

Tradición y transformación. Un aporte de la cultura andina a la ética ambiental

Werther Gonzales León

Introducción

En la historia de la filosofía, la relación entre conocimiento y transformación es de larga data. No hay, en realidad, filósofo alguno que no haya proyectado algún tipo de transformación a partir de sus reflexiones o propuestas teóricas. Paradigmático es el caso de Platón, quien pensaba que los filósofos, de llegar al gobierno, transformarían para bien la polis sobre la base de su *episteme*, es decir, de su conocimiento de lo verdaderamente justo. Otro tanto podría decirse de Marx y su anhelo de que los filósofos asuman la transformación del mundo como un imperativo que suceda a la interpretación y el conocimiento crítico de su funcionamiento.¹

Actualmente, la propuesta del buen vivir o *sumak kawsay*, sin querer ser reconocida como una filosofía, es de gran interés para los estudios filosóficos, precisamente porque sus perspectivas de transformación política, económica e incluso holística se sostienen tanto en la crítica al paradigma moderno de sociedad como en la promoción de una convivencia armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza. La fuente de inspiración de esta propuesta teórica se halla en prácticas y costumbres de la cultura andina que perduran hasta nuestros días. Desde aquí se concibe un trato distinto con la naturaleza, un trato no instrumental ni despótico, uno distinto al que le hemos venido dando, el cual es en gran medida responsable de los problemas ambientales actuales.

Siguiendo esta pista planteamos la pregunta: ¿cómo el conocimiento y la praxis de las comunidades andinas pueden contribuir a enfrentar la llamada crisis ambiental? Esta cuestión puede abordarse, ciertamente, desde distintos enfoques teóricos. Varios de ellos ya han sido desarrollados en las investigaciones sobre la cultura andina y especialmente desde el buen

1 Para el caso de Platón (1986) puede consultarse el quinto libro de la *República*, especialmente 473d, y para el de Marx, las “Tesis sobre Feuerbach” contenidas en *La ideología alemana* (Marx y Engels 1974).

vivir: por ejemplo, perspectivas desde una epistemología andina (Orrego 2013), la economía de los recursos (León 2009), la idea de un nuevo pacto social (Quiroga 2009) o una teología andina (Mamani 2006). En lo que sigue plantearemos brevemente un enfoque aún no explorado con tanta profundidad en este contexto: el enfoque de la estética filosófica. Con ella trataremos de interpretar la experiencia estética en la Pachamama Raymi, una festividad andina que expresa una relación particular entre el ser humano y la naturaleza. La hipótesis de trabajo radica en la asunción de que esta experiencia de la naturaleza puede llegar a ser de gran relevancia y provecho tanto para las perspectivas ecológicas actuales y sobre todo para la ética ambiental, como para la construcción teórica del *sumak kawsay* y su proyección transformativa.

Las posiciones estéticas en la ética ambiental

A diferencia de la ética clásica, que desde sus inicios se posiciona en el ámbito individual y colectivo de las costumbres y acciones humanas, la ética ambiental pregunta por el trato éticamente correcto que le damos nosotros a la naturaleza. ¿Qué valor le asignamos a la naturaleza? ¿Por qué debemos protegerla? ¿Qué criterios debe seguir una buena conducta en relación con ella? Estas preguntas, entre otras, son planteadas por la ética ambiental.²

Las posiciones más difundidas de esta disciplina filosófica son aquellas que defienden un valor moral intrínseco a la naturaleza. Este tipo de posiciones son llamadas fisiocéntricas, ya que la argumentación llega siempre a la conclusión de que la naturaleza posee un valor en sí misma. Quiero enfocarme, sin embargo, en los argumentos antropocéntricos, los cuales, más que un valor moral intrínseco, defienden un valor de la naturaleza para el ser humano.³ Lo particular de estos argumentos reside en la atribución

2 Por supuesto, la ética ambiental se practica en distintos lados y de distintas maneras. Este texto se ciñe a la discusión de la ética ambiental en el ámbito germanohablante. Al respecto, la obra de Krebs (1997 y 1999) representa un hito, ya que esclarece y ordena los conceptos básicos de esta disciplina (especialmente lo que respecta a ética y naturaleza) y ofrece una mirada panorámica de los principales argumentos a favor de la protección de la naturaleza. Asimismo, Meyer (2003) expone críticamente las categorías contenidas en los argumentos estéticos y Wang (2016) presenta históricamente las principales corrientes de la estética natural dentro de la ética ambiental.

3 Célebre entre las posiciones fisiocéntricas es el enfoque patocéntrico o sientista de Peter Singer (2018) y Ursula Wolf (1990). Muy popular se ha vuelto también la “ecología profunda” de Arne Naess (2018). Por el lado antropocéntrico, Hans Jonas (1979) es considerado uno de los defensores del llamado argumento de las necesidades básicas.

de un valor eudemónico a la naturaleza. El adjetivo eudemónico viene de la voz griega *eudaimonía*, que significa “vida buena”, “felicidad” o “buen vivir”. Se arguye, pues, que debemos valorar la naturaleza no solamente porque ella hace posible nuestra supervivencia, sino sobre todo nuestra buena vivencia, en perspectiva universal y con inclusión de las futuras generaciones. En este tipo de argumentos se ubican las posiciones estéticas de la ética ambiental. En Alemania son reconocidos principalmente dos autores por sus contribuciones con esta orientación: Martin Seel (1991 y 1997) y Gernot Böhme (1989).

La posición de Seel se sirve del concepto de “contemplación estética” para fundamentar la protección de la naturaleza. La premisa parte de la percepción de la belleza natural y sublime como una opción básica de buen vivir a la que deben poder tener acceso todos los seres humanos. Pensemos, por ejemplo, en la contemplación de una montaña imponente o una recóndita catarata y el impacto vivencial que nos genera. Contemplar estéticamente un objeto significa percibir activamente su forma sin instrumentalizarlo, sin utilizarlo como medio para algo. Aunque en principio hay también en el mundo artificial objetos susceptibles de contemplación estética —objetos que incluso pueden ser calificados habitualmente de antiestéticos—, se muestran en la naturaleza elementos y espacios que invitan en mayor medida a la actividad contemplativa. Los paisajes bellos suelen ser buscados, en efecto, lejos de bloques y ruidos urbanos. La naturaleza adquiere, entonces, en la propuesta de Seel, un valor eudemónico porque permite de manera destacada la realización de la contemplación estética y esta, asimismo, representa éticamente una opción básica de buen vivir.

La posición de Gernot Böhme, por su parte, está basada en nuestra sensibilidad o facultad estética. *Aisthesis*, de donde proviene el término estética, significa en griego “sensación”, “percepción sensible”. Según Böhme, al encontrarnos con, mejor dicho, en la naturaleza experimentamos una variedad de sensaciones agradables tanto anímica como corporalmente. Imaginemos, por ejemplo, una estancia tranquila en el bosque o una visita a la playa en verano. Ya no se trata de lo que vemos o percibimos activamente a nuestro alrededor, sino de la manera como esa atmósfera natural estimula nuestro cuerpo, nuestros sentidos, y nos depara un estado de satisfacción. Esta satisfacción estética centrada en nuestra sensibilidad

Por lo demás, una clasificación diferente de las posiciones en ética ambiental se puede encontrar en Ott (2020).

en cuanto esquema corporal (y no primariamente en algún sentido) no puede ser ignorada cuando se trata de tematizar las dimensiones de toda experiencia estética de la naturaleza. Ya que esa satisfacción representa también una opción de buen vivir universalmente accesible, cuya posibilidad de realización se vería mermada con el progresivo deterioro de ambientes naturales, es necesario, entonces, en la propuesta de Böhme, proteger y cultivar la naturaleza.

Aunque podría pensarse que ambos autores parten de una concepción romántica de la naturaleza, una naturaleza libre, virgen, alejada y contrapuesta a lo social, cultural o industrial, no es ese el caso. Las estéticas naturales practicadas por Seel y Böhme asumen la distinción formal entre naturaleza y artificialidad que opera también en la ética ambiental: lo natural es aquello que no ha sido hecho ni formado por el ser humano y se encuentra en constante desarrollo; lo artificial, todo lo contrario. Sin embargo, lo uno y lo otro no dejan de ser conceptos graduales, polos nebulosos, pues no existe en el mundo algo absolutamente natural ni algo absolutamente artificial. Nuestra comprensión estética de la naturaleza está inevitablemente condicionada por esa cuota humana impregnada en toda percepción de lo natural que se extiende desde los llamados espacios verdes hasta las reservas naturales. No con una naturaleza idealizada ni con una naturaleza científicamente tematizada, sino con una naturaleza socialmente constituida o una naturaleza de nuestro mundo práctico y vital establecemos siempre una relación estética determinada.

Ahora bien, estos dos argumentos estéticos son, en cierto modo, complementarios. Por un lado, la satisfacción estética de Böhme enfatiza el lado pasivo de la sensibilidad: sensaciones anímicas y especialmente corporales afloran en atmósferas naturales. Por otro lado, la contemplación estética de Seel subraya el factor activo de los sentidos y, a pesar del privilegio de la visión, involucra la operación de varios de ellos en la percepción de la belleza natural. ¿Se puede pensar, sin embargo, en una experiencia estética de la naturaleza que sea diferente de las dos anteriores y amplíe la lista de posiciones estéticas en la ética ambiental? ¿Qué nos pueden enseñar los saberes y las vivencias de la cultura andina al respecto? ¿Qué podemos aprender de la Pachamama Raymi?

La experiencia estética en la Pachamama Raymi

Antes de abordar esta festividad, hay que hacer una precisión al respecto. Cuando hablamos de la cultura andina y su saber tradicional no hablamos del pasado, sino del presente de los pueblos indígenas de América del Sur situados en la cadena montañosa más larga del planeta. Quizá sería más apropiado referirse a las culturas andinas, utilizando el plural, debido a la gran diversidad que existe en la forma de vida que ellas comparten. También en las comunidades andinas se ha dado un proceso de transformación social innegable, especialmente en los últimos cinco siglos. Por ello, no pretendemos buscar lo “originariamente” andino, algo que probablemente no se halle en ningún lado, sino atender la manera como las comunidades andinas se expresan hoy en su convivencia, prácticas y conocimientos propios.⁴ Entre las distintas actividades habituales que tienen lugar en estas comunidades destacan ciertas manifestaciones artísticas que poseen peculiaridades de forma y contenido, de manera que pueden ser consideradas características de la región, mejor dicho, propias de la cultura andina. Este es el caso de la fiesta de la naturaleza llamada Pachamama Raymi.⁵

Esta fiesta andina se celebra principalmente los primeros días de agosto en Nariño (Colombia), Zamora Chinchipe (Ecuador), Cusco (Perú), La Paz (Bolivia), Tarapacá (Chile) y Jujuy y Salta (Argentina). Como se puede apreciar, en cada sección de la cordillera de los Andes hay por lo menos una localidad donde se lleva a cabo esta festividad, esta gran celebración a la naturaleza. Pachamama, sí, es aquello en el mundo que no ha sido producido primariamente por el ser humano, coincide formalmente con el concepto de naturaleza que emplea la estética natural y la ética ambiental

4 Una reflexión crítica sobre culturalismo y ambientalismo referidos a la categoría de lo andino es llevada a cabo por Plasencia (2005). Si no se prescinde, sin embargo, de los cambios históricos constantes a los que está sujeto lo denotado por esta categoría, y se relativiza, además, la oposición clásica entre lo cultural y lo natural, pensamos que aún es pertinente y necesario mantener el término cultura y, en este caso, rescatar los elementos que pueden llevar a solucionar el problema del ambiente. Este sería un modo de legitimar el discurso sobre la cultura andina y su concepción de la naturaleza, sin caer en los ismos señalados, pero sobre todo sin invisibilizar los problemas y las posibilidades de las comunidades implicadas. Esto nos debería prevenir, asimismo, de llegar a extraviarnos en los extremos de la romantización dogmática o la desestimación necia de esta cultura.

5 Que la Pachamama Raymi sea una festividad propia de la cultura andina no significa que solamente aquí tenga lugar una fiesta con motivo de la naturaleza. Fiestas semejantes se celebran aún en otras latitudes, aunque de un modo distinto y también con concepciones diferentes de naturaleza.

–y quizá también con una idea filosófica de totalidad–, pero lo particular de esta concepción de la naturaleza es evidentemente su sentido maternal. Sentirse hijo o hija de la naturaleza, de la Madre Tierra, no es una metáfora o una simple analogía, sino una convicción arraigada y piedra de toque de la cosmovisión andina. La naturaleza no solamente es matriz genésica, dadora de vida, sino también acompaña como una madre a lo engendrado por ella, protege y reprende, está presente tanto en los buenos como en los malos tiempos.⁶

Ahora bien, aunque en los lugares mencionados esta fiesta presenta diferencias en su realización y puesta en escena, se pueden identificar dos momentos constitutivos en ella.

El primer momento de la fiesta es una ceremonia de apertura: los participantes comparten una comida con la Pachamama enterrando alimentos cocidos, bebidas y hojas de coca. Esta actividad es conocida como el “culto a la Pachamama”. Se suele interpretar que, a cambio de protección y alimento, los habitantes de los andes, especialmente agricultores, se sienten comprometidos a ofrendar parte de sus bienes o cosechas y así pagar cierto tributo. Pero si este fuese el caso, esta actitud revelaría una relación más bien instrumental con la naturaleza, donde ella es utilizada como medio para ciertos fines. Con ello se pierde por completo la relación madre-hijo/hija entre naturaleza y ser humano, en la que prevalece una actitud de amor, un trato respetuoso y desinteresado. Por esta razón, más que un pago a la tierra, esta ceremonia representa un acto de reconocimiento, en el sentido de gratitud, pero sobre todo en el sentido de ver a la naturaleza como ser vivo, como portadora de cierta subjetividad. Solamente así se explica por qué ella –también se dice– descansa durante estos días; como si tuviese necesidad de reposo y alimento.

El segundo momento es el de la fiesta propiamente dicha, cuya relevancia parece haber sido opacada por el rito inicial y frecuentemente se olvida que forma parte también de la Pachamama Raymi. La fiesta está

6 El concepto moderno de naturaleza no coincide semánticamente con el de Pachamama, así como ninguno de ellos coincide, por ejemplo, con la *physis* de la Antigua Grecia, *natura* entre los romanos o las maneras actuales de concebir la naturaleza en el pensamiento *ubuntu* o entre los sintoístas. No es razonable intercambiar un término por otro sin reparar en ello. Razonable sería destacar lo distintivo en cada caso al momento de comprender esa región determinada de lo real que está en juego, más allá de las disparidades nominales. En lo que respecta a la cultura andina, se puede consultar con gran provecho la documentación histórica de *pacha* y Pachamama en Di Salvia (2013) y la interpretación filosófica de *pacha* en Depaz (2015).

caracterizada por la presencia principalmente de música y danza. Es decir, estos dos tipos de arte configuran la realidad festiva de esta experiencia estética de la naturaleza. El espacio estético está colmado por bailes típicos en los que los participantes visten con sus atuendos más coloridos. En el tiempo estético transcurren canciones llenas de júbilo y vida, sobre todo regionales. La unidad de ambos deviene en un libre juego de sensaciones y formas, desplegado en la interacción de los cuerpos y un sentimiento compartido de asociación. Estas manifestaciones lúdicas de la fiesta sustituyen por unos pocos días las jordanas laborales anuales. Al trabajo le sigue una merecida pausa de juego. La serie de números artísticos está acompañada, además, por comidas y bebidas compartidas por los asistentes. En algunos casos, la fiesta se da en el contexto de una gran feria o una suerte de mercado abierto instalado para la ocasión. Todo esto se vive y se celebra a propósito de la naturaleza, mejor dicho, a partir de un modo de comprender y relacionarse con la naturaleza en cuanto Pachamama.

Especialmente este segundo momento de la fiesta de la naturaleza revela un modo de experiencia estética particular y sugestivo para las posiciones de la ética ambiental. A diferencia de los argumentos de Seel y de Böhme, la Pachamama Raymi nos permite pasar de la recepción –sea en modo de percepción o de sensación– a la producción estética, a danza y música en comunidad. La relación estética que el hombre andino establece con la naturaleza por medio de la fiesta no es una relación meramente contemplativa y receptiva, sino fundamentalmente práctica y participativa. Nuestros sentidos pasan de percibir la belleza natural, de sentir los estímulos agradables de la naturaleza, a crear y producir belleza con sus cuerpos y su arte *por mor* de la naturaleza.

Algunas consecuencias estéticas y ético-ambientales

De la experiencia estética de la naturaleza representada en la Pachamama Raymi se pueden extraer las siguientes consecuencias.

En primer lugar, el carácter comunitario de la fiesta es ética y estéticamente valioso. La contemplación de la naturaleza bella de Seel y la satisfacción sensible en la naturaleza de Böhme son experiencias en primer término individuales, pero la fiesta de la naturaleza de procedencia andina se desarrolla en un nivel más bien interpersonal. La dimensión comunitaria e inclusiva de esta fiesta, el intercambio y la colaboración entre los participantes en un ambiente cohesionado, es un factor importante para la

proyección de una vida buena en sociedad. Esta idea es también enfatizada por la propuesta del *sumak kawsay*, en la que la crítica al individualismo moderno se elabora desde la preeminencia de lo social en la cultura andina. Así pues, más allá de la contemplación y la satisfacción estéticas, la fiesta en cuanto actuación estética mancomunada tiene un importante efecto ético con proyección social y representa una parte esencial del buen vivir de nuestros pueblos indígenas.

En segundo lugar, hay también en la Pachamama Raymi dos consecuencias específicas para la ética ambiental. Por un lado, la concepción misma de naturaleza como Madre Tierra revela de inmediato la atribución de un valor no instrumental, sino intrínseco a la naturaleza. Ella no es una fuente de recursos inagotable, sino un ser vivo con el cual se establece una relación filial, una relación que trae consigo sentimientos de amor, respeto, reconocimiento, protección y gratitud. Por otro lado, la naturaleza posee también un valor eudemónico para nosotros. Especialmente esto he tratado de destacar en esta contribución. La fiesta revela una experiencia estética de la naturaleza distinta de las representadas por los modelos de contemplación y satisfacción estéticas; pero en los tres casos se deduce la necesidad de proteger y conservar la naturaleza porque permite la consecución de una vida buena. La naturaleza materna es motivo de la acción estética mancomunada, tal como la belleza natural lo es para la contemplación y la atmósfera natural para la satisfacción estéticas.

Finalmente, esta festividad andina trae una consecuencia estética altamente aprovechable para los argumentos de la ética ambiental. Aunque en las estéticas naturales de Seel y Böhme hay referencias constantes al mundo del arte (ya que prescindir completamente del arte en estética sería un sinsentido: así se trate de una estética de la naturaleza), no desarrollan suficientemente aquellas formas artísticas que constituyen una representación corporal, dinámica e intersubjetiva de la valoración de la naturaleza. Sí, los juicios estéticos sobre la naturaleza que se pueden plasmar en la literatura, las imágenes inspiradas en la naturaleza llevadas a la pintura, incluso la jardinería como un modo de praxis estética natural: todo ello expresa artísticamente una experiencia de la naturaleza, pero no de la manera como, en la Pachamama Raymi, una comunidad se expresa en sí misma, en carne propia y con regularidad, mediante números de música y danza, es decir, mediante acciones estéticas.

No sería en absoluto inapropiado que para la actual construcción teórica del *sumak kawsay* se recojan también estos elementos estéticos de los

saberes y las vivencias de la cultura andina, por cuanto la concepción de la naturaleza como Madre Tierra se presenta como una entre otras alternativas para relativizar nuestra interpretación del mundo dominada por el paradigma científico moderno. Esta fiesta de la naturaleza nos ofrece la posibilidad de cuestionar esa representación técnica, puramente científicista de la naturaleza, y pensar otro tipo de contacto con ella. Asimismo, la ética ambiental desde una perspectiva intercultural tiene aquí mucho que aprovechar para el planteamiento y la persecución de sus fines. Por supuesto, no se trata de repetir, imitar o aplicar sin más estas prácticas andinas a nuestra realidad social y salvar utópicamente el planeta. Sería absurdo querer implementar mecánicamente una fiesta de la naturaleza similar en países europeos o de otros continentes. La propuesta es simplemente reconocer que, tal como la contemplación y la satisfacción estéticas defendidas en ética ambiental, la fiesta, la acción estética y las actividades artísticas implicadas en ella representan también maneras legítimas de experimentar y expresar el modo como la naturaleza nos signa, el modo como nosotros, los seres humanos, nos relacionamos con ella.

Referencias bibliográficas

- Böhme, Gernot. 1989. *Für eine ökologische Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Depaz, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Di Salvia, Daniela. 2013. “La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* 43, n.º 1: 89-110.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1997. “Naturethik im Überblick”. En *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, editado por Angelika Krebs, 337-379. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of Nature. A Map*. Berlin: De Gruyter.
- León, Magdalena. 2009. “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida”. En *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 63-74. Quito: Abya-Yala.
- Mamani, Modesto. 2006. “La naturaleza, nuestra casa común”. En *Teología andina, el tejido diverso de la fe indígena*, coordinado por Josef Estermann, 251-270. La Paz: ISEAT.
- Marx, Carlos y Federico Engels. 1974. *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.

- Meyer, Kirsten. 2003. *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis.
- Naess, Arne. 2018. *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Orrego, Arturo. 2013. "Aportes críticos para una epistemología ambiental desde la relación cósmica". *Atenas* 4, n.º 24: 1-18.
- Ott, Konrad. 2020. "Umweltethik". En *Online Encyclopedia Philosophy of Nature/Online Lexikon Naturphilosophie*, editado por Thomas Kirchhoff, s.p. <https://doi.org/10.11588/oepn.2020.0.68742>.
- Plasencia, Rommel. 2005. "¿Existe la cultura andina?". *Revista de Antropología UNMSM* 3, n.º 3: 275-282.
- Platón. 1986. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Quiroga, Daniel. 2009. "Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza". En *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 103-114. Quito: Abya-Yala.
- Seel, Martin. 1991. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin. 1997. "Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur". En *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, editado por Angelika Krebs, 307-330. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter. 2018. *Liberación animal*. Madrid: Taurus.
- Wang, Zhuofei. 2016. "Naturästhetik". En *Handbuch Umweltethik*, editado por Konrad Ott, Jan Dierks y Lieske Voget-Kleschin, 142-147. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Wolf, Ursula. 1990. *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Klostermann.