, atención, delicadeza, precaución; una respetuosa y cuasi reverencial relación del ser humano con la naturaleza. Torrez usa dos conceptos para explicitar más este sentido: Qaman: “cuidar como criar la vida”, y Pacha-qamana: cargo del que cuida la Tierra entendida como tiempo / espacio; como paridad de materia / energía. Así, el administrador / cuidador, lo es de un territorio entendido como un sistema dinámico vivo. (Medina, 2011, P.48).

El buen vivir como proyecto político comunitario se constituye a partir del rescate de un pensamiento místico, implica un deseo de reencantamiento del mundo, desacralizado por el paradigma de la Modernidad, desvirtuado por la razón instrumental. Este elemento es esencial para enfrentar la devastación, creando una conciencia del cuidado de todas las

formas de vida. Por otro lado, es claro que el sistema capitalista y los modos de producción son las principales causales de la depredación y cosificación de la naturaleza y a su vez hacen del trabajo un fardo existencial, dejando como resultado una sociedad del cansancio (Chul Hang).

Desde el buen vivir se coloca como centro del debate la idea de consumo como el corazón que impulsa la lógica de la producción en masa. En ese sentido, propone una reflexión sobre lo esencial, sobre la moderación en el consumo, sobre el objetivo de consumir y las consecuencias del actual modelo de producción que se alimenta de esos deseos de consumo, de esas demandas implantadas. En contraposición a la idea de trabajar para consumir, de trabajar para ser alguien, o de trabajar para sobrevivir los andinos entienden el trabajo como interacción holística, pautada por la ritualidad, de allí que se produce un contexto festivo y alegre.

La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa, los “trabajos” comunales son festivos. (Medina, 2011, p.50) En cuanto para el hombre moderno la buena vida consiste en la urbanización de la tierra, la acumulación de capital, la tenencia de objetos, la lógica de la fábrica que consecuentemente ha devastado el planeta. Ya desde la antigua Grecia la buena vida estaba asociada a la vida en la *Polis*, como domesticación o refinamiento de la *Zoé*. En contraposición al estado bárbaro, incivilizado, ligado a la agricultura, al bosque y a la naturaleza como opuesta de cultura (Dionisio versus Apolo: Nietzsche). El trabajo manual, vinculado a los menesteres agrícolas y domésticos, no ha estado asociado al arte del buen vivir. El trabajo manual rebaja la condición humana, por eso está destinado a mujeres, metecos y esclavos que no son considerados seres humanos civilizados: *polites*. (Medina, 2011, p.53). El buen vivir intenta aproximar nuevamente al ser humano de la naturaleza, desvirtuada por el pensamiento occidental.

En la actualidad las ciudades son centros de contaminación, verdaderos cánceres biosféricos, escenarios donde transita el vértigo, la miseria y la explotación, muy a pesar de que existan parques o reducidos espacios naturales, la calidad de los ríos que las atraviesan y del aire que se respira reflejan la grande tragedia contemporánea. Paulatinamente, diversas comunidades alternativas inician un proceso de retorno a las antiguas prácticas de la agricultura y de contacto con la tierra, en ese sentido, aquello que anteriormente fue

relegado por la razón y por las ciencias se torna una invaluable fuente de conocimiento de esperanza y hasta de salvación, el objetivo no puede seguir siendo la explotación desaforada, es urgente preservar lo que aún se tiene. De allí la importancia de establecer nuevos vivires en el mundo.

La Vida Dulce no es el mundo del saber, pues los amerindios no pretenden ni quieren transformar el mundo (como los revolucionarios), sino amarlo tal como es (como los místicos). La Vida Dulce tampoco aspira a la perfección sino a la crianza mutua entre todas las formas de vida. Se desea que todo ser viva, incluso los que se presentan como maleza o plagas, pues todos son seres con los que se dialoga y tienen derecho a vivir. “En nuestras chacras no más estamos viviendo. La chacra es todo, nos enseña a pasar la vida. Porque nuestra vida depende de la chacra, la chacra es nuestra vida. Si las plantas, los animales, los apus tienen vida, nosotros también tendremos vida”. (Medina, 2011, p.55.

Esta visión del cuidado, sin embargo, contrasta radicalmente con la racionalidad que ha dado forma al mundo moderno. Es precisamente el análisis de esta racionalidad y de sus consecuencias, la era del Antropoceno, el asunto que abordaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

EL ANTROPOCENO: DESAFÍOS A LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES DEL CONOCIMIENTO Y DEL PROGRESO

*"Mar, si me tens o mar, por que me tiras a calma?
Mar, si me tens o mar, por que não me tens a alma?"
— Joan Manuel Serrat, "Plany al mar" (1971)*

En la historia de la Filosofía Occidental, es posible observar una variación en las teorías del conocimiento que, sin embargo, preservan la noción de dualidad y la separación de los objetos como principio rector de toda explicación de la realidad. Esta aproximación epistemológica hacia el mundo, ha marcado el destino de nuestras sociedades, determinando diversos aspectos de nuestra cultura y como observaremos más adelante, dejando una huella material irreversible sobre la biodiversidad de nuestro planeta. En este capítulo, pretendo hacer un itinerario por la historia de las concepciones tradicionales del conocimiento para demostrar cómo estas racionalidades han contribuido a unas prácticas que cosifican e instrumentalizan a la naturaleza, dejando como resultado el surgimiento de esta nueva era geológica denominada Antropoceno. Eventualmente, esta breve exposición, será clave para establecer una comparación entre las racionalidades occidentales eurocentradas y su comprensión de la naturaleza y las ontologías relacionales de los pueblos originarios que serán definidas en el capítulo III.

En ese orden de ideas y antes de entrar en materia, es indispensable referirnos al actual contexto global y hacer mención de algunos acontecimientos que son clave para comprender la importancia de la crítica a estas teorías del conocimiento junto al paradigma del progreso. En su obra *la sociedad del cansancio* Byung-Chul Han afirma que cada época posee sus enfermedades fundamentales. (2017, p.7). En nuestro contexto es posible considerar a la globalización del neoliberalismo y al sistema capitalista como las grandes enfermedades de nuestra época, ambas corrientes han impuesto visiones y prácticas causales de una destrucción sin precedentes en la historia del planeta, así como un fenecimiento del propio espíritu humano. La economía a gran escala, la producción en masa y el consumo de bienes y servicios en un mercado competitivo no han hecho más que beneficiar y fortalecer a una pequeña élite en detrimento de otros sectores de la sociedad y de la biodiversidad de la tierra.

Esta tendencia hegemónica y destructora de la naturaleza, con sus objetivos de desarrollo, progreso y bienestar, se ha fortalecido a lo largo de nuestra historia, especialmente en beneficio de los países del norte, quienes dejan en evidencia que el neoliberalismo en su versión globalizada no significa el fin del colonialismo, en cambio una metamorfosis de la colonización del norte. Al respecto, se ha demostrado que los países

industrializados tienen una mayor participación en términos porcentuales sobre el fenómeno del calentamiento global en comparación con los países del sur global.

En cuanto a las emisiones históricas acumuladas de CO₂ desde 1751 hasta 2017, estas son de 1.5 billones de toneladas. Si se miden las contribuciones de cada uno de los países a este monto total, se encuentra que "EE. UU. es el mayor emisor de CO₂ con cerca de 400 000 millones de toneladas desde 1751. Es decir, 25 por ciento de las emisiones históricas, 2 veces más que China; la Unión Europea -28 países- contribuye un 22 por ciento". Mientras tanto, los países pobres -la mayoría africanos- solo "han sido responsables de menos del 0.01 por ciento de todas las emisiones en los últimos 266 años". (Maya, 2020, p. 8).

Por otro lado, y a pesar de que las advertencias sobre la crisis climática y sus devastadoras consecuencias para el planeta datan de los años 70, las instituciones económicas y los líderes globales no se proponen acabar con el Capitalismo, por el contrario, han procurado expandirse más allá de sus propias fronteras obligando a decenas de poblaciones a desplazarse de sus territorios, violando la soberanía de los países del sur global con sus multinacionales y acabando con el equilibrio ecológico y la biodiversidad de dichas naciones. De la mano de los gobiernos locales, desconocen el impacto desastroso que generan sus actividades económicas al medio ambiente y a las comunidades que lo habitan, colocando siempre al lucro por encima de la vida. Como si no bastara, América latina se ha convertido en el basurero de los EEUU, desde el 2018 han aumentado los niveles de exportación de desechos plásticos y basuras generadas por el modo de vida consumista de los ciudadanos del norte.

Dado este panorama desolador, imaginar la sustitución de un paradigma epistemológico que ha impulsado la economía y la política en occidente, y que está tan arraigado en nuestra cultura, es apenas inimaginable cuando las grandes estructuras del poder neoliberal han demostrado que solo les interesa el lucro, así como los conocimientos que contribuyan a aumentarlo y preservarlo. Un claro ejemplo de ello, son las políticas ambientales neoliberales que no hacen más que maquillar su acción predatoria con el llamado desarrollo sustentable, que no es otra cosa que la continuidad del paradigma del progreso. En ese sentido, comprender las causas de la actual crisis ecológica y civilizatoria, así como las posibles soluciones implica no sólo entender las condiciones materiales que le dieron origen, como también las estructuras ideológicas y las dinámicas culturales que han permitido su continuidad.

En correspondencia con lo anterior, a partir de los años 80, algunos investigadores comenzaron a introducir el término *Antropoceno* para designar un tiempo en que el ser humano se convirtió en una fuerza capaz de generar transformaciones geológicas en el planeta. Para Paul Crutzen, habríamos ingresado al Antropoceno hacia 1780, esto es, en la era industrial, con la invención de la máquina de vapor y el comienzo de la era de los combustibles fósiles. Para otros, como el historiador Jason Moore, habría que indagar los orígenes del capitalismo y la expansión de las fronteras de la mercancía, en la larga edad media, para dar cuenta de la fase actual, que él denomina “Capitaloceno”.¹⁸ Este concepto/diagnóstico ha abierto una serie de cuestionamientos frente al paradigma antropocéntrico y su estrecha relación con la actual crisis civilizatoria y ambiental.

Por su parte y a partir de la crítica a ciertos postulados de la Modernidad, algunos autores latinoamericanos vienen desarrollando varias líneas de pensamiento inspiradas en la tradición indígena y la perspectiva decolonial. Se destacan las obras de pensadores como Enrique Dussel, Walter Dignolo, los estudios desde la antropología de Arturo Escobar y Rodolfo Kusch hasta las contribuciones sociológicas de pensadoras indígenas como Silvia Rivera Cusicanqui. Estos pensadores buscan dismantelar el falso universalismo que caracteriza a las teorías y principios epistemológicos y ontológicos del pensamiento occidental, y sustentan la importancia de los saberes que emergen del reconocimiento de un mundo diverso y complejo, indeterminado y por descubrir, en este sentido, reconocen la relevancia que tienen las iniciativas locales y destacan el carácter revolucionario del *lugar* en contraposición al carácter homogeneizante de la globalización.

En ese orden de ideas, tanto las indagaciones científicas, como el estudio de las tradiciones socio-culturales y especialmente ecológicas de los pueblos indígenas, encuentran varios puntos en común, entre ellos, la urgencia de un diálogo intercultural en la búsqueda de preservar la vida, a partir de la crítica al sistema capitalista y desde formas alternativas de interactuar con la naturaleza. Sin embargo, estos diálogos no se limitan a la

¹⁸ Las nociones de Capitaloceno, Plantacionoceno y Chthuluceno, desarrolladas por diferentes autores, constituyen giros teóricos relevantes que afinan el diagnóstico histórico, político y ontológico de la crisis civilizatoria. Sin embargo, en este trabajo me limito a problematizar al Antropoceno, porque permite contrastar la "Humanidad Occidental" (que se separó de la naturaleza) con la "Humanidad Amerindia" (que se entiende como parte de ella), en ese sentido, el concepto de Antropoceno es, en el fondo, el resultado del **dualismo moderno** (Sujeto/Objeto, Cultura/Naturaleza).

búsqueda por encontrar soluciones prácticas y conjuntas a la crisis ecológica y en cambio suponen la descubierta de unas visiones de mundo radicalmente opuestas a las estructuras de pensamiento heredadas de occidente y desde las cuales es posible reflexionar sobre el sentido de nuestras vidas al interior de la sociedad en la que nos encontramos inmersos, con sus aparentes coherencias y sus múltiples contradicciones. Este trabajo busca abordar algunas de estas líneas de pensamiento, problematizando en un primer momento la genealogía del pensamiento antropocéntrico.

2.1. Genealogía del paradigma antropocéntrico

El antropocentrismo en Occidente se desarrolló a lo largo de la historia como una concepción que coloca a los seres humanos en el centro del universo y les otorga un papel dominante y especial en relación con el mundo natural y con la propia existencia. Este enfoque se ha manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo, influenciando la forma en que la sociedad occidental ha comprendido su relación con la naturaleza, la divinidad y el propósito de la existencia humana.

Para la pensadora Micaela Anzoátegui, el antropocentrismo es, primero, una perspectiva, una de las tantas maneras posibles de dotar de sentido al mundo, adscribirle significado y habitar en él. Y desde allí producimos sentido. “Antropocentrismo” significa que el ser humano, entendido de una determinada manera, es el centro y punto de referencia de todas las cosas. (2020, p.1)

Esta idea aparece con fuerza en la cultura renacentista y moderna, sin embargo, es expresión de una cultura de matriz grecorromana y judeocristiana. Encontramos por ejemplo en la biblia, la idea de que Dios ha entregado la tierra al hombre para ser poblada y subyugada. *"Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla. Dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todo lo que se mueve sobre la tierra".* (Génesis 1:28). Algunos críticos de la religión postulan que estas ideas de dominio y sometimiento tan presentes en la tradición judeocristiana, han podido contribuir a la interpretación humana de hacer lo que convenga con la naturaleza, de la misma manera que, la consideración religiosa del mundo como banal y pasajero. Según el pensador Aymara Javier Medina:

El cristianismo trabajará la experiencia nómada de sus raíces semitas entendiendo al hombre como *Homo viator*, un hombre en camino hacia su

patria de verdad: la Ciudad de Dios mientras tanto está, en este mundo, de paso. Sin este ethos no hubiera sido posible la revolución industrial que da cumplimiento al mito de origen: «Dominad la Tierra». No se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella. (Medina, 2001, p.31)

Este imperativo es radicalmente opuesto a las consideraciones que tienen otras tradiciones religiosas en el mundo donde la tierra está viva, es madre y merece cuidado y respeto. Medina coloca un asunto de gran interés cuando afirma que en la tradición judeocristiana la abrupta separación entre cuerpo y espíritu o la constante afirmación de un mundo supraterráneo y superior al mundo de los vivos generan un distanciamiento psicológico de la naturaleza, puesto que esta conciencia no se identifica como parte la tierra, en cambio transita por la vida esperando el paraíso prometido o la vida eterna a la que considera superior y real, diferente por ejemplo de la conciencia participativa de los pueblos originarios para con la naturaleza a la que consideran parte esencial de su ser. Sobre las consecuencias de la mentalidad judeo-cristiana en occidente afirma Álvarez:

La sociedad medieval fue una sociedad que, habiendo abandonado el paganismo aceptó la cosmovisión judeo-cristiana derivada de la Biblia. Esta transformación tuvo, un impacto ambiental desastroso, ya que el monoteísmo judeo-cristiano, al desterrar el animismo pagano, despojó a la naturaleza de su carácter sagrado, la hizo profana, al considerarla como un simple objeto natural y al quitar de ese modo el freno que impedía al hombre abusar del medio. (Álvarez, 1993, p. 167).

El animismo en su consideración de los elementos naturales como sagrados supone una actitud ecológica frente a toda forma de vida, el carácter divino atribuido a los elementos naturales genera una postura de respeto y preservación de la tierra, cuestión que se pierde en las sociedades monoteístas.

Por otro lado, a pesar de que en la época grecorromana hubo un predominio por toda Europa del animismo, el politeísmo y el panteísmo religiosos, algunas posturas filosóficas de los antiguos griegos forjaron un pensamiento rígido y absolutista en el mundo occidental. Los presocráticos iniciaron sus reflexiones filosóficas a partir de la indagación sobre la naturaleza del mundo físico, era una filosofía dirigida a la búsqueda por comprender los orígenes del universo. Así, Anaxímenes, Anaximandro y Tales de Mileto, estaban motivados por la observación y la interacción con la naturaleza para encontrar el fundamento de todas las cosas existentes, en ese sentido el objetivo principal de estos

filósofos era explicar la naturaleza por la misma naturaleza, sin embargo, a pesar de que se consideraban como parte de esta, distinguían que la conciencia de quien pensaba y percibía a la naturaleza, era independiente de la misma. Se establecía entonces una primera diferenciación entre el hombre y la naturaleza externa a él.

Para el siglo V a. de C., se da una transformación en el objeto del filosofar. Las reflexiones de los Sofistas y Sócrates dirigen la atención hacia la figura del hombre, y la naturaleza pasa a un segundo plano. Las discusiones filosóficas comienzan a girar en torno al subjetivismo y el relativismo, así como a la cuestión moral. Por su parte, con Sócrates, ya no existe la preocupación de saber que es la naturaleza, sino qué es la verdad. Posteriormente, Platón y Aristóteles sentaron las bases de la filosofía griega, al construir sus propias teorías sobre el conocimiento y el ser.

Dentro de las doctrinas filosóficas de Platón, se destaca su teoría de las formas, la cual sostiene que existen dos formas de conocimiento: el sensible (*doxa*) y el inteligible (*episteme*), siendo este último el verdadero conocimiento. Para Platón el verdadero conocimiento emerge de las ideas, a las que también llamó formas y como estas son inmutables y eternas entonces serían perfectas y verdaderas. En contraposición, lo que habita en el mundo físico es imperfecto ya que sería apenas una imitación del mundo intangible.

La “filosofía” se convertía, entonces, empezando con Platón, en “logología” o “noología”, estudio distanciado y teórico del logos y nous. El amor pasional (eros y philia) inicial se enfriaba, y con él el compromiso personal con los problemas prácticos, políticos y existenciales. La filosofía poco a poco dejaba de ser interpretación apasionada de la experiencia vivencial y se convertía en “teoría” acerca del ser (ontología), del conocer (epistemología) y hasta en interpretación de la interpretación (historiografía) (Estermann, 2006, p. 22)

Como puede observarse, ya existe aquí una exclusión del mundo natural, del medio físico como inferior a la experiencia interna del sujeto pensante. Friedrich Nietzsche responderá de manera crítica a esta tradicional filosofía del logos. El pensador considera que uno de los rasgos fundamentales de la filosofía occidental es el juicio negativo sobre la vida en defensa de la razón. Esta facultad humana colocaría al hombre en la cúspide por sobre todas las especies y sería la única fuente confiable para llegar hacia la verdad, una

verdad además determinista y en cambio escéptica ante las metamorfosis y el devenir. En su obra *El crepúsculo de los ídolos* en el libro *La razón y la Filosofía* afirma:

La muerte, el cambio, la vejez, igual que la procreación y el crecimiento, son para ellos objeciones, refutaciones incluso. Lo que es, no deviene; lo que deviene, no es... Ahora bien, todos ellos creen, con desesperación incluso, en el ente. Pero como no logran hacerse con él, buscan razones de por qué se les sustrae. «Tiene que haber una apariencia, una estafa, en el hecho de que no percibamos el ente: ¿dónde está el estafador?». «Ya lo tenemos», gritan felices, «¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que por lo demás son también tan inmorales, nos engañan sobre el mundo verdadero. (Aforismo I).

En ese sentido, para Nietzsche aceptar los presupuestos de la razón sin un previo examen, es decir, admitir sus prejuicios para darle un estatus al mundo a partir de proyecciones particulares y subjetivas, es un total error, una negación de la vida. A fin de cuentas, el producto más genuino de la razón, la división del mundo en una parte aparente y otra «verdadera», es también síntoma de decadencia, tal como sucedía con el socratismo, que optaba por la razón como tabla de salvación ante la disgregación de los instintos. (Izquierdo, 2006, p.5 en Nietzsche, 1990). En entonces en el mundo griego donde nace esa primera exclusión occidental de la condición natural del ser humano, de sus instintos y su sensibilidad como sinónimo de inferioridad. El ideal del hombre griego debía ser capaz de controlar sus instintos ya que, como portador de la razón, su destino no podría ser otro que la perfección y dominación de sí mismo y de la naturaleza.

Posteriormente, con el surgimiento del pensamiento cristiano en la Edad Media, la ideología antropocéntrica adquirió un nuevo significado. La teología cristiana colocaba a Dios como el centro del universo, pero al mismo tiempo, sostenía que los seres humanos habían sido creados a imagen y semejanza de Dios y tenían un papel especial en la creación. Sin embargo, el período de la Ilustración llevó esta ideología aún más lejos, promoviendo la razón humana como la guía principal para comprender el mundo y mejorar la sociedad. Filósofos como Locke y Rousseau desarrollaron ideas sobre la autonomía humana, los derechos individuales y la capacidad del ser humano para transformar su entorno. A pesar de la importancia que se le atribuye al mundo de lo sensible, el resto de los seres vivos quedarían sometidos a las necesidades e intereses del hombre, y dentro de esa misma condición quedaría la figura de la mujer.

Esta visión se consolidó durante la revolución científica que floreció a finales del siglo XVI y continuó desde el Iluminismo hasta el siglo XVIII en Europa. Una de sus características principales es la separación entre la naturaleza y la cultura, lo que separa a esta época del pensamiento animista medieval, en el cual aún era posible encontrar un valor intrínseco en la naturaleza. Los descubrimientos en áreas como la física, la astronomía, la biología y la química permitieron una comprensión del mundo basado en la experimentación y análisis de la razón, lo que reforzó la idea de un hombre creador, autónomo y libre para conocer y explorar el mundo.

Sin embargo, es importante señalar, que también existieron importantes movimientos cuestionadores de estas tendencias. El filósofo francés, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), criticaba a las sociedades que destruyen a la naturaleza, Ecologista *avant la lettre*,¹⁹ el pensador critica a quienes quieren dominar con violencia a la naturaleza:

Todo está bien al salir de manos del autor de la naturaleza; todo degenera en manos del hombre. Fuerza éste a una tierra para que de las producciones de otra; a un árbol para que sustente frutos de tronco ajeno; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones; estropea su perro, su caballo, su esclavo; todo lo trastorna, todo lo desfigura; la deformidad, los monstruos le agradan; nada le place tal como fue formado por la naturaleza; nada, ni aun el hombre, que necesita adiestrar a su antojo como a los árboles de su jardín. (Rousseau, 2000, p.4)

Rousseau ya observaba con desconfianza esas concepciones que procuraban desvirtuar el estado natural de las cosas y del ser humano para someterlo al examen exclusivo de la razón. Es también famosa su idea de que el hombre nace bueno y al primer contacto con la sociedad se corrompe, ya que según este la naturaleza ha establecido la igualdad entre los hombres, y son estos últimos quienes crean la desigualdad. “Rousseau busca definir un modo propio de filosofar entendiendo a la naturaleza como una especie de modelo ideal para el establecimiento de la cultura, especialmente filosófica y literaria” (Espíndola, 2021, p. 1.147)

En *Las Ensoñaciones del Paseante Solitario* Rousseau describe a la naturaleza como un lugar en el cual el ser humano puede encontrar el sentido de la existencia,

¹⁹ Antes de la palabra. Es decir, era ecologista antes de la existencia del concepto.

describiendo el paisaje como cura y alimento para el alma. A continuación, un apartado de la séptima caminata:

As árvores, os arbustos, as plantas são o ornamento e a vestimenta da terra. Nada é tão triste quanto o aspecto de um campo nu e despido, que expõe aos olhos apenas pedras, limo e areia. Mas, vivificada pela natureza e recoberta com seu vestido de núpcias em meio ao curso das águas e ao canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo repleto de vida, de interesse e de encantos, o único espetáculo no mundo do qual seus olhos e seu coração jamais se cansam. Quanto mais sensível é a alma de um contemplador, mais ele se entrega aos êxtases nele estimulados por esse acordo. Um devaneio doce e profundo se apodera então de seus sentidos, e ele se perde, com deliciosa embriaguez, na imensidão desse belo sistema com o qual se sente identificado. Então, todos os objetos particulares lhe escapam, ele não vê e não sente nada senão no todo. É preciso que alguma circunstância particular estreite suas ideias e circunscreva sua imaginação para que ele possa observar por partes esse universo que ele se esforçava em abranger. Isso foi o que me sucedeu quando meu coração, oprimido pela angústia, aproximava e concentrava todos os movimentos ao seu redor para conservar esse resto de calor prestes a se evaporar e a apagar no abatimento em que eu gradualmente caía. Eu vagueava pelos bosques e montanhas, não ousando pensar, temendo atizar minhas dores. Minha imaginação, que recusa os objetos de sofrimento, permitia que meus sentidos se entregassem às leves, mas doces impressões dos objetos circundantes. Meus olhos passeavam continuamente de um a outro, e não era possível que, com tanta variedade, não se encontrassem alguns que os fixassem mais e os detivessem por mais tempo (ROUSSEAU, 2017, p. 85).

En contraposición a esa visión de la naturaleza, las contribuciones filosóficas de Francis Bacon y René Descartes serán fundamentales para el fortalecimiento de la ciencia moderna. Durante los siglos XVII y XVIII el Baconismo, por ejemplo, era sinónimo de identificación con la verdad y la utilidad industrial. Para Bacon desvincularse del círculo Aristotélico-escolástico significaba dar un paso en el mundo de las artes mecánicas. (Berman, 1981, p.18). En ese sentido, conocer implicaba subdividir una cosa en varias partes, de ese modo la forma correcta de descubrir los misterios de la naturaleza era indagándola por partes. Por su parte Descartes contribuyó de forma contundente con la idea de un cuerpo separado de la mente, así como en la visión de la actividad del pensamiento como puramente mecánica. Los pensadores Hathaway y Boff analizan la visión del mundo de Descartes y sus consecuencias en la relación hombre-naturaleza.

Para Descartes, toda la realidad –fuera del campo trascendente de la mente (que para Descartes incluye a Dios) – es básicamente de naturaleza mecánica. Simplemente todo es materia muerta. Incluso los animales son “autómatas” que parecen tener vida y que en realidad son máquinas complejas. Puesto que no tienen alma, no pueden experimentar dolor o felicidad, y por lo tanto los seres humanos pueden usarlos como quieran. [...] Es difícil imaginarse una visión del mundo más despiadadamente antropocéntrica que la propuesta por Descartes. Los seres humanos –particularmente las mentes humanas– pertenecen a un campo completamente distinto del de las demás criaturas y de todo el reino material. Entonces tienen la plena libertad para ejercer el poder sobre la Tierra y todo lo que contiene, incluso si esto significa destruir a otros organismos en el proceso (porque sólo son “autómatas”, no viven en realidad). Al mismo tiempo, la preferencia otorgada a formas de conocimiento “rationales” –o, más precisamente, discursivas– junto con la devaluación de las emociones y del cuerpo, parecen reforzar el patriarcado, sobre todo porque las mujeres han sido tradicionalmente identificadas con la esfera de lo emocional y de la naturaleza misma (Hathaway y Boff, 2009, 147-148).

Es interesante la observación que hacen Hathaway y Boff sobre la preferencia otorgada a la razón o a las formas de conocimiento racional en contraposición al cuerpo y a las emociones tan asociados a lo femenino y a la naturaleza, y cómo esa consideración de la razón como superior ha venido a justificar el menosprecio por lo instintivo, de allí que como mencionan los autores esta forma de desvirtuar a la madre naturaleza haya reforzado también el patriarcado y la masculinización de la realidad.

Eventualmente el surgimiento de la ciencia moderna evidenciará la relación intrínseca entre técnica, ciencia y explotación de la naturaleza, al final, como afirmaban empiristas y racionalistas, no se debía permitir que la naturaleza siguiera su propio curso, pues para conocerla y controlarla era necesario tratarla mecánicamente. Esta filosofía se presenta como la grande descubierta en la evolución del pensamiento occidental, desde Europa se difundió la idea de que no bastaba con solo ser, era necesario hacer, producir, progresar. En ese sentido, esta consideración de la naturaleza como objeto inerte significaba que no habría restricciones para explotarla, ya que la idea de materia viva es totalmente inconveniente para los intereses económicos y la ciencia de la época representaba, ante todo, progreso material. Esta conciencia creada por el método científico occidental fue fundamental para impulsar el Capitalismo a principios de la época moderna en Europa y de ese modo, fundamental para ingresar a la era del Antropoceno. A continuación, expondremos algunas tesis al respecto de esta teoría:

El Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPPC, 2007) calcula que, si la temperatura mundial aumenta tres grados y medio Celsius, podría sobrevenir una extinción de hasta 70% de las especies conocidas del planeta. Según sabemos, la última de las grandes extinciones ocurrió hace unos 65 millones de años, con la eliminación de los dinosaurios terrestres, mientras que la actual hecatombe ecológica comienza activamente con la Revolución agrícola de hace diez mil años, y se intensifica y consolida con la Revolución industrial europea del siglo XVIII. De acuerdo con el premio Nobel de Química Paul Crutzen (2002) desde ese momento se inicia una nueva era geológica denominada Antropoceno, y finaliza la anterior conocida como el Holoceno, lo que da cuenta de las alteraciones ambientales durante la modernidad industrial capitalista. (Giraldo, p.64).

En ese sentido, el Antropoceno representa una era geológica en la cual el ser humano es la principal causa de las transformaciones y catástrofes ecológicas que en la actualidad conocemos. La importancia del concepto Antropoceno radica en que es un “concepto-diagnóstico, que instala la idea de “umbral” crítico frente a problemáticas como el calentamiento global y la pérdida de biodiversidad; un concepto que pone de manifiesto los límites de la naturaleza, y cuestiona las estrategias de desarrollo dominante, así como el paradigma cultural de la modernidad” (Svampa, 2018, p.33).



Fuente: <https://ciencia.unam.mx/contenido/infografia/265/el-antropoceno-a-debate>.

Esta imagen resume algunos de los debates más relevantes alrededor del concepto Antropoceno. En ella es posible observar cómo se dan algunas críticas a la idea de responsabilizar exclusivamente al ser humano de la catástrofe ambiental, ya que, para algunos, esta idea responde apenas a una agenda política y no se fundamenta en argumentos propiamente científicos. Por otro lado, y en contraposición a estas críticas hay quienes consideran que la aceleración hacia la era del Antropoceno se da durante el auge de la revolución industrial y el avance del capitalismo, en efecto, todos estos elementos articulados determinaron la rápida deterioración de la biodiversidad del planeta y la contaminación y destrucción de ríos, mares y bosques. En ese sentido, reafirman la capacidad transformadora del medio ambiente por parte de una actividad propiamente humana.

Es importante recordar, que no todos los grupos humanos contribuyeron de la misma manera al actual estado de deterioración ecológica al que asistimos, como hemos venido señalando en el transcurso de este trabajo, las comunidades indígenas son la evidencia de ello, ya que han optado históricamente por preservar y cuidar amorosamente la tierra. En contraste con el sujeto occidental que en nombre del bienestar humano y bajo la idea de seguir un camino hacia el progreso material, ha optado por imponer una servidumbre y una dominación sobre la naturaleza sin considerar las consecuencias de tales acciones. Según Crutzen y Stoermer: ²⁰

²⁰ To give a few examples: During the past 3 centuries human population increased tenfold to 6000 million, accompanied e.g. by a growth in cattle population to 1400 million (6) (about one cow per average size family). Urbanisation has even increased tenfold in the past century. In a few generations mankind is exhausting the fossil fuels that were generated, over several hundred million years. The release of SO₂, globally about 160 Tg/ year to the atmosphere by coal and oil burning, is at least two times larger than the sum of all natural emissions, occurring mainly as marine dimethyl-sulfide from the oceans (7); from Vitousek et al. (8) we learn that 30–50% of the land surface has been transformed by human action; more nitrogen is now fixed synthetically and applied as fertilizers in agriculture than fixed naturally in all terrestrial ecosystems; the escape into the atmosphere of NO from fossil fuel and biomass combustion likewise is larger than the natural inputs, giving rise to photochemical ozone (“smog”) formation in extensive regions of the world; more than half of all accessible fresh water is used by mankind; human activity has increased the species extinction rate by thousand to ten thousand fold in the tropical rain forests (9) and several climatically important “greenhouse” gases have substantially increased in the atmosphere: CO₂ by more than 30% and CH₄ by even more than 100%. Furthermore, mankind releases many toxic substances in the environment and even some, the chlorofluorocarbon gases, which are not toxic at all, but which nevertheless have led to the Antarctic “ozone hole” and which would have destroyed much of the ozone layer if no international regulatory measures to end their production had been taken. Coastal wetlands are also affected by humans, having resulted in the loss of 50% of the world’s mangroves. Finally, mechanized human predation (“fisheries”) removes more than 25% of the primary production of the oceans in the upwelling regions and 35% in the temperate continental shelf regions (10). (p.483)²⁰

Para dar algunos ejemplos: Durante los últimos 3 siglos la población humana se duplicó a 6000 millones, acompañada por ejemplo por un crecimiento en la población de ganado a 1400 millones (6) (alrededor de una vaca por familia de tamaño promedio). La urbanización incluso se ha duplicado en el último siglo. En unas pocas generaciones la humanidad está agotando los combustibles fósiles que se generaron, a lo largo de varios cientos de millones de años. La liberación de SO₂, globalmente alrededor de 160 Tg/año a la atmósfera por la quema de carbón y petróleo, es al menos dos veces mayor que la suma de todas las emisiones naturales, ocurriendo principalmente como dimetil-sulfito marino de los océanos (7); de Vitousek et al. (8) aprendemos que 30–50% de la superficie terrestre ha sido transformada por la acción humana; ahora se fija sintéticamente y se aplica como fertilizantes en la agricultura más nitrógeno que el que se fija naturalmente en todos los ecosistemas terrestres; el escape a la atmósfera de NO proveniente de la combustión de combustibles fósiles y biomasa también es mayor que las entradas naturales, lo que da lugar a la formación de ozono fotoquímico ("smog") en extensas regiones del mundo; más de la mitad de toda el agua dulce accesible es utilizada por la humanidad; la actividad humana ha incrementado la tasa de extinción de especies entre mil y diez mil veces en las selvas tropicales (9) y varios gases de "efecto invernadero" climáticamente importantes han aumentado sustancialmente en la atmósfera: CO₂ en más del 30% y CH₄ en incluso más del 100%. Además, la humanidad libera numerosas sustancias tóxicas al medio ambiente, e incluso algunas, como los gases clorofluorocarbonados, que no son tóxicos en absoluto, pero que, sin embargo, han provocado el "agujero de ozono" antártico y que habría destruido gran parte de la capa de ozono si no se hubieran adoptado medidas regulatorias internacionales para detener su producción. Los humedales costeros también se ven afectados por la actividad humana, lo que ha provocado la pérdida del 50 % de los manglares del mundo. Finalmente, la depredación humana mecanizada ("pesca") elimina más del 25 % de la producción primaria de los océanos en las regiones de surgencia y el 35 % en las regiones templadas de la plataforma continental. (Crutzen y Stoermer, 2000, pp.483, 484).

En efecto, para los autores estos acontecimientos sustentan la tesis del impacto devastador del ser humano sobre los ecosistemas y prevén consecuencias que se extenderían por largos periodos.

Hasta aquí es posible constatar cómo la evolución histórica del paradigma antropocéntrico está asociada al maltrato de la naturaleza y cómo estas posturas filosóficas correspondientes a diversos periodos de la historia han justificado el menosprecio sobre los demás seres vivientes. En ese sentido, es irrefutable el protagonismo de la filosofía occidental en el surgimiento de la era del Antropoceno. La filosofía en Occidente perdió aquella característica del sentimiento mismo que inundaba la labor filosófica, apartándose de la realidad de los pueblos y del compromiso con los mismos para comprenderse como

racionalidad lógica, metodología sistemática, actitud anti-mitológica, analítica y demás. (Orrego, 2015, p.52).

En efecto una filosofía de la técnica y para la técnica, donde el ser humano se ha olvidado de la vida en su justo equilibrio, de las virtudes del alma y de un buen vivir. Y en ese olvido de sí, de su ser como naturaleza relacionada, ha condenado a los demás seres vivientes. Se trata como afirma Kusch (1953), de encontrar un sustituto a la vida para que ella participe en forma más directa de las cualidades del mecanismo. La inteligencia llega al punto máximo de su utilidad, para masificar al individuo.

Del mismo modo, las diversas teorías del conocimiento occidentales tienen un elemento en común, la dualidad, las dicotomías, la separación entre un mundo al que se le atribuye la verdad y otro mundo al que se le atribuye la imperfección. Sostener que la razón otorga la condición de superioridad al ser humano ha sido causa de menosprecio por el mundo natural, de la misma manera, afirmar que es el único medio para llegar al conocimiento de las cosas y para el establecimiento de verdades universales y absolutas, ha contribuido como bien lo evidencia la historia, al sometimiento de diversos grupos humanos y culturas distintas, a las versiones de sujetos blancos y eurocentrados.

No se trata aquí de modo alguno, de una satanización de todas las teorías del conocimiento, ya que son innegables los aportes de las ciencias para facilitar la vida de los seres humanos, dando respuestas a siglos de penurias y sufrimientos, la medicina es un claro ejemplo de ello. Sin embargo, esa forma particular de comprender el mundo, como entidades separadas, y al resto de seres vivientes como simples recursos al servicio de la humanidad ha dejado como consecuencia una instrumentalización de la naturaleza con consecuencias devastadoras, en ese sentido es importante la crítica y la reflexión.

Aquí es importante mencionar que ni siempre hubo una versión única en respaldo de los vencedores de la historia y sus consideraciones sobre el conocimiento, algunas escuelas del pensamiento en Europa han hecho las críticas a esas ideologías del progreso y a su marcado antropocentrismo, por ejemplo, el Romanticismo Alemán, y el Socialismo Utópico. Estas corrientes realizaron una crítica a la Modernidad en nombre de un pasado precapitalista y en defensa de la comunidad, proclamando la libertad y las virtudes del espíritu sobre la racionalidad y la técnica. Estos insistían en el retorno de una relación

mística entre la humanidad y la naturaleza. Sin embargo, estas corrientes ya fueron tildadas de ingenuas, por parte de los defensores del progreso.

En ese sentido, se encuentra en el corazón de la cultura occidental una visión que desprecia la naturaleza como pecado original, desde el cristianismo hasta los griegos la naturaleza es dirigida para ser conquistada por los hombres. Posteriormente, las teorías científicas y económicas materializadas desarrollarán con fuerza y en pocos siglos las herramientas necesarias para un dominio de la naturaleza nunca antes visto en la historia de la humanidad. El resultado, un planeta desgastado, el equilibrio ecológico al borde del colapso, sequías, hambres, explotación y destrucción son los grandes legados que esta epifanía histórica llamada razón al servicio del capital, está dejando a su paso. El negacionismo y la indiferencia existentes frente al drama de la destrucción ecológica planetaria, apenas puede comprenderse a partir del análisis de la cultura, una cultura que desde sus primordios se desentendió de sus propios orígenes. En ese sentido como afirma Anzoátegui, es importante analizar cómo opera el antropocentrismo en la enseñanza (en todos sus niveles) y en la investigación ya que en estos ámbitos es posible detectar que el antropocentrismo y el supuesto de la excepcionalidad humana aparecen como un sesgo epistemológico de gran importancia por su alcance, fácil reproducción y constante naturalización. (Anzoátegui, 2020, p.3).

En este contexto, uno de los principales desafíos para contrarrestar los efectos de las epistemologías tradicionales dominantes ancestralmente arraigadas en la colonialidad del saber, consiste en cuestionar el sistema de valores que ha moldeado nuestra forma de habitar y comprender el mundo. Este proceso debe iniciarse con una revalorización crítica de los saberes locales y originarios, reconociendo que los pueblos ancestrales de estos territorios desarrollaron conocimientos, cosmovisiones y sistemas éticos indispensables para restablecer el equilibrio natural. La crisis ecológica global exige, con urgencia, visibilizar y reactivar estas epistemologías alternativas marginadas por la modernidad, que durante milenios garantizaron una coexistencia equilibrada, demostrando que otro paradigma de relación con la Tierra no solo es posible, sino necesario. Esto deja abiertos algunos interrogantes como por ejemplo si ¿es posible pensar de manera no-antropocéntrica? Según Micaela Anzoátegui en su artículo *Antropoceno*:

Resulta muy común la idea de que el antropocentrismo es inevitable, que solo por ser humanos, debemos ser antropocéntricos. Sin embargo, tal como señalamos, no es un modo de pensar(nos) ahistórico, es posible rastrear su propia historicidad. Más aun, de hecho, desde mediados y finales del siglo pasado hasta el presente, una multiplicidad de corrientes filosóficas y científicas desarrollan investigaciones no sólo descentradas del ser humano, sino que también permiten aproximarnos a los demás animales, el ambiente y la comprensión de las dinámicas naturales de forma novedosa. Se trata de aproximaciones epistemológicas anti-anthropocéntricas, post-anthropocéntricas o no-anthropocéntricas (Aigner et al., 2016; Ferrando, 2016; Anzoátegui, 2015). Y, en definitiva, esto también cambia la forma de pensarnos a nosotros mismos. Inclusive, fenómenos como la cultura, el lenguaje, el aprendizaje, la conceptualización, la moral, las emociones y la capacidad de agencia pueden ser abordados sin tener al ser humano como referente principal (Butchvarov, 2015; Mendl, et al., 2010). (2020, p.3)

Sobre estas formas de pensamiento no-anthropocéntricas profundizaremos en los siguientes trechos. Por ahora es posible afirmar que, si la historia de la filosofía en occidente se ha limitado a la pregunta por el ser, un ser al cual nosotros como latinoamericanos no nos parecemos en su totalidad, otro de los desafíos será como indica Leopoldo Zea, el de “un repreguntar que lleva aparejada la idea de una diversidad, de una diversidad que no ha partido de nosotros, pero con la cual nos encontramos” (Zea,1978, p.10). Diversidad que no acaba en la pregunta por el ente, por el ser en sí, o por la esencia de las cosas en cambio señala el camino para retomar el equilibrio entre todos los seres que habitan nuestro vasto universo. Una filosofía que surge de la praxis como una ética del cuidado y de una comprensión relacional y holística de la vida, en síntesis, una eco-filosofía, presente desde tiempos inmemoriales en las raíces de nuestra cultura ancestral.

2.2. Nuevos paradigmas y ciencia holística

Algunos pensadores señalan que estamos en un momento de revisión o crisis de los paradigmas dominantes. La profunda crisis multidimensional generada por la ideología del progreso, es testimonio de ello. En su obra *La Estructura De Las Revoluciones Científicas*, Tomas Kuhn afirma: “considero a los paradigmas como realizaciones científicas universalmente aceptables que por algún tiempo ofrecen modelos de problemas y soluciones para una comunidad profesional” (2014, pp. 14-15). Así las cosas, una de las ideas más famosas de este pensador es que el cambio de paradigmas no ocurre de forma gradual y acumulativa como se pensó anteriormente, en vez de ello, argumenta que las

revoluciones científicas son marcadas por un cambio abrupto de perspectiva, donde el nuevo paradigma trae una comprensión fundamentalmente diferente del campo científico en cuestión. La idea de *nueva ciencia* significa aquí, *superación* o *tránsito* de marcos de referencia que son insuficientes para explicar fenómenos emergentes.

En ese sentido, si la ciencia moderna fue crucial en la proliferación de ideas cuyas consecuencias prácticas sobre la naturaleza han sido devastadoras, la nueva ciencia es también clave para dar ese giro ontológico y epistemológico en la historia del pensamiento occidental que quizá pueda contribuir para evitar una catástrofe mayor. A partir de aquí quisiera exponer algunas tesis que vienen siendo trabajadas por pensadores indígenas, por filósofos y físicos, por ecologistas y antropólogos y otra serie de intelectuales que han comprendido la urgencia de la interdisciplinariedad y la unión entre ciencia occidental y saberes ancestrales, cuestión que dejará en evidencia el tipo de ciencia holística a la que he planteado como urgente y la sincronicidad entre esta y la cosmovisión indígena.

El surgimiento de la física cuántica a comienzos del siglo XX, tuvo un profundo y revolucionario impacto en las ciencias, ya que desafió muchos conceptos tradicionales de la física clásica, como la idea de que el mundo es determinístico y que las propiedades de los objetos pueden ser conocidas con precisión. La introducción de conceptos como la *dualidad* onda-partícula provocó un cambio en la visión del mundo físico, llevando a una comprensión más flexible y probabilística de la realidad. En este orden de ideas, la naturaleza peculiar de la física cuántica, con su papel central de observación y su relación con el colapso de la función de onda generó diversas discusiones filosóficas y debates sobre la naturaleza de la realidad y la relación entre la mente y el mundo físico. Estos debates también influenciaron la comprensión de la conciencia y de la filosofía de la mente y de la misma forma contribuyeron en la idea de una relacionalidad e interconexión entre todos los elementos que constituyen el universo.

Algunos físicos y filósofos de la ciencia han interpretado estas transformaciones como indicios de un profundo cambio en la forma en que el conocimiento científico concibe la realidad. En este contexto, ciertos autores han buscado enfatizar que la naturaleza no puede entenderse simplemente como un conjunto de objetos aislados, sino como un campo de relaciones y procesos. Si bien estas interpretaciones deben tomarse con

cautela, indican una apertura en el pensamiento científico contemporáneo a modelos más dinámicos y relacionales de comprensión del universo. Hans-Peter Dürr presenta una interesante definición sobre el impacto de la física cuántica en nuestra época.

La física moderna llega ahora a la sorprendente conclusión: ¡La materia no está compuesta de materia! Si descomponemos la materia más y más, con la esperanza de encontrar la más pequeña, amorfa y pura materia, al final no queda nada que nos recuerde a la materia. Al final ya no hay sustancia, sólo forma, aspecto, simetría, relación. Esta conclusión ha sido y sigue siendo muy desconcertante. Si la materia no se compone de materia esto significa entonces que la primacía de materia y forma se invierte: Lo primordial es la relación y la sustancia lo secundario. De acuerdo a la nueva física, la materia es un fenómeno que sólo aparece en una contemplación a grandes rasgos. La materia/sustancia es la forma coagulada. Tal vez podríamos decir que: Al final de toda la fragmentación de la materia queda algo que se asemeja más al espíritu –holístico, abierto, vivo: la potencialidad, la posibilidad de una realización–. La materia es la escoria de este espíritu –desmontable, separable, determinada: la realidad. (Dürr, 2009, p. 86)

El estudio del físico teórico F. David Peat *Black foot Physics* [Física de los Pies Negros] (2002) señala que los conceptos principales de la Ciencia Holística encuentran cierta afinidad ontológica con la ciencia indígena, como lo evidencian los siguientes ejemplos:

- La teoría cuántica hace hincapié en el vínculo irreductible entre observador y lo observado y el holismo básico de todos los fenómenos. La ciencia indígena también sostiene que no hay separación entre individuo y sociedad, materia y espíritu, entre cada uno de nosotros y toda la naturaleza.
- El físico David Bohm ha hablado de lo que él llama el orden implicado, o envuelto, (un orden en el cual el todo está envuelto en cada parte) como una realidad física más profunda que la superficie, o el orden explicado, que es inmediatamente percibido por nuestros sentidos.
- En la física moderna la materia esencial del universo no se reduce a átomos tipo bola de billar, sino que existe como relaciones y fluctuaciones en el límite de lo que llamamos materia y energía. La ciencia indígena enseña que todo lo que existe es una expresión de relaciones, alianzas y equilibrios, entre lo que, a falta de mejores palabras, podríamos llamar energías, poderes o espíritus. (Peat, 2002, pp. 6-7)

Y así como estas premisas, otra serie de elementos como la idea de que la naturaleza es un flujo de procesos, una red de conexiones interdependientes y dinámicas que hacen posible el funcionamiento de la vida resuenan con las nociones de interconectividad presentes en el pensamiento amerindio. En ese sentido, se parte de que somos todos

elementos constitutivos de la tierra y no superiores a ella. No es mi pretensión profundizar en la física cuántica, puesto que es un campo extremadamente complicado y del cual no tengo un amplio conocimiento, sin embargo, es importante hacer mención de esta increíble parte de la física puesto que nos está permitiendo dialogar con otras epistemologías. Como anteriormente fue señalado, estamos no solamente ante un giro ontológico en el cual nos atrevemos a cuestionar el lugar y la predominancia del *ser* occidental, ya que estas nuevas narrativas sobre el mundo crean nuevos lugares epistemológicos desde los cuales es posible otra comprensión del pluriverso que nos rodea, en ese sentido la consideración del saber indígena, es esencial para imaginar otras formas de interactuar con la tierra, otras formas de ser y habitar el mundo.

Desde una perspectiva epistemológica, la física cuántica cuestiona radicalmente los fundamentos de la visión mecanicista del mundo, ampliando sus límites y reintroduciendo dimensiones de complejidad, interdependencia y misterio en la comprensión de lo viviente. Este paradigma no sólo desestabiliza las nociones clásicas de objetividad y separabilidad, sino que también recupera el principio de relacionalidad cósmica, según el cual todo ente existe en una red dinámica de interconexiones (Bohm, 1980; Capra, 1975). Esta reconfiguración ontológica resulta crucial, pues se acerca a las epistemologías indígenas y tradiciones animistas que históricamente han concebido al ser humano como parte constitutiva de la naturaleza. Tales saberes, marginados por la modernidad científica, se revelan hoy como sistemas cognitivos esenciales para enfrentar la crisis socioambiental, al ofrecer modelos de coexistencia sostenible basados en la reciprocidad y lo sagrado.

Asimismo, la física cuántica en diálogo con filosofías de la complejidad, evidencia que el conocimiento del mundo es inherentemente procesual: no existen verdades absolutas, sino metamorfosis permanentes, ciclos y totalidades indivisibles (Dürr, 2009, p. 95). Esta ontología relacional desafía el reduccionismo cartesiano y abre posibilidades para integrar saberes científicos y ancestrales en un marco transdisciplinar, tal como propone la transmodernidad (Dussel, 2014).

No obstante, a pesar de la grande descubierta que ha significado la física cuántica al revelar la sorprendente naturaleza del cosmos, el paradigma reduccionista sigue siendo pilar fundamental del pensamiento occidental, de allí la necesidad de una nueva visión de mundo

y de nuevas perspectivas científicas, que permitan superar la visión antropocéntrica y enfrentar los desafíos ecológicos del siglo XXI. En ese sentido, la ciencia holística podría ser de gran valor al mostrar cómo es posible integrar ideas animistas en una ciencia amplia que combina las cualidades con las cantidades, teniendo en cuenta la dimensión ética de participar en un cosmos viviente (Harding, 2006, p. 36-37).

2.3. Algunas teorías holísticas contemporáneas

El término holístico se deriva de la voz griega *holos* que se traduce como "todo", "entero", "total" y que, a su vez, se emplea para expresar lo íntegro y organizado. Parte de la tesis sostiene que la totalidad de las propiedades de un sistema que, en sí mismo conforma una unidad, no pueden ser explicadas como la suma de sus componentes, razón por la cual se comporta de manera distinta que la suma de estos. Cada sistema presenta múltiples manifestaciones que se expresan en un contexto de relaciones e interacciones multidimensionales constantes. Desde esta perspectiva, no existe totalidad alguna que no forme parte y participe de otra más amplia, compleja y consciente (González Garza, 2009, p. 36).

El holismo por una parte es una teoría del significado que nos enseña que la unidad de significado no se da en un término aislado, ni siquiera en un enunciado aislado sino más bien en un sistema global de enunciados cuyos términos están interrelacionados y vinculados entre sí de diversas maneras. Por otra parte, es una teoría de la contrastación o justificación. En relación con el ámbito de la ciencia, éste defiende que las hipótesis individuales nunca se contrastan de manera aislada, sino que son contrastadas siempre como partes de complejos o de totalidades más amplias. (Gonzalo y Prono, 2018, p. 145)

Por su parte, la ciencia holística configura la unión de métodos de conocimiento occidental con formas de conocimiento ancestral, étnico, ecológico, ético y filosófico y procura establecer formas de trabajo conjunto que permitan una participación diferente en la naturaleza. Dentro de las teorías holísticas contemporáneas se destacan: La teoría de la complejidad y del caos (Gleick, 1988; Capra, 1998), la teoría de Gaia (Lovelock, 2007, 2011; Harding, 2006), la ecología profunda (Naess, 2008; Capra, 1998; Seed et al., 1988), la ecopsicología (Roszak et al., 1995; Buzzell y Chalquist, 2009), la fenomenología

aplicada (Abram, 1997, 2010), la ciencia de Goethe (Bortoft, 1996; Colquhoun y Ewald, 1996; Wahl, 2005) y la nueva biología (Maturana y Varela, 1984; Lipton, 2005; Sheldrake, 2009, 2012).

En su obra *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra* (1979), el químico James Lovelock sostiene que la tierra es "una entidad viviente capaz de transformar la atmósfera del planeta para adecuarla a sus necesidades globales". (Lovelock, p.7). Este hermoso texto, resalta las maravillas de la investigación espacial, ya que al permitir que el ser humano pueda observar desde afuera al planeta tierra, genera numerosas interrogaciones y respuestas sobre los orígenes del planeta. Son frecuentes términos como equilibrio, totalidad, unidad o sincronicidad como parte de las hipótesis de Gaia como entidad viva. Lovelock sostiene que la concentración atmosférica, por ejemplo, de gases tales como el oxígeno o el amoníaco son mantenidos a unos niveles óptimos cuya alteración, por pequeña que fuera, podría tener desastrosas repercusiones en los seres vivos. (p.7). En ese sentido, la teoría de Gaia ha contribuido a una nueva forma de hacer ciencia y de interactuar con la naturaleza a partir de la comprensión del universo como totalidad, evidenciando la sutilidad y la sincronía existente entre los diversos elementos que componen esa red a la que llamamos vida.

Por su parte, el pensamiento filosófico del biólogo Humberto Maturana, también ha hecho valiosos aportes a la llamada nueva ciencia, a través del concepto de *Autopoiesis* y la llamada nueva biología. Este término proviene del griego "*auto*" (por sí mismo) y "*poiesis*" (creación o producción), y se refiere a la capacidad de un sistema para mantener y reproducir su propia organización. El concepto de autopoiesis es central en la teoría de la biología del conocimiento de Maturana y Varela, ya que sostiene que la vida y la cognición están intrínsecamente relacionadas. Desde esta perspectiva, la cognición es una actividad que surge en sistemas vivos como una forma de mantener su organización autopoietica en interacción con su entorno, por ejemplo: una célula vive mientras regenera sus membranas, ADN y proteínas desde dentro, sin necesidad de un "programa externo", esto implica decir que la vida no es un mecanismo pasivo (como en el darwinismo clásico), sino un proceso activo de autoconstrucción.

Maturana extiende su comprensión de la biología hacia la antropología al afirmar por ejemplo que la cooperación (no la competencia) es la base de lo humano. La cultura surge del lenguajear (acto relacional, no sólo verbal). Esta teoría del conocimiento es relevante para la ciencia holística en la medida en que supone una visión dinámica y relacional de los sistemas vivos en interacción con su entorno, y, a pesar de que Maturana no usa un marco descolonial, su biología ofrece herramientas para naturalizar la ética comunitaria que propone el *Sumak Kawsay*.

En síntesis, tanto para la ciencia holística como para el pensamiento de los pueblos andinos, la entidad básica no es la sustancia o la materia, sino la relación. (Estermann, 2006, p.301). Esta consideración configura toda perspectiva instrumental que se ha tenido sobre la naturaleza, puesto que al comprender el funcionamiento interconectado de todos los seres y organismos que componen nuestro planeta puede surgir una ética del cuidado, que procura no alterar el equilibrio existente entre todas las cosas. En ese sentido estos descubrimientos científicos holistas, han sido esenciales para fortalecer las luchas contemporáneas en la defensa de ríos, mares y montañas como seres vivos no humanos que necesitan con urgencia ser considerados como sujetos de derechos, ante la imposibilidad de frenar el carácter depredador del capital.

Desde la filosofía latino-americana Enrique Dussel considera que los diálogos interculturales que se establecen entre los pueblos originarios de América del sur y entre religiones ancestrales africanas y asiáticas con el mundo académico occidental, traen consigo alternativas al paradigma antropocéntrico. Dussel conduce todas esas reflexiones a una síntesis en el concepto de *Transmodernidad* como un proyecto que emerge desde las periferias globales y que coloca demandas éticas revolucionarias capaces de revertir la catástrofe moderno-capitalista.

Hablar en cambio de «Trans»-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará «desde-fuera» de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI (Dussel, 2001: 390).

Esta articulación entre culturas históricamente marginadas implica un giro ontológico y epistemológico para superar la conciencia antropocéntrica, puesto que son distintas las formas de conocer y producir el conocimiento, así como distintas las relaciones que se tejen entre los sujetos ancestrales y su interacción con la naturaleza. Ese aspecto tan propio de los grupos étnicos es fundamental para enfrentar la actual crisis climática que atraviesa el planeta, sin embargo, es necesario que inicialmente se les dé voz a estas comunidades. El reconocimiento político de estos grupos representa una oportunidad para aprehender un saber milenario sobre el cuidado de la tierra ya que en general estos pueblos son un ejemplo de actitudes ecológicas dignas de ser replicadas por los que hoy son llamados países civilizados.

La Modernidad, lejos de ser un mero período histórico, es —como advierte Dussel (1992)— un proyecto civilizatorio basado en la colonialidad del poder/saber (Quijano, 2000). Su crítica radical implica: desmontar el antropocentrismo que reduce la naturaleza a recurso explotable; desvelar cómo el racismo epistémico ha invalidado otros modos de conocer; y confrontar el imperialismo que subordina economías y culturas. Frente a esto, urge tejer alternativas que, desde el *Buen Vivir* y la transmodernidad, rearticulen lo individual-comunitario y fusionen saberes sin jerarquías.

En la actualidad muchos filósofos y ecologistas, así como activistas por el medio ambiente se vuelcan hacia una visión ecocéntrica y reclaman por una ética de la tierra. De la misma manera diversos investigadores postulan la necesidad de crear un modelo integral de educación y del estudio de lo humano que contribuya a una comprensión del mundo como totalidad o como una red por la cual estamos todos conectados, de manera que sea comprensible la idea de que las acciones individuales también impactan a la gran red social y ecológica, es justamente esto lo que constituye una verdadera filosofía holística. Según Berman, cuando se habla de visión holística, se hace referencia a una percepción ecológica primaria de la naturaleza, enraizada en nuestra composición biológica y presente incluso antes de la ascensión del ego. (Berman, 1981, p.147). Así las cosas, en el mundo actual es un imperativo rescatar el sentimiento holístico de relacionalidad con el todo, ya que desde una práctica científica ecológica o eco filosófica podría generarse una alternativa a la inminente catástrofe.

A modo de conclusión, parece evidente la necesidad de cuestionar los presupuestos sobre los cuales se ha construido aquello que llamamos conocimiento y progreso en occidente, debido a que, como bien lo demuestra la historia, ha sido un conocimiento creado a partir de una racionalidad de exclusión y dominio exacerbado de la naturaleza, que se ha impuesto como universal y único medio para definir lo que es real y racional, contribuyendo a la cosificación del medio natural y a la minimización de saberes que no se adecuan a los estándares del cientificismo y el rigor académico establecido desde la visión unidimensional de la cultura dominante. Por otro lado, esta visión mecánica de la realidad ha traído nefastas consecuencias para el planeta, puesto que se ha generado un saber en función del progreso, en función única y exclusiva del bienestar humano, y de la acumulación del capital, excluyendo con ello la vida y la integridad del resto de seres vivientes y en omisión total e irresponsable de las acciones humanas sobre la tierra. Esta desconsideración para con el planeta, ha generado una destrucción sin precedentes, una crisis civilizatoria que afecta diversos ámbitos de nuestra realidad, y que, sin embargo, termina impactando de forma diferencial a comunidades indígenas y campesinas en todo el planeta, quienes padecen de forma directa las consecuencias del desequilibrio climático generado por la cultura capitalista del consumo, especialmente propiciada por los países del norte global.

Por otro lado, es preocupante observar que a pesar de que las advertencias hechas por la comunidad científica sobre el acelerado proceso de calentamiento global y sobre la destrucción de la biodiversidad del planeta, la actividad económica destructiva de los países del primer mundo no cesa, e infortunadamente son los países del sur global sus principales reservas de materia prima, espacios liberados por la ineficacia de sus gobiernos para la explotación y saqueo de los territorios. A ello se suma la cooperación de una actividad científica a favor del capital, en función del mal llamado desarrollo y poco interesada en brindar soluciones reales a la catástrofe ambiental.

En contraposición a esa forma de producir conocimiento, aquellos saberes desvirtuados cuando tildados de *primitivos*, *mitológicos* e *irracionales*, que tienen como base fundamental la noción de *relacionalidad*, conciben al mundo, a la tierra, como una

amplia red de conexiones entre los seres vivientes que habitan un espacio común, por lo cual todos dependemos de todos. En ese sentido, no existe una primacía ontológica, puesto que todos hacemos parte de una casa común, humanos, no-humanos, plantas y animales. De allí que, a la lógica de la exclusión occidental, se opone la lógica de la paridad y con ella devienen los principios andinos de reciprocidad y complementariedad de los opuestos que han sido esenciales para preservación de fauna y flora en los territorios históricamente habitados por comunidades indígenas. Son precisamente estas formas de pensamiento las que vienen siendo destacadas, como ejemplos a seguir, a partir de los estudios antropológicos y de la Etnociencia.

En ese orden de ideas, lo que este capítulo ha querido destacar es justamente la labor de una ciencia diferente, de científicos comprometidos con los desafíos de preservar la tierra. La ciencia holística emerge como alternativa a esa forma tradicional y mecanicista de construir conocimiento, desde donde se puede dar una práctica científica sensible y respetuosa para con el planeta, una ciencia consciente de la belleza y el misterio de todo lo viviente, capaz de trabajar en conjunto con otras racionalidades, en un diálogo intercultural de saberes que procuran una comprensión y participación amplia del pluriverso que nos rodea. Desde la etnociencia y la cosmología de los pueblos andinos es posible comenzar a transitar por ese camino, un camino para imaginar otros mundos posibles, donde la reflexión más urgente en la actualidad es cómo preservar la vida, en ese sentido, considero que analizar los principios andinos y su estructura ética es un paso fundamental desde el sur global, para intentar mitigar las consecuencias de esa irracionalidad llamada Antropoceno y dar pasos en la consolidación de una práctica científica en función de preservar el planeta.

Finalmente, concluyo que si una de las preguntas fundamentales en la historia de la filosofía, y especialmente de la filosofía moderna ha sido la pregunta por el hombre y todo lo que gira en torno a este, parece un sabio momento para cuestionarnos sobre el objeto del filosofar. En la era del Antropoceno, habría que plantearse la pregunta por la vida en su totalidad, una vida en la que no cabe más imponer una superioridad ontológica entre los seres, una vida que se nos está presentando como finita, puesto que hemos roto el equilibrio cósmico. En un contexto en el que el futuro parece desdibujarse de la temporalidad histórica, cabría una filosofía para cuestiones urgentes.

2.4. El Buen Vivir como apuesta transmoderna para la descolonización del saber

En los anteriores apartados hemos venido discutiendo sobre las rupturas epistemológicas y los cambios de paradigmas generados a partir de la crisis de la Modernidad. En este breve trecho, analizaremos cómo el concepto Dusseliano de Transmodernidad puede interpretarse como, una apuesta por la decolonialidad del saber y en ese sentido un camino para construir buenos vivires. Para ello es importante señalar que Dussel no niega la Modernidad, sino que propone su superación dialécticamente al incorporar saberes y prácticas excluidas por el proyecto eurocéntrico. En palabras de Dussel:

El concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, desde Exterioridad alternativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Postmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para una sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semiperiférico –como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003- que mundo postcolonial y periférico (Dussel, 2005, p.17).

Desde la primera línea es posible observar la importancia del saberse ignorado y diferente ante la versión dominante de la historia y del mundo, y la necesidad de una irrupción para hacerse presente. En ese sentido las culturas ignoradas y desvirtuadas por la colonización necesitan inicialmente comprender su historia y combatir esos resquicios del poder al interior de sus subjetividades para que pueda aflorar toda la potencia de su ser, de sus saberes, y para que sus resistencias puedan impulsar los cambios que exige el nuevo contexto socio-cultural.

De modo que, para Dussel, la irrupción no sólo permite una dignificación y la exigencia de una reparación histórica de estas culturas como víctimas de los procesos de invasión colonial, sino que, a su vez, representa una oportunidad para valorizar los

conocimientos producidos por estas mismas culturas, que serían esenciales para encarar los desafíos y las consecuencias generadas por la racionalidad instrumental del progreso.

El pensador señala que por tratarse de culturas pluriversas, que comprenden el mundo en consonancia con sus territorios, estos grupos tienen un potencial revolucionario para ofrecer soluciones que la cultura europeo-norteamericana, no está en condiciones de responder, primero por la visión instrumental y mecanizada del mundo y la naturaleza y segundo porque simplemente no existe una voluntad política para revertir las catástrofes generadas por las lógicas capitalistas.

En ese sentido, tomando los aspectos positivos de la cultura que domina, esas culturas transmodernas vienen a transformar desde sus particularidades. Para Dussel el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (in betweeness) las dos culturas (la propia y la Moderna). (Dussel, 2005, p.22) capaz de establecer puentes entre dos racionalidades que, a pesar de ser antagónicas en su tratamiento de la naturaleza y la realidad, pueden fusionarse en sus aspectos positivos para generar importantes transformaciones sociales y culturales.

Uno de los aspectos más relevantes en el pensamiento de las culturas transmodernas es la afirmación de la naturaleza o el redescubrimiento del sentido humano integrado con el sentido del universo, y es justamente allí donde el buen vivir se articula en dicho proyecto, en ese sentido afirma Dussel:

La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad. (Dussel, 2005, p. 25).

Esta negación del valor de la naturaleza, su explotación y dominación es resultado de una verdad impuesta por occidente a partir de presupuestos epistemológicos y ontológicos que se fundan en el apagamiento del otro y de los otros discursos, siendo el *otro* todos aquellos pueblos que han surgido y han existido por fuera o paralelamente al

mundo Moderno (dominado por la globalización, la revolución tecnológica de la información y la victoria del capitalismo neoliberal), conviviendo con él, y aprendido a responder a su manera a sus desafíos (Dussel, 2005, p.25).

Las culturas transmodernas le apuestan a una transformación de esa visión de la naturaleza como simple *res extensa* y promueven la comprensión ancestral de los pueblos originarios que la entienden como una entidad viva, digna de respeto y cuidado. En efecto, al interior de un proyecto transmoderno se afirma que el conocimiento no es universal ni homogéneo, sino pluriversal, en ese sentido se reconoce la diversidad de saberes provenientes de prácticas culturales, de cosmopercepciones y costumbres milenarias que han contribuido a la preservación y manutención de la vida en el planeta. En ese sentido, pensar la Transmodernidad es pensar las transformaciones futuras, es un tránsito o un proyecto en construcción, que implica un largo camino de toma de conciencia, un cambio de paradigmas y transformaciones individuales y colectivas.

De ese modo, el *Buen Vivir* es transmoderno porque rompe con el universalismo abstracto, rechazando la idea de un único camino hacia el "progreso" (capitalista, extractivista) y proponiendo un pluriverso de mundos posibles. Por otro lado, contribuye a la descolonización del saber al momento de integrar racionalidades otras, combinando saberes indígenas (como la cosmovisión andina de la Pachamama) con críticas contemporáneas al desarrollo (ecología política, feminismos decoloniales).

El *Buen Vivir* descoloniza, al cuestionar las epistemologías dominantes, por ejemplo, la economía neoclásica reduce la naturaleza a "recurso", mientras que el *Buen Vivir* la entiende como sujeto de derechos. También es un acto descolonizador la recuperación de saberes subalternizados, conceptos como *Sumak Kawsay* (quechua) o *Ñandereko* (guaraní) no son "folclore", sino marcos teóricos alternativos para repensar la vida en común. En ese sentido esta articulación es interesante en la medida en que el *Buen Vivir* es más que un modelo económico: es un proyecto epistémico-político transmoderno que, desde las epistemologías indígenas y en diálogo con otras críticas, desmonta la colonialidad del saber/poder.

Por otro lado, el buen vivir es un ejemplo de "Transmodernidad desde el exterior constitutivo de la modernidad" (los excluidos que irrumpen para transformar el sistema). Se trata de un proyecto muy ambicioso, que parece distante teniendo en cuenta el actual panorama geopolítico, en ese sentido son varios los desafíos que enfrenta la consolidación de una cultura y una epistemología transmodernas.

En primer lugar, y como dicho anteriormente, aún persiste la hegemonía del conocimiento occidental en los centros educativos y científicos del mundo y las formas de conocimiento ancestral son invalidadas o luchan contra grandes movimientos capitalistas, como por ejemplo la medicina ancestral contra la industria farmacéutica o las filosofías indígenas, africanas e interculturales contra el canon filosófico europeo y del norte. A partir de lo que hemos venido exponiendo en este capítulo, también parece que la fragmentación de los saberes impide muchas veces el acercamiento a otras formas de construcción de conocimientos y esa división crea una jerarquización del saber, donde algunas disciplinas son consideradas útiles y otras no.

En segundo lugar, existen desafíos políticos y económicos como la cooptación de discursos transmodernos por instituciones de poder. Estos organismos utilizan, por ejemplo, el discurso del *Buen Vivir* para lavar su imagen o intentar amenizar las luchas y resistencias de comunidades a través de una retórica verde, manteniendo así sus lógicas extractivistas (ej.: minerías "verdes" en territorios indígenas) instrumentalizando la filosofía de los pueblos tradicionales. Por otro lado, la dependencia global de los países del Sur hacia los del Norte global, que deben seguir los protocolos de "desarrollo" para acceder a créditos o tecnología, continúa perpetuando las asimetrías, generando una percepción del buen vivir como una utopía.

No son menos importantes los desafíos culturales, la industria cultural dominada por las redes sociales y el prototipo Hollywoodiano imponen imaginarios modernos/coloniales en detrimento de las identidades locales. Se vende un tipo de estética, un tipo de belleza y modo de vivir deseable y esto viene afectando a muchas juventudes indígenas y mestizas que terminan abandonando sus lugares y en ocasiones abandonando por completo cualquier rastro de su cultura. La lucha contra esa sociedad unidimensional propuesta por la

globalización capitalista, implica un arduo rescate de la cultura oral y ancestral de los pueblos originarios, la preservación de ese acervo cultural y de sus memorias son esenciales para impedir el apagamiento total sobre nuestra identidad latinoamericana.

Finalmente existe una divergencia entre los modos de lidiar con la crisis ecológica por parte de las culturas transmodernas y los sujetos occidentales. Esto tiene que ver con las propuestas de soluciones basadas en la tecnología o el llamado Tecnocentrismo vs. la Biocultura. La fe en soluciones tecnológicas (geoingeniería, transgénicos) choca con las epistemologías que ven la naturaleza como sujeto. A pesar de todo, las luchas y resistencias por defender otros mundos posibles continúan transitando en medio de la colonialidad, intentando irrumpir el continuo de esa historia y ofreciendo nuevos horizontes de sentido.

2.5. ¿Conocer para qué? reflexiones desde *a vida não é útil* de Ailton Krenak

Luego de haber transitado brevemente por la historia del pensamiento occidental, específicamente sobre los periodos y acontecimientos que llevaron a una construcción de conocimientos filosóficos, técnicos y científicos, llega un punto en el que me cuestiono sobre las consecuencias no sólo prácticas sino también psicológicas y sobre la conciencia humana de toda esa cadena de informaciones, de descubrimientos e invenciones que se reprodujeron hasta nuestros días y que no están exentas de cierta barbarie.

Las predicciones iluministas fueron apenas una ilusión, la razón se tornó instrumental y la perfectibilidad humana no pasa de una aspiración ingenua. Con todas las evidencias sobre el calentamiento global, la lista de especies en vía de extinción, los océanos inundados de basuras y la biodiversidad del planeta desvaneciéndose, la humanidad continúa habitando la tierra de manera irracional, es una inconciencia absurda.

Por otro lado, el siglo XX con todas sus guerras da testimonio de la incapacidad humana para controlar sus propias creaciones; la historia de nuestro tiempo ha demostrado y sigue demostrando, la irracionalidad de quienes las utilizan; después de todo, existe una ciencia que en el siglo pasado avanzó hasta sofisticar la guerra, con la creación de modernas máquinas de muerte, y cuyo principal objetivo ha sido la dominación de pueblos y naciones más débiles y vulnerables. (Díaz, 2020)

Lo anterior expone la aguda contradicción de nuestra época: aunque se presenta como un periodo de acceso sin precedentes al conocimiento y a la memoria histórica, la humanidad continúa actuando con indiferencia ante las catástrofes inminentes, alienada por los dispositivos del capital.

En su obra *La vida no es útil*, el pensador indígena brasileiro Ailton Krenak, nos hace reflexionar sobre la banalidad de un conocimiento que no crea conciencia sobre la increíble experiencia de lo vivo. Krenak nació en 1953 en la región del valle del río Doce, territorio del pueblo Krenak, un lugar cuya ecología se ve profundamente afectada por la actividad minera. Activista del movimiento socioambiental y en defensa de los derechos indígenas, organizó la Alianza de los Pueblos de la Selva, que reúne a comunidades ribereñas e indígenas de la Amazonia. Es uno de los líderes más destacados del movimiento que surgió durante el gran despertar de los pueblos indígenas en Brasil, que comenzó en la década de 1970. (Krenak, 2020, p.67)

Su visión pesimista sobre el carácter humano revela la incapacidad de nuestra cultura para lidiar con las consecuencias de su propia historia, afirmando que toda teoría ha sido un esfuerzo para explicarle a cabezas duras la realidad que ellos no comprenden. Considera que la separación entre hombre y naturaleza ha sido el principal error de la cultura occidental y esto ha traído devastadoras consecuencias para todos, inclusive para comunidades que no pensaron de la misma manera que el hombre blanco. Según Krenak:

Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade (2020, p.23).

Según los indígenas Krenak, el ser humano es una criatura desconfiable e imperfecta, por ese motivo no puede ser medida de todas las cosas y es incapaz de dirigir la vida, esto de alguna manera, les permite afirmar que no exista una diferenciación que coloque al ser humano por encima del resto de criaturas del cosmos. Para Krenak el ser humano es una criatura descalificada y extremadamente abusadora.

Se nossa técnica nos levou a isso, de fato já demos prova suficiente de nossa desqualificação, de nosso abuso dos outros seres: todos estão ofendidos com a nossa grosseria. Se estamos envergonhados com o que aconteceu no nosso país, na biosfera há milhões de seres

olhando a nossa baixaria e perguntando: “O que esses humanos estão fazendo?”. Estamos vivendo uma tragédia global. Mesmo que alguns coletivos humanos pensem para além da linha-d’água, são apenas uma amostra grátis dessa humanidade. Precisamos evocar, do meio disso, alguma visão para sairmos desse pântano. (p.23).

Sin embargo, defiende que, dentro de esa humanidad fallida, los pueblos indígenas del mundo han sido los únicos capaces de comprender el valor de la vida, de la tierra, del planeta y que durante muchos siglos su aislamiento ha sido la estrategia para no dejarse contaminar por esa enfermedad que es, la idea de producir y consumir sin parar tan propia de los hombres blancos. Krenak afirma que los pueblos indígenas son naciones en pie, que se han mantenido mediante la memoria de su pasado, mediante la negación de la barbarie que implica la destrucción y el saqueo de la tierra.

Quando os povos originários se referem a um povo como “uma nação que fica de pé”, estão fazendo uma analogia com árvores e florestas. Pensando as florestas como entidades, vastos organismos inteligentes. Nesses momentos, os genes que compartilhamos com as árvores falam conosco e podemos sentir a grandeza das florestas do planeta. Esse sentimento torna a mobilizar pessoas para a ideia, que já ficou banalizada, de proteger as florestas. (p.29).

Para Krenak, la desconexión cosmológica empieza cuando el ser humano asume un papel de creador y modificador de su medio, la idea de poder sobre la naturaleza, su dominación y domesticación generó la sofisticación de la técnica. Esa posibilidad de moldear los territorios, de manipular el agua, el fuego o el viento generó en la conciencia occidental un ansia por poder, de transformación, en síntesis, el abandono del sentimiento de totalidad y sacralidad de la tierra permitió una violencia sin precedentes sobre esta. Por otro lado, la idea de la *utilidad* de la vida, ha generado una especie de ansiedad en el ser humano que no le permite la detención, la idea occidental de tener que producir, crear, hacer la mayor parte del tiempo, lo ha distanciado de una actividad contemplativa y de conexión con su entorno natural y en la actualidad, es casi un privilegio tener el tiempo disponible para contemplar o encontrar espacios verdes para un relajamiento psicológico.

Quizá lo más grave, es la naturalización con la que nuestras sociedades han asumido ese distanciamiento entre seres humanos y naturaleza, ese maltrato e indiferencia para con la tierra. A pesar de todas las predicciones científicas y a pesar de comprender que se trata de una problemática con culpables a nivel macroeconómico y político, en la esfera

individual también persiste esa creencia de la superioridad ontológica apenas por *ser* humanos. La importancia de las cosmologías indígenas se revela, justo cuando nos ofrecen una versión distinta de lo que es el ser humano y la naturaleza.

En la cosmología guaraní, por ejemplo, «el encuentro con la ‘naturaleza’ es siempre un encuentro con la divinidad». La «naturaleza» ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, como parte activa del proceso de su perfección. Los Kaiová, por ejemplo, describen la tierra como un bebé que en el principio balbuceaba su palabra y describen el ciclo que va desde el plantío del maíz hasta su cosecha con los mismos términos con que describen la evolución del ser humano. (Chamorro, 2004, p.138).

Muchos pueblos amerindios de Abya-Yala, como los krenaks y guaraníes son víctimas constantes del aniquilamiento de sus territorios y sus tradiciones, viéndose obligados a desplazarse para poder sobrevivir. Estas comunidades ven amenazadas sus formas de pensamiento y sus espacios sagrados ya que la selva y sus criaturas son lugares de la memoria, en ella reelaboran las imágenes del pasado y proyectan sus esperanzas, esa naturaleza es una forma de «aproximarse» a los lugares originales, donde pueden cultivar la tierra a su modo y vivir de la tierra y en la tierra como lo hacían sus ancestros. Frente al asedio y la incertidumbre, la memoria del pasado es el motor de la resistencia. En el Ayvu Rapyta que son las enseñanzas cosmológicas de los Mbyá-guaraní resalta un bello dictado: *"y aunque todas las cosas, en su gran diversidad, horrorosas se irguieren, tu debes afrontarlas con valor (grandeza de corazón)"*. Esa sigue siendo la consigna de los pueblos indígenas latinoamericanos, quienes no sólo resisten por el derecho de vivir en paz, también resisten para que los hermanos menores continúen soñando tranquilamente en el seno de la madre.

Ojalá llegue el día en que el conocimiento técnico y la abundante información que invade nuestras telas día a día, se consagren también a enseñarnos el cuidado de la tierra, superando su enfoque meramente utilitario. Que el aprendizaje se transforme en un acto liberador y no en esa mera repetición de prácticas exhaustivas que nos empobrecen. Que la actividad de conocer nos permita analizar y corregir nuestros errores, siempre al servicio de la humanidad y de todos los seres que habitan este planeta extraordinario.

CAPÍTULO III

ECOFILOSOFÍA

*A mi madre, por su mágica y
encantadora relación con las plantas*

3.1. Preludio a la Casa

Desde la década de los 70, los científicos han alertado sobre la urgencia de desacelerar el sistema de producción y consumo capitalista y la necesidad de tomar medidas para la protección de ecosistemas claves para mantener el equilibrio de la tierra. No obstante, las élites en el poder parecen no comprender que el dinero no crea la vida. Hasta nuestros días las diversas tentativas mundiales han sido ineficaces, los acuerdos y tratados internacionales aún son insuficientes para revertir la catástrofe ambiental, las voces de las comunidades indígenas siguen siendo excluidas y las nuevas generaciones advierten un futuro sombrío.

Lo anterior, permite constatar que ya no es posible pensar la naturaleza como separada del sujeto. La idea del Antropoceno nos permite comprender que la preservación de nuestra propia especie pasa por entender que el ser humano es también naturaleza, que la naturaleza no está allí apenas para ser explotada o dominada y sí para ser preservada, respetada y cuidada. Si el Antropoceno es el resultado de la acción directa del ser humano sobre el planeta, ¿por qué no transformar la acción de manera positiva? De modo que, o los seres humanos cambian de paradigma y adoptan nuevas pautas de comportamiento frente a la naturaleza, o la catástrofe ambiental se profundiza y con ella nuestra propia extinción.

Por otro lado, la conciencia de la postguerra, los desastres nucleares y la crítica al capitalismo impulsaron el nacimiento de corrientes antiautoritarias y anticapitalistas en defensa del planeta y a favor de una transformación ambiental, que desde la conferencia de Estocolmo en 1972 y hasta la actualidad vienen colocando a la naturaleza como asunto fundamental en diversas agendas globales. Sin embargo, y a pesar de la relevancia política de estas reivindicaciones y el posterior surgimiento de los partidos verdes, nuestras sociedades están muy lejos de comprender la relevancia del pensamiento relacional. El sistema capitalista parece imparable.

La presencia activa del movimiento indigenista en las discusiones ambientales está transformando significativamente el carácter técnico con el que hasta el momento se venía abordando la crisis climática, puesto que postular soluciones a una crisis civilizatoria desde una perspectiva exclusivamente antropocéntrica y mecanicista no analiza las raíces

culturales del problema. De manera que estas dos últimas décadas han sido cruciales para que esas otras formas de experimentar y narrar al mundo emerjan como mundos posibles.

Abya-yala ha sido escenario de múltiples luchas y voces sobresalientes en defensa de la madre tierra, desde sus organizaciones indígenas y afrodescendientes hasta figuras como el argentino Jorge Bergoglio (papa Francisco), muy a pesar de las controversias sobre el pasado de la iglesia como institución y su contribución al aniquilamiento de pueblos indígenas. Sin embargo, también es importante señalar que las primeras voces que se levantaron en defensa de la humanidad de los pueblos indígenas fueron figuras religiosas como el fray Bartolomé de las Casas. En el año 2015, el papa Francisco, ²¹ escribe su maravillosa encíclica *Laudato sí* una carta solemne dirigida no solo a todos los católicos del mundo, sino también a todos y todas los comprometidos con el imperativo ético del cuidar la *casa común*, metáfora que se refiere a la madre tierra. En ella escribe Francisco:

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura. (p.3).

Francisco exhorta a todos los pueblos del mundo, pero sobre todo a quienes dirigen los destinos del mismo, sobre la urgente necesidad de cuidar esa casa en la que habitamos todos y todas. También manifiesta su desilusión al ver que la humanidad no puede mirar con otros ojos a la madre tierra, pues la observa apenas como fuente de uso inmediato y consumo. En ese sentido, el *Laudato sí* no es sólo un tratado religioso, en cambio, una invitación para cambiar nuestra mentalidad, para reconocernos en la naturaleza, para reconciliarnos con el todo.

²¹ En este capítulo, la inclusión de la voz del Papa Francisco no busca legitimar los saberes indígenas desde una autoridad externa, sino mostrar cómo, incluso desde el corazón de una tradición históricamente colonial, emergen hoy llamados al cuidado de la Tierra que convergen desde su propio marco con las ontologías relacionales amerindias. En ese sentido, se trata de un diálogo intercultural, no de una validación jerárquica.

Continúa afirmando Francisco:

Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio. (p. 11).

Este trecho refleja con claridad la comprensión holística del mundo que tenía el sumo pontífice, quien en diversas entrevistas aludió al concepto de relacionalidad y reciprocidad entre todas las cosas. Inspirado por San Francisco de Asís, Jorge Bergoglio nos ofrece una comprensión distinta de la naturaleza, como hermana, como entidad viva, como madre. En reiteradas ocasiones el papa, afirmó que defender a los pueblos indígenas era defender el futuro, así mismo hacía un llamado para el reconocimiento de sus conocimientos y prácticas que según él enriquecen positivamente a la gran familia humana, coloreándola con las diversas características de sus tradiciones.²² La líder indígena Patricia Gualinga en una entrevista afirma la notoria sensibilidad del papa frente a las amenazas que rodean a la Amazonia y su marcante diferencia frente al resto de pontífices que han representado al vaticano “Es como si supiera todo lo que estamos pensando. Ve tan claras las trampas de las empresas que quieren entrar en nuestros territorios”, ²³Bergoglio es ante todo un latinoamericano, un hijo del sur, denuncia y aboga a favor de los oprimidos del continente.

Escribo estas preliminares el día en que Franciscus es enterrado en Roma, el mundo entero despidе a un ser revolucionario en todo el sentido de la palabra, su mensaje de amor y devoción, en favor de los marginados y los pobres, de los refugiados y perseguidos del mundo nos dejan un legado de esperanza. El papa Francisco fue un latinoamericano que conmovió al mundo con su mensaje de unidad entre las religiones, de lucha contra las tiranías, de fraternidad y amor para con los diferentes y que además nos deja este maravilloso regalo que es el *Laudato Sí*, un manual que nos convida a cuidar de la casa

²² En: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2025-02/papa-defender-indigenas-justicia-futuro-derechos-humanos>.

²³ <https://infoamazonia.org/es/2019/10/30/lo-que-piensen-las-amazonicas-sobre-el-vaticano/>.

común, nuestra madre tierra, un camino para reconciliarnos por fin con la totalidad de lo viviente.

Ahora bien, para continuar dialogando sobre el sentido de la casa común e introducirnos hacia la ecofilosofía me parece relevante analizar minuciosamente algunos conceptos. El prefijo *Eco*, por ejemplo, viene del griego *Oikos* que quiere decir *Casa*, hogar, hábitat. De allí que cuando un latinoamericano piensa en estos prefijos y palabras *Eco/Oikos/Casa* puede pensar automáticamente en la tierra y en ese espacio donde se ha forjado su cultura, su tradición y su propia vida, con sus singularidades y sus lazos colectivos.

Análogamente, el término *eco-filosofía* proyecta la idea de lugar, un lugar que con sus particularidades no se aleja de la totalidad, de la relacionalidad y complementariedad de todas las cosas como pensada por los pueblos andinos. De ese modo, una filosofía del *Oikos* o de la casa, podría ser la manera en la que nos disponemos a *sentipensar en y sobre* nuestro entorno más próximo, sobre nuestra tierra y los seres que la habitan, sobre nuestro lugar en el mundo y esa casa como punto de referencia. En síntesis, una forma de habitar el mundo con sentido, en la cual podemos comprender que existe una conexión particular entre nuestra singularidad, subjetividad y ese lugar donde se constituyó nuestra existencia.

La ecofilosofía como disciplina, propone ante todo una perspectiva ética, y específicamente una ética no antropocéntrica que atribuye un valor fundamental a la identificación con los seres no-humanos, promoviendo prácticas de responsabilidad y cuidado de esa casa común. El grave problema de nuestra herencia cultural es que, históricamente el acto de cuidar ha sido atribuido exclusivamente a las mujeres, en cambio parece que los hombres quisieron dedicarse a la guerra y la violencia y a esas fallidas tentativas de dirigir el destino de la humanidad. En contraste, encontramos en el reino animal claros ejemplos de machos que cuidan a sus crías, que construyen nidos, que educan y protegen a su especie, como los caballitos de mar, el pez payaso o el zorro rojo. Científicos han descubierto por ejemplo que los machos pingüinos emperador soportan las más bajas temperaturas para proteger sus huevos, inclusive pasan meses sin alimentarse para garantizar con éxito el nacimiento de sus polluelos.

En su interesante tribuna para el periódico El País, Irene Vallejo cita el brillante ensayo del biólogo naturalista Edward O. Wilson, *Génesis* que indaga sobre esas especies del reino animal que practican un alto nivel de cooperación y altruismo, luego esta se pregunta *¿Cómo supera el grupo la aparente prioridad del éxito personal egoísta? ¿Por qué causas y cauces pudo surgir el altruismo por selección natural?* *Génesis* propone que una de las formas para comprender el comportamiento humano es investigando sobre las diversas historias evolutivas de las especies no humanas que han demostrado la existencia de sistemas sociales basados en la cooperación, en ese sentido también afirma que sistemas como el capitalismo contradicen nuestra biología cooperativa. De manera que el sistema capitalista anula nuestra inclinación hacia la preservación y el cuidado, contaminamos diariamente sin pensar en el trayecto final de nuestros hábitos de consumo, todo es descartable y comprable, lo nuevo vence ante lo antiguo, lo artificial vence a lo natural.

Filósofos como Montaigne, afirmaron que los animales también poseían lenguaje, inteligencia y emociones, al igual que los seres humanos, y que inclusive habría una mayor diferencia entre un hombre y otro, que, entre un hombre y un animal, el único problema era a su parecer, que los seres humanos nos preferíamos al resto de los animales. (Montaigne, 1962).

Como anteriormente fue señalado en el capítulo II, esa superioridad ontológica arraigada en la cultura occidental, es determinante en la manera que tenemos de interactuar con el ámbito natural, el ser humano contamina los ríos, los bosques, los mares, la tierra sin pudor, sin ninguna especie de conciencia, puesto que no se encuentra frente a un objeto de su deseo, de su consideración, no se trata de un ser humano, es apenas *materia*.

En contraste, antiguas culturas nos han legado la imagen de la naturaleza como una Madre, una diosa proveedora, una entidad femenina capaz de dar la vida y de preservarla, capaz de alimentar y cuidar de sus hijos. En esa madre sobre la que hemos construido nuestras casas, nuestros lugares más íntimos, nuestra vida, en ese sentido la naturaleza sería nuestra casa mayor.

Así las cosas, es inadmisible pensar en una acción humana capaz de destruir su propia casa. Cuando el Papa Francisco propone la metáfora de la *casa común* para referirse a la tierra me parece que busca sensibilizarnos a través de la figura de una madre que acoge

y sustenta, es un llamado hacia una conversión ecológica para reflexionar sobre nuestro deber moral y espiritual de cuidar esa casa, donde habita nuestra madre, nuestros hermanos, nuestro prójimo.

3.2. Algunas consideraciones sobre el concepto de Eco-filosofía

Todas las preguntas que plantea la filosofía sobre la condición humana se pueden resumir en tres: ¿qué somos? ¿qué nos creó y que queremos llegar a ser? Por lo general los filósofos no han aportado respuestas verificables a las primeras dos cuestiones, las que tienen que ver con el pasado humano y pre-humano, por lo que siguen siendo incapaces de responder a la tercera pregunta, la que se refiere a nuestro futuro.

Edward O. Wilson

La pregunta que ha motivado este capítulo ha sido ¿cuál es el lugar de la naturaleza o del ecosistema en las reflexiones filosóficas contemporáneas? pensando en una reflexión distinta a la de los filósofos de la naturaleza que la consideraban como mecánica y determinada por leyes específicas. ¿Tenemos filósofos y filósofas pensando la naturaleza desde una perspectiva holística, pensándola a la luz de las características de nuestro siglo, de nuestra cultura y de nuestros territorios? Para ambas cuestiones la respuesta es un sí, de ese modo, este breve apartado hace un recorrido por los principales aportes en el área.

Es importante señalar que previo al surgimiento del concepto, hubo un interesante movimiento de ambientalismo científico en los años sesenta preocupado por el acelerado avance de la contaminación industrial, “figuras prominentes fueron, Barry Commoner, fisiólogo de plantas, y Rachel Carson, genetista y ecóloga marina”. (Bugallo, 2006, p. 207). De ese modo, diversas investigaciones comenzaron a expandirse por el mundo, en alerta a los cambios generados por la cultura del consumo de los países industrializados y su impacto sobre la biodiversidad del planeta. Además de Carson y Commoner, se destaca la influencia del naturalista Aldo Leopold. Su Ética de la Tierra aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, de una manera colectiva, a la Tierra. (Bugallo, 2006, p.

207). A partir de este movimiento, se buscó explicar las causas, las consecuencias y las posibles soluciones al fenómeno del calentamiento global.

Históricamente desde Aristóteles y Teofrasto (siglo IV a.C.), se realizaban observaciones de las relaciones entre plantas, animales y el clima. Sin embargo, se considera a la ecología como ciencia a partir del siglo XIX, cuando Ernst Haeckel (1866), acuñó el término "*Ökologie*" para definir el estudio de las interacciones en la naturaleza, y con las contribuciones de Charles Darwin y su teoría de la evolución (1859) la cual destacó la adaptación de las especies al medio.

Posteriormente, se consolidará en el siglo XX con los aportes de pensadores como Arthur Tansley (1935), quien introdujo el concepto de "ecosistema" (comunidades y ambiente físico). Eugene Odum (1953), quien estableció la ecología como ciencia integradora con su libro *Fundamentals of Ecology* y Rachel Carson (1962), con "*Primavera Silenciosa*", obra que destacó el vínculo entre la ecología y la crisis ambiental, impulsando el movimiento verde.

La ecología moderna del siglo XXI, tendrá un enfoque interdisciplinar, fusionando áreas como la climatología, la economía y la sociología, y tendrá como sus objetos de estudio el Cambio climático, la biodiversidad, la sostenibilidad y la justicia ambiental. Dentro de las ramas de la ecología se destacan: la autoecología, que estudia las especies individuales y su ambiente, la sinecología, que analiza comunidades enteras, y la ecología humana, que analiza la relación entre sociedad y naturaleza. De ese modo, para muchos la ecología no se limita a ser una ciencia, es también una perspectiva ética aplicable a todo lo viviente.

Para Leonardo Boff, la ecología es «una forma de organizar el conjunto de relaciones de los seres humanos entre sí, con la naturaleza y su sentido en este universo» (Boff, 1996, p. 7). Por su parte Vidart (1997) la definirá como: «una meditación sobre el ser y el deber ser de esta realidad que se precisa donde interactúan dialécticamente lo humano, lo natural y el medio técnico» (p.8) En síntesis, la ecología estudia el ámbito de las relaciones, conexiones, interdependencias, entre todos los seres vivos.

Boff afirmará que la ecología es un saber acerca de las relaciones, interdependencias, interconexiones e intercambios de todo con el todo. En ese sentido, la ecología no podría ser definida por sí misma al margen de sus interacciones con otros saberes. Es un saber de saberes (Boff, 1996).

Como un saber relacionado, la ecología ha permitido un interesante despliegue de perspectivas, así tenemos por ejemplo el surgimiento de la Ecología Política que analiza la relación existente entre los factores políticos, económicos, sociales y de poder con las problemáticas medioambientales, el *Buen Vivir* ha sido analizado desde esta perspectiva pues señala la relación existente entre los modelos de gobernanza extractivista y las catástrofes ambientales. En ese sentido desde la ecología política se problematizan los debates de las ciencias humanas y las ciencias de la vida, alrededor del papel que cumplen la política y el poder en la gestión de los ecosistemas.

Ahora bien, desde la Filosofía propiamente dicha, el asunto de los ecosistemas o la preocupación por la naturaleza aparece como novedad, por lo menos en las mayas curriculares latinoamericanas. Desde el plano de los estudios filosóficos contemporáneos en el Norte Global, por ejemplo, encontramos que el término ecosofía aparece, en la obra del Noruego Arne Naess "*The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*" (1973) y posteriormente en la obra del Frances Felix Guattari "*Les trois écologies*" (1989), (Las tres ecologías). En ambos casos, la ecofilosofía o ecosofía, promueve una reflexión sobre las formas en las cuales podríamos generar relaciones más equilibradas entre los seres humanos y la naturaleza, o una especie de sabiduría para habitar la tierra, a partir de una visión integradora de la realidad, desde la cual sea posible garantizar derechos a los demás seres vivientes. Para algunos pensadores, esta filosofía es expresión de un nuevo animismo, resultado del desencanto producido por la sociedad industrial y tecnocrática, así como de las nuevas revoluciones científicas.

Además de los autores ya citados, se destaca la obra del filósofo polaco Henryk Skolimowski autor del libro *Filosofía viva, la ecofilosofía como un árbol de vida* (1992), quien en la introducción afirma que: "la deficiencia de nuestro código para interpretar la naturaleza conduce a la deficiencia en nuestra relación con ella". (p. 14), en ese sentido, plantea que es necesario no sólo vivir de manera distinta, sino también conocer de forma

diferente, así “la ecofilosofía trasciende los efectos paralizantes de la racionalidad mecanicista”. (p.15).

Existen otros pensadores con posturas ecofilosóficas, como es el caso de Peter Singer, quien problematiza acerca de la ampliación de las consideraciones morales hacia los animales y Bruno Latour quien, en su obra *Políticas de la naturaleza*, propone una visión no dualista entre naturaleza y sociedad.

3.3. ¿Por qué es importante la Ecofilosofía?

Desde el plano filosófico, el surgimiento de la filosofía ambiental o la reflexión sobre el lugar del ecosistema y de los seres que la componen, ha generado una serie de cuestionamientos alrededor de las bases epistemológicas sobre las cuales se ha definido el sistema-mundo occidental. Hablar de ecofilosofía implica cuestionar la filosofía platónica, el cristianismo, el cartesianismo y las teorías del conocimiento, el papel de la ciencia y lo que ha devenido de esta, en síntesis, todo aquello que históricamente ha configurado una imagen universal y monocultural de lo que es el hombre y la naturaleza.

La ecofilosofía pone en entredicho las certezas de la cultura dominante y nos impulsa hacia un cuestionamiento profundo sobre el sentido de nuestras acciones y el rumbo de nuestra existencia. De alguna manera esta reflexión nos invita a aprender la *alteridad*, que ya no se limita al campo de lo humano, sino que se expande al reino de otras especies, plantas, animales y otros seres entran en el ámbito de los asuntos éticos. La ecofilosofía amplía el horizonte ontológico, desplazando al ser humano como medida de todas las cosas, al preguntarnos ¿qué tenemos en común un pájaro y yo? ¿Qué tienen en común unos árboles y yo? la respuesta ecofilosófica parece simple: el hecho de estar vivos y dependientes de una cadena de factores y procesos naturales para poder sobrevivir. Sin embargo, comprender y llevar estas premisas a la práctica demuestra la prevalencia y la hegemonía de un sistema de valores exclusivo para el ser humano. El filósofo Arne Naess sostiene que, al menos, los seres vivos humanos y no humanos tienen un tipo de derecho en común: el derecho a vivir y florecer, a perseverar en su ser. (Bugallo, 2006, p. 208).

La imposibilidad de percibir este simple acontecimiento se debe a siglos y siglos de pensamiento antropocéntrico y al efecto del mundo artificial sobre la subjetividad del ser

humano que ha desvirtuado la belleza de lo natural. La sobrevalorización de lo material, de la *polis* y la racionalidad humana han potencializado la idea de la naturaleza como un espacio hostil y objeto de dominación, un recurso más para ser explotado, de ese modo, según Skolimowski, la humanidad necesita de un nuevo marco de referencia o de una nueva cosmología, ya que esta determina nuestra imagen del universo físico y el sentido de nuestras acciones, sobre lo anterior señala:

De ahí que el restablecimiento filosófico que se ha de llevar a cabo en nuestro tiempo no se deba limitar exclusivamente a los problemas medioambientales, porque va más allá de causas económicas y tecnológicas, e incluso morales. El núcleo de la crisis planetaria es una consecuencia de las limitaciones de la cosmología mecanicista que nos rige y de su deficiente y restrictivo modo de interpretar la naturaleza. Necesitamos una actitud reverente hacia la naturaleza, como la que tuvieron algunas culturas del pasado, para comprender la realidad de una forma más integral. El ser humano es una extensión de la naturaleza. Por tanto, necesitamos considerar los valores humanos como parte de un espectro más amplio en el que la naturaleza participe y co-defina nuestra relación con la vida. (p.23).

Como se ha venido señalando, no bastará con establecer un marco jurídico que garantice los derechos de la Madre Tierra, ya que actuar por coacción nunca será lo mismo que una práctica genuinamente consciente y espontánea. Será necesario en cambio, un despertar, un re-descubrir, un sentirse parte del cosmos. Esto último estaría asociado a un sentimiento de identificación, la identificación es un término clave en la ecosofía naessiana en tanto "proceso espontáneo no racional, pero tampoco irracional, donde el interés o los intereses de otros nos hacen reaccionar del mismo modo que reaccionaríamos si se tratara de nuestros propios intereses"²⁴ (Speranza, p.56). Esta identificación puede ir más allá del ámbito de nuestros intereses y extenderse inclusive más allá del plano íntimo y familiar.

Usted se identifica con su madre, con su padre y con sus hermanos en el sentido de que los ayudaría del mismo modo como se ayudaría a sí mismo. Esta identificación puede extenderse mucho más allá de su familia: por ejemplo, sus amigos, sus vecinos y su país. También se puede extender a la totalidad de la humanidad. Pero no se detiene ahí. Usted puede identificarse con animales, con plantas y con otras formas naturales. (Naess, p.1).

La identificación podría ser el primer paso para generar conciencia de la preservación y el cuidado de los ecosistemas, o de la madre tierra. Para los pueblos andinos, por ejemplo, las montañas, los ríos, los árboles y animales son parientes, de allí que su tratamiento sea distinto, reverencial, de respeto. Nuestras sociedades están tan

²⁴ A. Naess, "Identification as a Source ... ", p. 261.

alienadas e inmersas en el mundo artificial, mecánico, urbanizado y tecnológico, que se nos ha hecho pensar en el mundo rural y natural como aquello salvaje, inhóspito e inadecuado para el mundo de lo humano. Tal parece que ese distanciamiento entre lo urbano y lo rural ha creado una barrera que impide la identificación, puesto que la buena vida sólo es posible en el ámbito de lo domesticado, en el orden de la ciudad, en esa estructura social ideada para la organización, el trabajo, la ley y el consumo de bienes materiales, en síntesis, en una humanidad presa en el mundo de los objetos.

¿Cómo escapamos del embrujo de los objetos? ¿cómo volver la mirada hacia lo natural? ¿Cómo podemos identificarnos con los demás seres vivos?, considero que apenas la interacción, la unidad y la eco-alfabetización podrían generar algún cambio. "La ecofilosofía insiste en que el proyecto humano es un redescubrimiento del significado humano, relacionado con el significado del universo".²⁵

En efecto, lo que hace diferente a la *ecofilosofía* de otras filosofías, es justamente su carácter práctico, no existe ecofilosofía sin una práctica ecológica. Por otro lado, la ecofilosofía entra en diálogo con otras áreas del saber nutriéndose de la interdisciplinariedad, requiere del aprendizaje de nuevos conceptos de las renovadas ciencias de la vida, como la nueva biología, establece conexiones con la antropología, la psicología, la ecología o el derecho ambiental. De hecho, parece que la ecofilosofía, sin ninguna pretensión, devuelve el carácter de madre de todas las ciencias a la propia Filosofía, justamente en el momento en el que su principal reflexión: *la conexión entre todo lo existente*, reúne diversas disciplinas encargadas de explicar el mundo en un saber unificado.

Para Ricardo Rozzi, la filosofía académica sudamericana ha prestado poca atención al diverso contexto cultural y a la biodiversidad de nuestro continente. Esto se ve reflejado en la escasa bibliografía existente sobre ecofilosofía que sin embargo contrasta con una basta variedad de cosmovisiones ancestrales, que ofrecen un rico espectro biocultural de pensamiento ambiental de América del Sur. (2012, p.9). En ese sentido, los mestizos latinoamericanos, tenemos una enorme influencia y una tradición eco-filosófica presente en

²⁵ Eco-philosophy insists that the human project is a rediscovery of human meaning, related to the meaning of the universe.

la cotidianidad de la cultura popular, arraigada en las prácticas agrícolas y campesinas, de los pueblos indígenas y afroamericanos en las cuales podemos redescubrir el significado de lo humano y del universo. No hace falta recurrir a los manuales eco-filosóficos del norte, puesto que en nuestra propia experiencia cultural tenemos los insumos necesarios para vivenciar la eco-filosofía, de hecho, una de las enseñanzas más bellas de la cultura andina proveniente de los abuelos dice que, “Ser gente (jaqi) es entender esta unión sagrada con la vida”

3.4. Ecofilosofías desde el sur

El pensamiento latinoamericano ha enriquecido el debate ambiental a través de aproximaciones interdisciplinarias, donde convergen miradas críticas desde las ciencias sociales, las humanidades y el activismo. Se destacan las obras de pensadores como Enrique Leff quien se enfoca en el papel de las culturas indígenas y los saberes locales en la construcción de alternativas ecológicas al desarrollo. Marisol de la Cadena antropóloga peruana que aborda la cosmopolítica desde la cultura andina. Desde Brasil se destacan pensadores como Leonardo Boff sacerdote, ecologista y profesor brasileño con una amplia producción eco-filosófica y Antônio Bispo dos Santos, también conocido como Nêgo Bispo quien propone el bello concepto de contracolonización a partir de las experiencias de las comunidades quilombolas. Tenemos otros ejemplos latinoamericanos como el Chileno Ricardo Rozzi, fundador del Centro Internacional Cabo de Hornos para Estudios de Cambio Global y Conservación Biocultural y Arturo Escobar, antropólogo colombiano y miembro del grupo Modernidad/Colonialidad quien ha trabajado con comunidades en territorios apartados de Colombia, entre otros.

Sin embargo, considero un imperativo afirmar, que esta conciencia eco-filosófica está presente desde siempre, en los pueblos autóctonos de Abya-Yala y en las comunidades afrodescendientes, de manera que no es una invención del sujeto contemporáneo occidental. En ese sentido, es posible afirmar que, como práctica la ecosofía o ecofilosofía es bastante antigua y es originaria de las culturas oprimidas y colonizadas del mundo, que a pesar de las tentativas de apagamiento y exterminio conservan en sus tradiciones y pensamientos esa forma de convivir con el ecosistema. Un equivalente eco-filosófico en

América Latina es el Buen vivir Andino, que como ya hemos visto en el primer capítulo postula la necesidad de crear vínculos de reciprocidad y cuidado con la naturaleza, a partir de una transformación de nuestra racionalidad mecanicista y antropocéntrica, hacia una mentalidad relacional y ecológica.

Por su parte, la Historia, la Antropología y la Arqueología dan testimonio de la existencia milenaria de diversas tribus y comunidades indígenas en el mundo que han construido sus sociedades a partir de una racionalidad ecofilosófica, es decir, a partir de una conciencia de relacionalidad y una interacción equilibrada con la naturaleza. En América del Sur existen vivos ejemplos de complejos urbanos contruidos para no generar traumas o daños sobre la naturaleza, algo parecido a lo que hoy llamaríamos de soluciones basadas en la naturaleza. Uno de estos ejemplos es el sistema de drenaje de Machu Pichu, que a través de la creación de canales evitaba inundaciones y permitía un flujo controlado del agua en la ciudad, una invención en la cual no hubo la necesidad de destruir el paisaje y en cambio se dio una preservación tanto del territorio como del bienestar humano.

En Colombia, los Muiscas construyeron su ciudad alrededor de lagos o pantanos mediante un sistema de manejo del agua, con canales para su drenaje y plataformas elevadas para sembrar sus cultivos y tener sus casas, este modelo de construcción fue conocido como sistema hidráulico de campos elevados de cultivo o “camellones”. El eje de este sistema fue el agua, que no sólo alimentó los cultivos, sino que creó una red de caminos. (Rodríguez, 2021, p.1).

De ese modo, es interesante observar cómo la organización social y territorial de las culturas prehispánicas, son clara evidencia de una conciencia ecofilosófica que comprendía la necesidad de preservar la naturaleza y el papel del ser humano como el responsable por el cuidado y la gestión de la misma. De allí que todas sus acciones, sus modos de vida, sus culturas estuvieran siempre en estrecha relación con la tierra. Estas racionalidades sirven en la actualidad como modelos de preservación ambiental que merecen ser reconocidos y que están siendo analizados y documentados debido a su importancia para garantizar un futuro más ecológico.

Por su parte, la socióloga Aymara Silvia Rivera Cusicanqui, no utiliza específicamente el término ecosofía o ecofilosofía, pero en su obra destaca reiteradamente

la necesidad de un habitar de forma consciente la tierra y de una interacción multidimensional con el ecosistema, hábitos presentes en la ancestralidad indígena de la que ella es también heredera. Para ella, la alteridad indígena se opone a la destrucción colonial del mundo y de la vida y en sus prácticas revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce. (Rivera, 2018). La andinidad enseña nuevas formas de interactuar con la realidad, nuevas epistemologías y perspectivas de mundo, según la autora, pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en Aymara: *lup'ña* que quiere decir pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi*: luz del sol, asociado a lo racional. Por otro lado, está el *amuyt'ña* que es un modo de pensar que reside en el *chuyma* que suele traducirse como corazón. En ese orden de idea, ella plantea la necesidad de un diálogo en el cual, pueblos indígenas y actores descolonizados puedan vincular al ejercicio intelectual, el ejercicio de la vida. “*Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo con el cosmos*” (Rivera, 2018, p.45)

Un aspecto interesante de la tradición de los pueblos andinos, es que la naturaleza/ecosistema es una Madre, es mujer, es femenina, en ese sentido hay toda una feminización de la realidad que fomenta una cultura de respeto hacia la función de producir y originar la vida, que, así como en la naturaleza está también presente en la figura de las mujeres. Las mujeres de los Andes, por ejemplo, son quienes asumen la responsabilidad de planificar, todo lo relacionado con la chacra, administrar y proyectar el destino del sistema integrado, convirtiéndose en la figura que, según el testimonio recogido, “se encarga de administrar” cada aspecto de la vida productiva y reproductiva (Allegre, 2015).

Esta actitud, culmina en una ética del cuidado, ya que se entiende a la naturaleza, a la tierra como un ser viviente, una *Madre* de la cual se nutren los seres humanos, una madre que provee el alimento, el sustento, así, consecuentemente se le retribuye con cuidados, preservación y protección. Ahora bien, podríamos afirmar que esta praxis es eco-filosófica en la medida en que existe una visión de la naturaleza como responsabilidad del ser humano, de manera que el cuidado y la preservación de esta madre que nutre requieren un *aprender a ser (un sentirse como parte integrante del todo) y un aprender a hacer (una ética del cuidado, un saber preservar la tierra, un saber regenerarla conociendo sus ciclos)*

Para Cusicanqui, esto significa, arrojarse a la cotidianidad de las cosas, entrar en el juego de las percepciones, del tacto, del olor y del sabor, de las texturas, para ser parte constitutiva del origen de la vida a través del contacto con nuestra tierra. Así, por ejemplo, cuando nos habla de la potencialidad de las experiencias locales, de las micropolíticas, de lo cotidiano, de la cocina y de la chacra, nos está indicando un camino emancipador, puesto que la cultura capitalista ha llegado a un punto de invadir nuestros lares, los lugares íntimos que habitamos, a través del celular, de la televisión, de las redes sociales, del exceso de tecnología, imponiendo un ideal de mundo que día a día nos aleja de los encuentros, de las conexiones, del interactuar fuera de esa burbuja llamada mundo virtual y cultura del consumo.

De allí su ardua defensa de las iniciativas locales, de esas pequeñas prácticas que se alejan de los marcos institucionales, de las grandes aspiraciones en el plano del sistema político-dominante, ya que, para ella, existen culturas autónomas, heterogéneas con sus propias dinámicas culturales con sus fragmentaciones creativas que proponen y, sobre todo, experimentan sus propias formas de vivir, alejadas de las estrategias homogeneizantes del capitalismo. Esto último tiene que ver con la crítica que hace hacia las dirigencias de la izquierda en su país y en muchas partes de América Latina, ya que para ella: *Los de abajo dan los insumos y los de arriba tienen la palabra* y en su opinión, “el indianismo está atrapado en una vocación totalmente estadocéntrica y estadolatría ” (2019). Con todo, y a pesar de las claras diferencias sobre la praxis y la táctica revolucionaria, esta autora considera la necesidad de un diálogo de racionalidades, entre la tradición occidental y el horizonte indígena.

En ese sentido, esta plantea como un acto subversivo resignificar nuestras cotidianidades, redescubriendo nuestra cultura popular y ancestral. De allí que la defensa y reivindicación de las sociedades indígenas y campesinas nos ilustren el potencial liberador de la conexión con la tierra, de la importancia de la comunidad, de las ventajas de la autogestión de la que a veces nos priva el mundo globalizado.

Como ecofeminista, Cusicanqui entiende que las mujeres están más cerca de esta perspectiva, especialmente las mujeres del sur, las mujeres indígenas y mestizas, las mujeres negras y campesinas. Es posible observar cuando luchan para que el modelo de

consumo de los países ricos no se expanda hasta sus comunidades y territorios. Por otro lado, el ecofeminismo afirma que la explotación de la naturaleza y de las mujeres son paralelas, de modo que la protección de la tierra debe ser aliada de las luchas por la libertad de las mujeres.

Cusicanqui también reflexiona sobre el papel de la colonización del lenguaje, que ha desvirtuado las lenguas originarias y con ello ha impuesto también una manera unidimensional de entender e interpretar el mundo. Como bien afirma, Silva (2024):

La cuestión de la colonización del lenguaje parte por entender quiénes nos han enseñado qué es el desarrollo, el bienestar, la felicidad o la vida buena. ¿Cuál es la versión de estas concepciones desde miradas no occidentales, no androcéntricas, no racionalistas y productivistas? ¿Hay espacio para la formulación de otras cosmovisiones? las cosmogonías indígenas hacen tambalear las estructuras binarias de pensamiento demostrando que en ciertas regiones del planeta tal dualidad, la separación del mundo natural y el humano, no existen y son vividas como una continuidad. (p.1)

Esta afirmación de Silva, retoma parte de la tesis central de este trabajo, que fue planteada en el primer capítulo, y es que existe una construcción discursiva del mundo desde la cosmo percepción andina que diverge profundamente de las visiones y posturas impuestas desde la racionalidad y el lenguaje occidental, y que esta manera de narrar el mundo determina los modos en los cuales estos grupos interactúan con los otros y sobre todo con la naturaleza. Sobre esto hay un aporte muy interesante del antropólogo colombiano Arturo Escobar que me parece conveniente citar, para Escobar las ontologías crean una serie de elementos lingüísticos, simbólicos y culturales que determinan las formas en las cuales entendemos el mundo.

A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación” lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente. (Escobar, 2014, p. 58).

La importancia de comprender las ontologías relacionales radica en la valorización que estas hacen del lugar, y de los seres-tierra como los llama, De la cadena, considerados

por diversos pueblos indígenas como parientes, como seres sintientes. En las ontologías relacionales los mundos humanos, biofísicos y supernaturales no se consideran entidades separadas, pues estas establecen vínculos entre sí. La ausencia de la división naturaleza-cultura en estas sociedades, y la poca relevancia a la idea del individuo permite la continuidad de estas relaciones ontológicas. — Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están fundamentados en la misma “constitución” moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo que todos compartimos (una naturaleza), y muchas “culturas” que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que, aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos. (Escobar, 2014, p.58-59).

Como lo explica anteriormente Escobar, hablar de relacionalidad, de unidad del todo, del enmarañamiento de la naturaleza y del hombre no significa desconocer las diferencias, incluso porque en nuestra sociedad globalizada ha sido un imperativo defender las diversidades culturales bajo el riesgo de su propia desaparición a manos de las lógicas hegemónicas capitalistas. Sin embargo, hay una lógica integradora más que diferenciadora en el reconocimiento de esas existencias marginalizadas. Las comunidades indígenas y afrodescendientes, en sus prácticas demuestran que no se trata exclusivamente de una justicia histórica o una necesidad de reparación, en cambio comparten la revelación de una mirada diferente hacia lo que nos rodea, una experiencia profunda con la naturaleza y con el territorio que infortunadamente nos ha sido negada por la experiencia de la Colonialidad. Una de las enseñanzas más interesantes es quizá el hecho de que abstraerse en medio de la naturaleza y con esta, es una forma particular de participar de ella, en ese sentido, hay una especie de participación mística, psicológica entre estas comunidades y la naturaleza que al sujeto moderno le cuesta comprender.

Mientras que la cultura occidental piensa siempre en términos de desenvolvimiento, de construcción constante e ininterrumpida hacia un futuro inexistente, estos grupos entienden la experiencia de la vida como un estar presente, un involucrarse profundamente en el aquí y el ahora, sobre todo con la naturaleza. La obra de Nego Bispo, filósofo brasileño, expresa maravillosamente ese acto de inmersión profunda con el cosmos y las consecuencias de la intromisión del progreso en las comunidades:

A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar tirar do cosmo, quebrar a originalidade. [...] desenvolvimento e o colonialismo chegam subjugando, atacando, destruindo. Quando se introduz o desenvolvimento em espaços onde o povo vive do envolvimento, quando modos de vida são atacados, quando o envolvimento é atrofiado, inviabilizado e enfraquecido, vai haver reação (Santos, 2023, p.23).

En su obra *ideias para adiar o fim do mundo* el pensador e indígena brasileiro Ailton Krenak, nos alerta sobre las consecuencias de no aceptar el hecho de que también los seres humanos somos parte de la naturaleza y la catástrofe ecológica del pensamiento antropocéntrico, así como el error occidental que significa el excluir formas de vida que están organizadas en equilibrio con la naturaleza, según Krenak:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam. (Krenak, 2019, p. 69)

Todo esto nos permite inferir que nuestra perspectiva unidimensional es insuficiente para captar la diversidad de modos de pensar e interactuar con el mundo existente más allá del yo occidental. Ahora bien, estos saberes requieren encontrar esos *lugares* para expandirse, si las universidades y los centros educativos insisten en mantener la misma estructura de pensamiento difícilmente cambiarán las cosas. Se trata como afirma Basarab Nicolau, de cambiar de sistema de referencia, introducir una nueva manera de comprender la dialéctica entre simplicidad y complejidad. (Nicolau, p.67-68). En las próximas décadas, será fundamental una alfabetización ecológica, un saber que es innato en las sociedades ancestrales. Según Capra:

La eco alfabetización debe convertirse en una habilidad crítica para políticos, líderes empresariales y profesionales en todos los ámbitos, y debería ser la parte más importante de la educación en todos los niveles desde la enseñanza primaria y secundaria, hasta las universidades, y en la educación continua y la capacitación de profesionales. (Capra, 2011, p. 75).

En efecto, la idea de una eco-alfabetización debe fundamentarse en una praxis cotidiana, e implica un desaprender ciertas prácticas nocivas e inconscientes heredadas de la cultura capitalista del consumo. Sin embargo, uno de los grandes problemas de nuestro

siglo en lo que respecta al cuidado de la madre tierra, es justamente intentar intervenir sobre el Capital, como bien lo evidencian los resultados de la reciente COP29. Para algunos especialistas, las propuestas finales de este evento representaron un fracaso de la diplomacia occidental, puesto que los objetivos de incrementar los fondos de los países desarrollados para la acción climática fueron insuficientes, por otro lado, se abrieron las puertas para que empresas privadas dedicadas a los mercados del carbono continúen ejecutando sus planes, dejando de lado las propuestas de comunidades campesinas e indígenas.

En sus conclusiones finales sobre el acuerdo alcanzado en la COP 29, Amigos de la Tierra denunció: “Criticamos las medidas adoptadas en materia de mercados de carbono y responsabilizamos a los países del Norte Global de llevar a las comunidades del Sur hacia el colapso”. La organización precisó que este acuerdo quedó sellado con la plena operatividad del artículo 6 del Acuerdo, sobre mercados de carbono, que habilita a los gobiernos “a cumplir sus objetivos en materia de mitigación a través de falsas soluciones, en vez de reducir de forma real sus emisiones, y a las empresas contaminantes sus objetivos corporativos de lavado verde mientras continúan con sus emisiones fósiles”. (Tierraviva, 2024, p.1)

Nuevamente la agenda política occidental pasa por encima de pueblos indígenas y campesinos, grupos que durante siglos han cuidado y conservado el planeta. Ante este panorama parece evidente afirmar, que no existe una voluntad política real de los gobiernos occidentales por frenar las causas de la actual crisis climática.

En ese sentido, una conciencia y una práctica ecofilosófica dependerá única y exclusivamente de una reflexión individual y colectiva sobre el consumo y la urgencia de aprender nuevas prácticas de subsistencia, así como la interacción con otras culturas o modos de comprensión del mundo. Será necesario también, aprender esa ética del cuidado, ya que como señala Boff (2002) “la esencia humana no se encuentra tanto en la inteligencia, en la libertad o en la creatividad, cuanto básicamente en el cuidado. El cuidado es, verdaderamente, el soporte leal de la creatividad, de la libertad y de la inteligencia” (p.13). Así, la ecofilosofía se presenta como una necesidad práctica que debe partir de la conciencia ecológica de que todos somos naturaleza, de ese modo y en consonancia con Boff (2002)—: “el cuidado no se opone al trabajo, pero le confiere una tonalidad diferente,

gracias al cuidado dejamos de ver como objetos a la naturaleza y todo lo que existe en ella” (p.77).

3.5. De la racionalidad occidental a la racionalidad eco-filosófica de Abya-Yala

El filósofo peruano Antonio Peña afirma que "La racionalidad occidental es idealmente la de la ciencia y la tecnología", una racionalidad que adquiere y procesa la información a partir del esquema de medios y fines. Se trata entonces de una racionalidad interesada, objetiva, que aspira a un bien, a una propiedad, a un objeto, a un término. Es una racionalidad inconforme, dominadora, que necesita nombrar y organizar, pero sobre todo controlar. Lo que motiva la racionalidad de medios y fines es en último término el poder. El mismo Max Weber lo reconoció así cuando afirmó que en todo proceso de racionalización hay intereses de poder. (Peña, 2007, p.26)

Michel Foucault, también analizó la relación existente entre el saber y el poder, demostrando que en las sociedades occidentales no existe un saber neutral y alejado de motivaciones personales o intereses particulares. Sin embargo, para Peña, este comportamiento es típico de sociedades que vienen de un proceso de desencantamiento de la naturaleza, puesto que, en otras culturas como la andina, la razón no está dissociada de la emoción.

De manera que las culturas, grupos o sociedades ecofilosóficas abandonan la lógica científica de medios y fines, y actúan motivadas por una cadena de afectos, creencias o bajo una intencionalidad integradora, una necesidad de reconexión. El análisis de las motivaciones y las formas de relacionarse que tienen las culturas andinas y diversas sociedades indígenas con su medio, permiten afirmar que no toda racionalidad implica una acción lógico-científica y a su vez es posible inferir que no toda actividad intelectual o racional tiene consecuencias morales racionales. Como ya fue señalado en el capítulo anterior, la era del Antropoceno es la gran evidencia de la irracionalidad del sujeto occidental y del proyecto moderno.

De modo que, si los procesos lógicos-científicos, no son el único atributo de lo que hemos denominado como racionalidad, Peña va a sugerir la siguiente definición: "Un orden dinámico, un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas,

geográficas determinadas y motivado por fines de valor”. (Peña, 2007, p.26). En ese sentido, mientras la racionalidad es una experiencia de orden, un proceso, "la cosmovisión es una intuición de la totalidad”. (Peña, 2007, p.27). Esta intuición de totalidad, o el sentimiento de sentirse parte de la naturaleza, dan como resultado una conciencia ecológica, transmitida por las comunidades andinas prehispánicas de generación en generación, a través de la oralidad, del tejido y de sus prácticas agrícolas y rituales. Siguiendo a (Peña, 2007):

El hombre occidental tiene conocimientos generales y totalizantes que le permiten seleccionar las especies propicias para el monocultivo y la producción masiva, pero a costa de la extinción de las especies restantes. La tendencia es a homogeneizar la naturaleza. El andino por el contrario tiende a la diversificación y la variedad, no sólo respetando la pluralidad existente sino enriqueciéndola. (...) El pensamiento occidental es causalista, el andino es seminal, esto es, sigue el curso de la vida. El andino está atento a cómo las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso. (...) Para el occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado en cambio es algo cerrado, clausurado. El hombre moderno -dice Jean Ladrière- es una permanente fuga hacia delante, hacia el futuro. Para el andino, al contrario, el pasado está delante con toda la riqueza de experiencias concretas. (pp.32,33)

En ese orden de ideas, el pensamiento eco-filosófico latinoamericano debe nutrirse de las experiencias de su pasado ancestral, comprender esa otra racionalidad que se encuentra presente en las cotidianidades culturales, en los vestigios orales y objetos de la memoria amerindia. De hecho, la diversidad cultural latinoamericana está llena de símbolos y prácticas ecofilosóficas vivas de las cuales podemos aprender nuevas formas de relacionarnos con el mundo y nuevas formas de narrarlo.

Sobre esto último, ha hecho énfasis este trabajo, esto es: las *nuevas narrativas de mundo*, porque para los no indígenas, los mestizos o mestizas es imposible escapar de la cultura gráfica. Queriéndolo o no, somos herederos de esta cultura híbrida, somos resultado del fenómeno de la colonización, de sus modos de interpretación de mundo, de sus formas de nombrar las cosas y de representarlas. Sin embargo, somos también herederos de una rica tradición simbólica, de imágenes, arte y cultura que también expresan nuestros modos de vivir.

De manera que considero fundamental, agregar a nuestro lenguaje, nuevos conceptos, nuevas imágenes y nuevos símbolos, que nos ayuden a observar y comprender de una forma distinta a la naturaleza y la vida misma. Estas imágenes y palabras se encuentran en el seno del pasado ancestral de Abya-Yala y me gustaría citar aquí algunas de ellas.

La palabra *Apu*, por ejemplo, proviene del quechua y significa jefe o señor, son espíritus de las montañas que vigilan a los pueblos y sus plantaciones, hoy en día es una manera de referirse a los altiplanos que son considerados sagrados, son seres reverenciados y reciben sus nombres propios dependiendo de la comunidad donde se encuentren. Cuando las comunidades indígenas se dirigen a los apus, los observan como a un señor, un abuelo, un ser sabio, de manera que la intromisión de empresas, o multinacionales que pretenden excavar o explotar montañas les parece un asesinato, un grave crimen, una amenaza contra el equilibrio cósmico, una forma de violencia cruel contra los “abuelos”.



Nevado del Ausangate, coniderado el guardián sagrado de la región de cuzco. Fuente: <https://www.peru.travel/>.

El relato de Don Melchor, refleja mejor este pensamiento:

Los Apus viven en las colinas, en los cerros, en los nevados como el Ausangate. Son como nosotros, tienen sentimientos y necesitan comer, comen mullu, les gusta pechowera. El Apu es parte de nuestra familia, él nos puede ayudar en muchas cosas, pero para eso tenemos que darle su despachito. Cuando no se le da sus alimentos sufre y hasta es peligroso, se come a nuestros ganados, a nosotros mismos, por eso se le debe siempre, en cada mes de agosto, darle de comer.

En ese sentido, siendo lugares donde se manifiesta lo sagrado, se crean vínculos entre las comunidades y esos sitios. Cuando existen tentativas de intervención en esos lugares, se da un quiebre, un desequilibrio, un rompimiento de esa conexión. Otro ejemplo similar, se observa en la cultura Muisca que habitó lo que ahora se conoce como la sabana de Bogotá en Colombia, para estos, el agua era el elemento más sagrado. El ahora llamado río Bogotá era conocido como río Funza, el cual significa “varón poderoso” o “gran señor”, por ello, se considera a los muisca como una cultura anfibia, puesto que toda su vida se desarrolló alrededor del agua. Los Muiscas también tenían una reverencia especial por los objetos y lugares sagrados como rocas, cuevas, ríos y lagunas particulares. En estos sitios dejaban ofrendas votivas (*tunjos*) ya que eran considerados portales a otros mundos. (Cartwright, 2015, p.1).

Otra de las palabras encontradas durante esta investigación es la palabra, *Yacu* que en quechua significa agua. En la mitología de los pueblos indígenas de la Amazonía, Yacumama es el nombre de una criatura mitológica acuática que se describe como una gran culebra, Yacumama significa "Madre del Agua" y proviene de las palabras quechua yaku (agua) y mama (madre). De ese modo, para los pueblos indígenas de las riberas atentar contra los ríos es atentar contra la Madre.

Para el pueblo Mapuche situado en la región de Chile, el árbol de la Araucaria o el *Pewen* es el árbol más sagrado, este árbol alcanza alrededor de 30 metro de altura y puede vivir hasta más de 1500 años, de modo que, al vivir más de 1000 años, este árbol puede considerarse la especie de flora más longeva de América del sur. El 95% de estos árboles solo se encuentra en los andes chilenos y argentinos. En una entrevista a una indígena mapuche, cuenta que cuando se escogía una araucaria anciana, la más anciana del bosque, ellos se arrodillaban y le hacían sus oraciones, su ceremonia, y le llevaban obsequios

también. Porque si uno le va a pedir a una araucaria su fruto, este fruto tan rico, tan sabroso que es el piñón, también uno no tiene que llegar con las manos vacías. Hay que agradecerle”. (Díaz, 2024, p.1).

Esta cualidad en el pensamiento de los pueblos indígenas, que le atribuye cualidades humanas a los árboles, a los ríos, y a otros seres vivos es una práctica viva de alteridad, de respeto mutuo, un tratamiento diferente al que los sujetos occidentales dan a la naturaleza, en cuanto la cultura occidental entiende a la naturaleza como un simple recurso para la explotación, las culturas eco-filosóficas la comprenden como una entidad viva.

Una de las obras más consultadas sobre filosofía andina en la actualidad, es la del filósofo y teólogo suizo Josef Esterman referenciada en este trabajo desde el primer capítulo. Su libro *la (Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina)* se ha convertido en referencia obligada para cualquier intento de conjugar filosofía y cultura andina (Hernández, 2022, p.138). En esta obra el profesor Esterman, realiza con osadía una tarea que pocos pensadores latinoamericanos se han atrevido a encarar, y es la de afirmar que al interior del mundo prehispánico y especialmente en el mundo andino, si existe filosofía y dedica un esfuerzo descomunal expresado en 411 páginas en las que se expone una extensa argumentación con datos arqueológicos, etnográficos, históricos y filosóficos que sustentan la tesis de una auténtica filosofía andina. Para Esterman, es posible afirmar, además, que se trata de una *ecosofía* andina, sobre esto afirma:

El *runa/jaqi* andino no tiene una relación de ‘oposición’ con la naturaleza; no se trata de un ‘adversario’ que hay que vencer. El ‘abismo’ abierto entre el ser humano y la naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega, - pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la filosofía andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos ‘naturales’, sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales de *communio* con las fuerzas vitales, no permite una concepción instrumental y tecnomorfa de la misma. “El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. (...) Hablando de “ecosofía”, uso un vocablo griego (*oikos*) que tiene su *topos* en el ámbito económico; para Aristóteles, la ‘economía’ es la ‘ley (*nomos*) de la casa (*oikos*)’. Recupero aquí este significado etimológico (‘casa’), sin someterme al dictado ‘eco-nómico’.- el universo presentado como ‘casa’ (*wasi/uta-*, *oikos*), como lo hizo Pachacuti

Yamqui; y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophía* o ‘sabiduría’ de relacionalidad. En este sentido, el término “ecosofía” significa la ‘sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada’. Prefiero este término al que está de moda en Occidente: “ecología”, porque ésta tiene la connotación del *logos* (y de la ‘ciencia’) moderno. Para el *runa/jaqi*, la naturaleza no se puede ‘conocer’ lógicamente, sino sólo ‘vivir’ orgánica y simbólicamente. (Esterman, 2006, pp. 190-191)

A modo de conclusión y después de examinar las principales características de la ecofilosofía a partir de los documentos consultados y autores referenciados en este capítulo, es posible afirmar que en América Latina o Abya-Yala la conciencia ecofilosófica es un atributo endémico y una condición existencial de sus habitantes originarios, inspirada por el territorio. Por otro lado, a pesar de que este trabajo se limitó a una descripción y estudio de las culturas andino-amazónicas, que sobrevivieron al fenómeno colonial, ha sido posible observar, cómo esta conciencia ecofilosófica está presente en diversas culturas del mundo, de modo que en la actualidad sea común escuchar el concepto de *buen vivir* o *buenos vivires* como aspiración política y socio-cultural de distintos pueblos que además proponen diálogos interculturales para imaginar otros mundos posibles.

En ese orden de ideas, este continente posee una reserva de saberes, de prácticas, de símbolos e historias de las cuales disponemos para usar toda nuestra creatividad y proponer nuevas narrativas de mundo, que puedan contrarrestar las catastróficas consecuencias de la depredación y la irracionalidad capitalista. La ecofilosofía aparece como un territorio nuevo y en construcción, esperando la oportunidad para expandirse en alianza con toda esa multiplicidad de saberes que intentan dar respuesta a muchos interrogantes contemporáneos, pero sobre todo surge como oportunidad para trabajar en la importante tarea de ofrecer alternativas para preservar el planeta, despertando las conciencias, enseñando nuevas prácticas y nuevos caminos para el buen vivir.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En cuanto escribo estos últimos párrafos, el mundo atraviesa por una onda de intolerancia fascismo y guerras. Según recientes informes ²⁶de las Naciones Unidas, el mundo vive una nueva era de conflicto y violencia. Estos conflictos que van desde la guerra entre Rusia y Ucrania, entre Israel contra el pueblo Palestino, hasta las tensiones en Siria o la República democrática del Congo, afectan a millones de inocentes en el mundo. Las consecuencias de esa irracionalidad que es la guerra, no la padecen apenas los seres humanos, también son destruidos diversos ecosistemas, animales domésticos y silvestres.

Por otro lado, en cuanto el mundo asiste horrorizado a través de sus celulares, computadores y televisores el genocidio sobre la Franja de Gaza, la madre tierra sufre en silencio su propia devastación. Según la base de datos de la EJ Atlas, ²⁷hay más de 3.700 conflictos ambientales y socioambientales registrados a nivel mundial y esta cifra sigue en aumento debido a la indiferencia de los gobiernos y el silenciamiento y asesinato de líderes y líderes ambientales, así como al desplazamiento de comunidades indígenas. Uno de los conflictos más comunes se debe a la actividad extractivista, principalmente por la minería, la extracción de gas y de petróleo. América Latina es considerada la región más peligrosa del mundo para los activistas ambientales y defensores del territorio. Para el 2024 registró al menos el 82% de los casos, con 120 asesinatos y desapariciones de defensores y defensoras ambientales.

Así las cosas, presenciamos un recrudecimiento de la barbarie, en el que naciones poderosas bombardean hospitales y bloquean ayudas humanitarias. Una barbarie en la que los poderosos asesinan a los y las defensores de la vida y de la tierra y al mismo destruyen, consumen y producen la desigualdad social. ¿Podremos imaginar el surgimiento de otros mundos posibles en estas circunstancias geopolíticas? Vivimos tiempos inciertos, confusos, donde el futuro parece desdibujarse de la temporalidad histórica, ya que el proyecto de futuro de la modernidad ha fracasado, dejando un enorme vacío. Los modelos de desarrollo contemporáneo al servicio exclusivo del capital han puesto en tela de juicio la necesidad de

²⁶ Véase: <https://www.un.org/en/un75/new-era-conflict-and-violence>.

²⁷ Véase: https://ejatlas.org/featured/met_america.

sacudir el presente y de convocar esa alteridad indígena de la que nos habla Silvia Rivera, para atender a otras formas de comprender el mundo, sobre todo desde una visión holística de la realidad. Esta disposición nos permitiría potencializar el saber que ya se tiene, complementándolo con los saberes indígenas y populares sobre la tierra, en la tentativa de recuperar el rumbo de una humanidad perdida que al parecer no consigue lidiar con la catástrofe ecológica que ha provocado. Esto exige más que un accionar colectivo e institucional, va más allá de firmar tratados, de sancionar empresas o de salir a las calles a protestar. Enfrentamos toda una visión de mundo con sólidos antecedentes históricos que ha conseguido echar raíces en las mentes humanas, que ha sido legitimada por la religión, que ha sido continuada desde la escuela, desde la universidad, desde todos los ámbitos sociales posibles.

De este modo, construir conocimiento es importante, conocerse a sí mismo y emanciparse de los yugos y prejuicios morales es importante, luchar por las libertades individuales y colectivas es importante, hacer filosofía es importante, defender el pensamiento crítico en tiempos de desinformación y fake news es importante, sin embargo, de nada valdrán todos estos esfuerzos sin un planeta saludable en el que podamos vivir, serán inútiles todas las luchas si no es posible garantizar derechos a la naturaleza, que si pudiera hablar gritaría de dolor. ¿Será posible que las próximas generaciones tengan un planeta habitable? el conocimiento es fútil si no cumple la función de dar respuestas a la pobreza, a la desigualdad y la crisis global que atravesamos, en ese sentido, es urgente detenernos a pensar, ¿cuál es el sentido del conocer, cual es la practicidad del saber contemporáneo? En tiempos de crisis ecológica es urgente colocar nuestros esfuerzos en función de posibles soluciones locales y globales. Que la filosofía y las ciencias humanas y sociales no se limiten a ser disciplinas exclusivas, o se las relegue a ser un producto anacrónico y burgués limitado por la mera especulación y la repetición, es necesario que se haga latente aquel dictado del filósofo de Tréveris, que la filosofía sirva también para transformar al mundo.

En medio de este escenario convulsionado, el *Buen Vivir* se presenta como un legado ancestral para retejer esta temporalidad fragmentada, anclándola de nuevo en la

memoria larga de la tierra y proyectando un futuro viable, es decir, reinscribiendo un sentido profundo en el tiempo que vivimos.

Esta investigación partió de la interrogante: ¿qué puede ofrecer el pensamiento amerindio, y particularmente la filosofía andina del Sumak Kawsay, a un mundo devastado por la crisis ecológica y la racionalidad antropocéntrica? A lo largo de estas páginas, se ha demostrado que el Buen Vivir no es una cosmovisión, en cambio una cosmopercepción, no es un conjunto de prácticas exóticas, sino una **construcción discursiva del mundo** con profundas implicaciones ontológicas, éticas y políticas. Su potencia radica en su capacidad para nombrar la realidad de otro modo: desde la relacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad, tejiendo un lenguaje que reencanta la existencia y restituye a la naturaleza su carácter sagrado.

En el Capítulo I, se estableció que el *Buen Vivir* emerge de una estructura de pensamiento radicalmente diferente a la racionalidad antropocéntrica. Los principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad que rigen el mundo andino configuran una ontología donde la vida humana es indisociable de la *Pacha* (tiempo-espacio). Esta cosmovisión, materializada en prácticas comunitarias, rituales y una economía del cuidado, se presenta no como una mera teoría, sino como un discurso vivo que ha resistido siglos de colonialidad. Su incorporación en las constituciones de Bolivia y Ecuador evidencia su potencial para inspirar modelos de Estado plurinacional que reconozcan a la naturaleza como sujeto de derechos, aunque su implementación enfrente aún los límites estructurales del extractivismo.

El Capítulo II develó la genealogía del paradigma que nos ha conducido al Antropoceno. Al rastrear el desarrollo del antropocentrismo desde sus raíces judeocristianas y grecolatinas hasta su consolidación en la ciencia moderna cartesiana-baconiana, se evidenció cómo la cosificación de la naturaleza como *res extensa* ha legitimado su explotación ilimitada. Frente a esta lógica de dominación, la transmodernidad de Dussel y el diálogo con la nueva ciencia holística, señalan la urgencia de una descolonización del saber. Este capítulo concluye que el *Buen Vivir* se erige como una apuesta transmoderna que, desde el "exterior constitutivo" de la modernidad, irrumpe para proponer una

racionalidad ambiental alternativa, basada en el diálogo de saberes y la superación de la dicotomía cultura-naturaleza.

Finalmente, el Capítulo III articuló estas reflexiones en el marco de la eco-filosofía. Se demostró que esta no es una invención reciente del Norte global, sino una práctica ancestral encarnada en los pueblos de Abya-Yala. La eco-filosofía, entendida como una "sabiduría para habitar la casa común", amplía el círculo de la comunidad moral para incluir a todos los seres vivos. Lejos de ser una abstracción, exige una praxis concreta: una ética del cuidado, un consumo moderado y una política biocéntrica. Pensadores indígenas como Krenak y Silvia Rivera Cusicanqui subrayan que la supervivencia misma de la humanidad depende de este reencantamiento del mundo y de una reconciliación con la trama de la vida.

Dentro de las contribuciones de esta investigación se destacan, en primer lugar, la realización de una lectura histórica del Sumak Kawsay que integra diversas fuentes (crónicas indígenas), filosóficas (Estermann, Dussel, Kusch) y voces contemporáneas (Rivera Cusicanqui, Krenak, Escobar) en un diálogo horizontal que evita el extractivismo epistémico. En segundo lugar, hemos establecido puentes entre la crítica decolonial y la ciencia holística, mostrando que las convergencias entre conocimientos occidentales y ciencias indígenas son una oportunidad para desestabilizar el reduccionismo mecanicista y establecer diálogos interculturales. En tercer lugar, hemos situado el debate del Buen Vivir en el marco de la Transmodernidad dusseliana, entendiéndolo no como un retorno al pasado precolombino, sino como un *proyecto de futuro* que, desde el "exterior constitutivo" de la modernidad, irrumpe para proponer y narrar otros mundos posibles y se ha planteado que las ecofilosofías como prácticas son un atributo endémico de los pueblos de Abya-Yala y no una invención del sujeto occidental, también hemos planteado que el Buen Vivir es una forma de ecofilosofía.

Sin embargo, sería ingenuo ignorar los límites y desafíos que enfrenta el Buen Vivir como proyecto político. Su incorporación en las constituciones de Ecuador y Bolivia ha mostrado los riesgos de la cooptación estatal. La tensión entre la institucionalización del concepto y su dimensión comunitaria sigue abierta. Además, la traducción intercultural del Buen Vivir a contextos no andinos plantea interrogantes sobre su universalización: ¿puede

trasplantarse una filosofía tan arraigada en el territorio a otras latitudes sin perder su esencia? Estos desafíos no invalidan la propuesta, pero exigen una vigilancia crítica permanente.

Esta investigación abre diversas líneas para futuros estudios, en ese sentido, es una tesis inacabada. Sería fecundo profundizar en el diálogo entre el Buen Vivir y otras filosofías del Sur global, como la Ubuntu africana o el Swaraj indio, explorando convergencias y diferencias en sus ontologías relacionales. También urge investigar cómo traducir los principios del Sumak Kawsay a políticas educativas concretas: ¿qué implicaría una "eco-alfabetización" inspirada en saberes indígenas en las escuelas latinoamericanas? Finalmente, el vínculo entre ecofeminismo y Buen Vivir merece un desarrollo más amplio, pues las mujeres indígenas son quienes con mayor frecuencia encarnan la defensa del territorio y la transmisión de saberes ecológicos. El tránsito hacia un futuro habitable exige, por lo tanto, escuchar estas voces ancestrales y asumir el desafío de imaginar y construir, desde el Sur otros mundos posibles basados en el equilibrio, el cuidado y el florecimiento de toda forma de vida.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, A. *O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Brasil, Editora Autonomía Literaria. 2016.
- ACOSTA, A. “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”. *Revista Política y Sociedad*. ISSN: 1130-8001 Vol. 52, Núm. 2, pp.299-230, 2015.
- ALVARES, M. ¿Es la religión judeo-cristiana responsable de la crisis ecológica? México, *Revista Iztapalapa*, 1993.
- ALLEGRE, S. *Brechas de Genero en las cadenas andinas*. Informe Final. Ministerio de Agroindustria de Argentina. 2015
- ALMEIDA, J. J.B. Introdução à mitologia. Paulos, São Paulo. Coleção filosofia em questão.
- ARRIAGADA, PETERS, L. Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha. *Asociación de Ciencias Wissen-schafft-Wertee.V.*, Berlín. Tópicos del Seminario, 42. Julio-diciembre 2019, pp. 165-204.
- ANZOATEGUI, M. El antropocentrismo como problema (filosófico) contemporáneo. *XVIII CONGRESO NACIONAL AFRA* 4 al 6 de octubre de 2017 - San Juan – Argentina en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/111920>, 2017.
- ANZOÁTEGUI, M. Antropocentrismo. Interinsular: Ciencia, Derecho, Filosofía y Animales. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12068/pr.12068.pdf. 2020.
- AZAMAR, A. Extractivismo: la falsa promesa de desarrollo en América Latina. **Teoria pesquisa revista de ciência política** vol. 24, n. 1, p. 116-127, São Carlos, São Paulo. 2015.
- BARTRA, A. *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*. México: El Atajo Ediciones. 1996.
- BELOTTI, F. “Entre bien común y buen vivir, afinidades a distancia. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales, FLACSO*, Quito, N° 48, pp. 41-54. 2014.

- BERMAN M. *El reencantamiento del mundo*. Traducción de sallybendersky y francisco Huneeus, University Press, Ithaca, cuatro vientos editora. 1981.
- BISWAS, S. Sí, el subalterno puede hablar: un análisis breve de la «Nueva crónica y buen gobierno» de Felipe Guaman Poma de Ayala y los «Comentarios reales» del Inca Garcilaso de la Vega. University of Toronto. *La Torre-Revista de la Universidad de Puerto Rico*, Año IX, núm. 34, pp. 475-502. 2004.
- BRENNAN, A & LO, Y. S. (3 enero 2008). EnvironmentalEthics. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016 de <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/ethics-environmental/> . [[Links](#)]
- ECHEVERRI, Bolivar. *Modernidad y Blanquitud*. México, Editorial ERA. 2010.
- BOFF, LEONARDO. **El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra**. Madrid: Editorial Trotta. 2002.
- BOFF, LEONARDO. *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. (Trad. Juan Carlos Rodríguez Herranz). Madrid: Trotta. 1996
- BUGALLO, I. Espacio interdisciplinar para las ciencias y la ecofilosofía. *Ludus Vitalis*, vol. XIV, num. 26, pp. 207-210. 2006.
- CARTRIGTH, M. La Civilización Muisca. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-13898/civilizacion-muisca/>. 2015
- CAPRA, F. “SystemsThinking and theStateoftheWorld: KnowingHowtoConnecttheDots”. En Stephan Harding (ed.), *Grow Small, ThinkBeautiful: Ideas for a SustainableWorld*from Schumacher College, Edinburgh, Floris Books, p. 72-77, 2011.
- CHANG, R. *Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana*. The City College, CUNY, 1996
- CIRLOT, J-E. *Diccionario de símbolos*. Barcelona. Editorial Ciruela. 1997.
- CORDERO PONCE, S. La plurinacionalidad desde abajo Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador. Editorial FLACSO, Ecuador. *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Bolivia*: Suecia Sverige, 2018.

- COP 29: otro fracaso de la diplomacia ambiental y un retroceso histórico para Argentina. <https://agenciatierraviva.com.ar/cop-29-otro-fracaso-de-la-diplomacia-ambiental-y-un-retroceso-historico-para-argentina/>. 2024
- CRUTZEN, P. EUGENE F. STOERMER and WILL STEFFEN. “The ‘Anthropocene’” The Future of Nature. Yale University Press.
- DE LA CADENA, M. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la <<política>>. Tabula Rasa, 33, 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>. 2020
- DE SOUSA SANTOS B. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay, Ediciones Trilce. 2010.
- DÍAZ, P. Araucaria: el árbol sagrado que es memoria viva y se resiste a desaparecer. En: <https://es.mongabay.com/2024/05/araucaria-arbol-sagrado-memoria-viva-resiste-a-desaparecer/>. 2024.
- DUSSEL E. *Filosofías del Sur y Decolonización*- 1 Ed. Buenos Aires. Docencia 2014.
- DUSSEL, E. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Colombia, Editora Nueva América. 1996
- DUSSEL, E. *Hacia una política crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 2001
- DUSSEL, E y APEL, K. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.
- DUSSEL, E. *Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)* (UAM-iz., México city, 2005)
- DUSSEL, E. **El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores. 1994.
- DÜRR, Hans-Peter. *Warum es ums Ganze geht: Neues Denken für eine Welt im Umbruch*. [El por qué todo está en juego: Nuevo pensamiento para un mundo cambiante.] Editora München, oekom, 189 p. 2009
- ELBERS, Jörg. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito, Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. 2013.

- ESCOBAR, A. Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2014.
- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Editorial, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. 2014.
- ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2020.
- ESTERMAN, J. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Editorial del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) C. Agustín Aspiazu La Paz – Bolivia. 2006
- ESTERMANN, J. *Filosofía Andina Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Ecuador, editora Abya Yala. 1998
- ESPÍNDOLA, Arlei de. J.-J. Rousseau: natureza, voz interior – fonte da liberdade. In: *Constitucionalismo e meio ambiente: conquistas e desafios na América Latina*. Calgaro, Cleide (org). Porto Alegre/RS: Editora Fundação Fênix, 2021.
- FALS BORDA, O. *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo. 2013
- FAVRE, H. (1975): Los Incas. Barcelona, Oikos-tau.
- FRANCISCO. *Laudato si'*: Carta encíclica. Prensa Vaticana. 2015
- GARCÍA F, Y ROCA PILAR. *Pachacútec, una aproximación a la cosmovisión Andina*. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, Venezuela. 2017
- GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica. 1991.
- GENESIS, 1:28. <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1/28>.
- GUERRERO M, SARA ZULUAGA Y NATALIA PEDRAZA. Mujeres y plantas: una historia sobre la medicina tradicional amazónica, en: <https://consejoderedaccion.org/sello->

[cdr/investigacion/mujeres-y-plantas-una-historia-sobre-la-medicina-tradicional-amazonica/](#),
2022.

GIRALDO, O. *Utopías en la era de la supervivencia, una interpretación del buen vivir*. Primera edición. – México: Editorial Ítaca; Chapingo, Estado de México: Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural, 2014.

GONZÁLEZ GARZA, A.M. *Educación Holística. La pedagogía del siglo XXI*. México: Kairós. 2009

GONZALO Y PRONO. *Holismo epistemológico y sus imbricadas relaciones con aspectos onto-semánticos de las teorías científicas*. Universidad Nacional del Litoral. 2018

GRIJALVA, Agustín. *Constitucionalismo en Ecuador*. Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, Año 2011, p. 91.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

GUDYNAS, E. *Ecología, Desarrollo y Capitalismo, Revisión crítica de algunas líneas de pensamiento*. Editora del Centro Boliviano de Estudios Interdisciplinarios. La paz, Bolivia. 1995.

HAN, B. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Editora vozes, Petrópolis, RJ. 2017.

HARDING, S. *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*. White River Junction, Chelsea Green Publishing Company, 256 p. 2006

HATHAWAY, M e BOFF, L. *O Tao da libertação: Explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis, Vozes. 2012.

HERNÁNDEZ, A. P, KANNO. H, FERREIRA. A, PRÉCOMA. ¡Que viva el Estado plurinacional!: ¿y lo socioambiental?. *Revista Constitucionalismo Democrático*. Volumen 9. 2019.

IPCC. Informe especial del IPCC sobre los impactos del calentamiento global. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. 2019.

- KRENAK, A. *A vida não é útil*. EDITORA SCHWARCZ São Paulo, 2020.
- KUSCH, R. *América profunda*. En Obras completas (Vol. 2). Rosario, Argentina: Fundación Ross (Trabajo original publicado en 1962). 2000
- KUSCH, R. *De la mala vida porteña*. En Obras completas (Vol. 1). Rosario, Argentina: Fundación Ross (Trabajo original publicado en 1966). 2000
- KUSCH, R. *La seducción de la Barbarie*. En Obras completas (Vol. 1). Rosario, Argentina: Fundación Ross (Trabajo original publicado en 1953). 2007
- KUHN, T. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 2004
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y Significado, Las conferencias Massey de 1977*. Editorial, el libro del bolsillo, Antropología. 1977.
- LIVANO, A, CHAMOCHUMBI, W. *Proyecto Interactuando con Territorios Vivos-ITV. Empoderamiento y liderazgo de mujeres productoras en la agricultura familiar andina. Reflexiones para impulsar cambios y procesos hacia sistemas alimentarios sostenibles*. 2024.
- MARIÁTEGUI J. *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta. 1980.
- MARTÍNEZ, J. Mandó pintar dos aves: Relatos Orales y Representaciones Visuales Andinas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 42, N.º 1, 2010. Páginas 157-167 2010.
- MARTINEZ C, José Luis; DIAZ, Carla; TOCORNAL, Constanza. Inkas y Antis: Variaciones coloniales de un relato andino visual. **Bol. Mus. Chil. Arte Precolomb.**, Santiago , v. 21, n. 1, p. 9-25, 2016 . Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68942016000100002&lng=es&nrm=iso>. accedido en 14 dic. 2025. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942016000100002>.

- MAYA, G. Cambio climático: ¿la humanidad culpable? *Revista EnsayosEconómicos*. 30(56), pp. 7-10. (2020). Medellín, Colombia.
- MEDINA J, en FARAH Y VASAPOLLO. Vivir Bien, ¿paradigma no capitalista? Universidad Mayor de San Andrés (cides-umsa), Universidad de Roma La Sapienza, 2011.
- MEDINA, J. *Suma Qamaña La comprensión indígena de la Vida Buena*. Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ), La Paz, Bolivia. 2001
- MELLA, P. LA INTERCULTURALIDAD EN EL GIRO DECOLONIAL. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 26, núm. 93, 2021 Universidad del Zulia, Venezuela. 2021.
- MIGNOLO W. *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Decolonialidad*. Ediciones del Signo. 2010.
- MILLA, V.Ayni. *Semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Asociación Cultural Amaru Wayra. 2003
- NAESS, A., "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement", *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100. 1973.
- ORREGO, I. Descolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalanse a la filosofía. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* / ISSN 0120-8462 / VOL. 36 / NO. 113 / 2015 / 2015, pp. 45-60. 2015
- OXFAM, 2020. La desigualdad de la tierra en el corazón de las sociedades desiguales. En <https://www.oxfam.org/es/informes/la-desigualdad-de-la-tierra-en-el-corazon-de-las-sociedades-desiguales>.
- OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. VisualizingtheBody: Western Theories and AfricanSubjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.2002.
- PEAT, F. D. *BlackfootPhysics: A Journeyintothe Native American Universe*. Boston, WeiserBooks, 2002.

- UNEVEN GROUND. https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2020-11/uneven-ground-land-inequality-unequal-societies_summary_es.pdf.
- QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidad* . re impreso, Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas”, Heraclio Bonilla (comp.). Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., 1992, 437-448.
- RABHI, P. *A simplicidade Feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução, introdução e notas: Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.
- ROUSSEAU, J. *Emilio o la Educación*. Traducción de Ricardo viñas. El aleph. 2000
- ROZZI, R. *Filosofía Ambiental Sudamericana. Raíces Amerindias Ancestrales y Ramas Académicas Emergentes*. Environmental Ethics, volumen 34. 2012
- ROZAS, Jesus. *El mito y el Ritual Andino*. 2022. En: <https://doi.org/10.15021/00009943>.
- SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU, 2023.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro *Historia de los Incas* (Colección Hórreo). Buenos Aires: Emecé Editores, S. A. 1942[1572]
- SILVA, E. *MushukAllpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en el manejo de la selva amazónica, [mimeo]*. Quito: Instituto Amazanga. 2003
- SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE. 2009
- SPERANZA, A. *Ecología profunda y autorrealización, Introducción a la Ecología Profunda de Arne Naess*. Argentina, Editorial Biblos. 2006.
- SILVA, S. *Descolonizar el lenguaje, una mirada desde el ecofeminismo*. Revista Endémico. <https://endemico.org/descolonizar-el-lenguaje-una-mirada-desde-el-ecofeminismo/>. 2024.

- SKOLIMOWSKY H. Filosofía Viva, la Ecofilosofía como un árbol de la vida. Traducción, Francisco Lopez Martin, Atalanta. 2017.
- SPERANZA, A. Ecología Profunda y Autorrealización, Introducción a la Filosofía Ecológica de Arne Naess, colección Sin Fronteras. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2006.
- SVAMPA, Maristella. El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 84, 2019.
- VALCARCEL, D. (s.l.): Historia de la educación incaica. s.l.; s.e.
- VARGAS, G. Memorias de los Andes. Notas sobre la educación en la cultura Inca. (2001). Revista Sarmiento, Universidad Santiago de Compostela.
- VIACAMPESINA. Bakú #COP29: Respuestas de La Vía Campesina frente a la crisis climática <https://viacampesina.org/es/respuestas-de-la-via-campesina-frente-a-la-tesis-climatica/>.
- VITERI, C. “Entrevista a Carlos Viteri”, realizada por Antonio Luis Hidalgo-Capitán. Quito, 12/03/2014. Grabación en posesión de los autores. 2014.
- VITERI, CARLOS. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. Polis 3, 2002. (Recuperado el 14 de junio de 2013). Viteri, Carlos (2003). SùmakKáusai. Una respuesta viable al desarrollo. 2000.
- VIDART, DANIEL. *Filosofía ambiental, el ambiente como sistema*, Bogotá: Nueva América. 1997.
- WHITW, LYNN. HistoricalRoots o ourecological crisis. *Science*, vol, 155, marzo 10, 1967.
- <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena#:~:text=Plantea%20que%20lo%20ch'ixi,lo%20indio%20y%20lo%20europeo%E2%80%9D...>
- ZEA, L. La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo XXI Editores, México, DF, 1978.