



Centro
Interdisciplinario de
Estudios
Latinoamericanos

Interdisziplinäres
Lateinamerikazentrum



UNIVERSITÄT **BONN**

Ética ambiental y estética decolonial: La fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir

Werther Gonzales León

Working Paper Series-Puentes Interdisciplinarios 2023/01/Serie 2
Repensar la sostenibilidad desde la experiencia latinoamericana

Working Paper Series *Puentes Interdisciplinarios* es realizado por El Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos/Interdisziplinäres Lateinamerikazentrum (ILZ) de la Universidad de Bonn, Genscherallee 3, 53113 Bonn, Alemania.

Equipo Editor:

Juanita Arango (B.A.), Universidad de Bonn
Carolina Ilaya García (B.A.), Universidad de Bonn
Dra. Antje Gunsenheimer, Universidad de Bonn
Fiorella López (B.A.), Universidad de Bonn
Pablo Núñez Arancibia (M.A.), Universidad de Bonn
Dra. Monika Wehrheim, Universidad de Bonn

Este Working Paper Series consiste en los aportes de los y las estudiantes y docentes de América Latina y Alemania, participantes de la Escuela de Verano 2022 *Repensar la sostenibilidad desde la experiencia latinoamericana* del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Bonn, con el auspicio de Santander Universities en cooperación con la Universidad de Bonn.

Todos los documentos están disponibles gratuitamente en el sitio web del ILZ:
<https://www.ilz.uni-bonn.de/es/publicaciones/workingpapers-series-puentes-interdisciplinarios>

Cómo citar:

Gonzales León, Werther (2023): "Ética ambiental y estética decolonial: La fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir". En: *Working Paper Series Puentes Interdisciplinarios*, 01, serie 2. Bonn: Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos/ Interdisziplinäres Lateinamerikazentrum (ILZ), Universidad de Bonn.

Derechos de autor de este artículo

© Werther Gonzales León

Esta publicación se ofrece bajo la licencia de Atribución/Reconocimiento-NoComercial-SinDerivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). El texto de la licencia está disponible en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>.

El Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) no se responsabiliza de los errores ni de las consecuencias derivadas del uso de la información contenida en este documento; los puntos de vista y las opiniones expresadas son exclusivamente de los/as autores/as y no reflejan necesariamente los del ILZ, sus proyectos de investigación o sus patrocinadores.

La inclusión de un artículo en el Working Paper Series *Puentes Interdisciplinarios* del ILZ no debe limitar la publicación de éste (con permiso del titular o los titulares de los derechos) en cualquier otro lugar.

Diseño de portada

© Eduardo Muro Ampuero

Diagramación

Pablo Núñez Arancibia

Ética ambiental y estética decolonial: La fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir

Werther Gonzales León¹

Resumen

En este ensayo se intenta mostrar por qué es necesario extender la exigencia de epistemologías alternativas a estéticas alternativas en la propuesta del *buen vivir*. La necesidad de la ampliación se basa en la diferencia entre dos maneras de posicionarse frente a lo real, la epistémica y la estética, que pueden ser armónicas y complementarias, pero son esencialmente irreducibles entre sí. Dicha ampliación conduce hacia la idea de una estética decolonial, cuya aplicación a manifestaciones culturales de comunidades indígenas ofrece valiosos elementos para pensar la relación entre ser humano y naturaleza en sintonía con una ética ambiental intercultural y en pro de una vida buena. Como caso ejemplar se presenta la experiencia estética en la llamada Fiesta de la Pachamama, de la que se extraen determinadas consecuencias favorables para el desarrollo del *buen vivir*.

Palabras claves: Ética ambiental, estética decolonial, buen vivir, epistemologías alternativas, experiencia estética, Fiesta de la Pachamama.

Environmental ethics and decolonial aesthetics. The festival of Pachamama as practice of a good life

Abstract

This working paper aims to show why it is necessary to increase the demand for alternative epistemologies to alternative aesthetics in the project of *buen vivir*. The need of this extension is based on the difference between two ways of behaving toward reality, namely the epistemic and the aesthetic. Both could be harmonious and complementary, but they are essentially irreducible to each other. Such an extension leads to the idea of a decolonial aesthetics, whose application to cultural manifestations of indigenous communities offers valuable elements to rethink the relationship between human beings and nature in sync with an intercultural environmental ethics and for the benefit of a good life. The aesthetic experience contained in the so-called Festival of Pachamama is presented as an exemplary case, from which certain favourable consequences are drawn for the development of *buen vivir*.

Keywords: Environmental Ethics, Decolonial Aesthetics, buen vivir, alternative epistemologies, aesthetic experience, Festival of Pachamama.

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y magíster en *Zukunftsforschung* por la Universidad Libre de Berlín. Actualmente, doctorando en Filosofía en la Universidad Friedrich Schiller de Jena con el tema de investigación *Aportes de la estética a la ética ambiental desde una mirada latinoamericana*. Dirección electrónica: w.gonzales.leon@uni-jena.de

Introducción

En actitud crítica hacia la modernidad y desde la noción de *epistemologías alternativas*, la propuesta latinoamericana del *buen vivir* fomenta una relación distinta entre ser humano y naturaleza. Con este fin, la elaboración conceptual de dicha propuesta se suele apoyar en enfoques como el de una epistemología del sur, la descolonización del saber o la desobediencia epistémica.

En la medida en que el conocimiento científico y el saber teórico –ambos de índole *epistémica*– resultan de una visión del mundo esencialmente distinta a una basada en la percepción sensible y la representación artística –ambas de índole *estética*–, en este ensayo se intenta mostrar por qué es importante pensar también en *estéticas alternativas* en pro de la construcción teórica y la aplicación práctica del *buen vivir*.

Siguiendo la pista de una estética decolonial, se extiende aquí las posibilidades de este planteamiento hacia el espacio abierto por la relación entre ser humano y naturaleza; con ello se busca generar una interacción productiva entre la estética y la ética ambiental o ecológica.

El modelo propuesto para el inicio de una estética alternativa es el de la fiesta como realidad mediadora entre comunidad y naturaleza. Para explicar este modelo se presenta el caso de la *Fiesta de la Pachamama* celebrada en la región andina. Los momentos y elementos de este acontecimiento estético esclarecen ejemplarmente el tipo de relación que se establece entre ser humano y naturaleza en la cultura andina, la significación que dicha relación adquiere para la consecución de un buen vivir y la relevancia del arte como un modo de habitar humanamente el mundo tan legítimo como el posicionamiento científico frente a los fenómenos.

Exigencia de epistemologías alternativas

Son denominadas *alternativas* aquellas epistemologías que asumen presupuestos distintos a los comprendidos por la epistemología entendida como disciplina filosófica de origen europeo y cuyo desarrollo teórico ulterior tuvo y tiene lugar de distintas maneras y en distintas partes, aunque sobre todo en el norte global. En general, el término *epistemología* indica en este contexto la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento, tanto el más inmediato como el del sentido común cuanto el más elaborado como el de la ciencia. No se formula, por tanto, una distinción rigurosa entre epistemología y gnoseología, sino que se extiende los dominios teóricos de aquella sobre esta.

En cuanto impulsor de una alternativa civilizatoria, el *buen vivir* identifica en la forma de conocimiento propio de la ciencia moderna y su correspondiente aplicación técnica un problema por resolver. Ya en su diseño como Plan Nacional en Ecuador, se menciona que, en la discusión en torno al concepto de desarrollo, “los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones” (SENPLADES 2013: 32). Estas otras epistemologías –o *epistemologías otras*– se generan a partir de “otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental” (Acosta 2014: 53). Ante la hegemonía epistémica de occidente se posiciona críticamente el *buen vivir*, no solamente cuestionando las bases y limitaciones de dicho modelo, sino promoviendo también la elaboración de “epistemologías alternativas indígenas” (Ranta 2016: 20). En términos geopolíticos, se trata finalmente de la construcción de “una nueva epistemología del sur” (Ribadeneira 2020: 48).

Entre los aportes al *buen vivir*, la *epistemología del sur* se muestra, en efecto, como la alternativa epistémica más afín a la propuesta. Aquella es entendida como:

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad

a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos 2009: 12).

Santos propone el “paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente”, un paradigma emergente que comprende aspectos científicos y sociales, y que se sostiene en cinco tesis justificadas por las limitaciones de la ciencia moderna, a saber, “todo el conocimiento científico natural es científico social”, “todo el conocimiento es local y total”, “todo el conocimiento es autoconocimiento” y “todo el conocimiento científico busca constituirse en sentido común” (Ibíd.: 40-57). Estas son las características de un conocimiento posmoderno de oposición esbozadas por una epistemología alternativa; la aplicación concreta de dichas tesis contribuye al desarrollo de un buen vivir en sociedad.

Otra alternativa epistémica en sintonía con los postulados del *buen vivir* reside en la idea de *colonialidad del poder* acuñada por Quijano. Esta expresión hace referencia a un patrón de dominación mundial que, en el caso de nuestra América, dispone y estructura las relaciones sociales sobre la base de las categorías de *raza* y *capital* (Quijano 2000).

Históricamente, la hegemonía europea, en su condición de patrón de poder, tomó “el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Ibíd.: 209). Por ello, una descolonización del poder comienza por la descolonización del *saber*, es decir, de las perspectivas eurocéntricas de conocimiento. Un conocimiento descolonizado es el reconocimiento de nuestra experiencia histórica particular y un conocimiento que nace de una praxis social transformadora (Quijano 2007).

Finalmente, la *desobediencia epistémica* promovida por Mignolo armoniza también con las exigencias teóricas del *buen vivir*, ya que con ella se aboga por “otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo 2010a: 17). En concordancia con Quijano, Mignolo propone

una descolonización epistémica como proceso de desprendimiento, es decir, como “un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento –y del horizonte de vida–” conducidos, en la modernidad/colonialidad, por determinadas políticas teológicas y egológicas² (Ibíd.: 34). En otros términos, ese despertar no significa más que una toma de consciencia por parte de actores racializados y marginados tanto epistémica como ontológicamente; despertar que debe devenir en una epistemología fronteriza.

Este bosquejo de los tres enfoques mencionados quiere mostrar simplemente la coherencia y al mismo tiempo la insuficiencia de la exigencia de epistemologías alternativas³. Coherente es esta exigencia, pues se asume que la hegemonía del conocimiento moderno, especialmente el de índole científica, debe ser cuestionada y sobrepasada (no *superada*, porque no se trata de recolonizar lo anteriormente colonizante) por conocimientos y saberes de la periferia, conocimientos invisibilizados por el capitalismo e históricamente infravalorados. Lo deficiente de ella radica, sin embargo, en alternar epistemología con epistemología, es decir, presuponer cierta función privilegiada del conocimiento –así se trate de prácticas cognitivas, saberes ancestrales, conocimientos situados o de origen intersubjetivo; *conocimiento* al fin– para organizar desde los fundamentos y dar sentido a nuestro mundo vital. Este presupuesto podría ser acusado incluso de colonial y eurocéntrico, ya que con ello se intenta alterar radicalmente el contenido del discurso, pero no se cuestiona la orientación misma que se sigue decisivamente en la modernidad: el camino epistémico.

Por ello, mi intención en lo que sigue consiste en argumentar a favor de una estética de impronta decolonial que funja de alternativa incipiente a las epistemologías alternativas.

² Básicamente, Mignolo se refiere a las políticas de la teología cristiana desde el Renacimiento y de las filosofías centradas en el ego desde la Ilustración. Entre estas últimas, el cartesianismo se ubica en el punto de partida. Al respecto, véase Mignolo (2011).

³ Para una presentación detallada del origen, variedad y rasgos comunes de las epistemologías alternativas en contraposición con las eurocéntricas, véase Bondarenko (2018).

Vía de una estética decolonial

Imaginemos que estamos ahora frente a una montaña; por ejemplo, frente a Winikunka, la llamada *Montaña de siete colores* ubicada entre los distritos de Cusipata y Pitumarca en Cusco, Perú.

En una primera mirada, uno puede preguntarse por la razón natural de sus tonalidades, por su altitud y la localización de su cumbre, o por la antigüedad de su estructura actual. En este caso se asume una actitud *teórica* frente a la montaña, se busca conocer algo sobre ella y su presencia es interpretada conceptualmente.

En una segunda mirada, uno puede tratar de calcular conjeturalmente la cantidad de minerales que esconde y la posible ganancia de su extracción y venta, o simplemente estimar su superficie con el fin de implementar algo determinado. En este caso se asume una actitud *práctica* frente a la montaña, se evalúa su utilidad y se actúa de acuerdo con ello.

En una tercera mirada, uno puede detenerse en el aparecer mismo de Winikunka, admirar la elevación de su figura

y la combinación de sus colores, contemplar cómo su aura serena contrasta con la vivacidad de sus marcados trazos. En este caso se asume una actitud *estética* frente a la montaña, se percibe atentamente su atractivo y se experimenta complacencia o displicencia en la observación.

Estas tres miradas constituyen tres *actitudes* distintas frente al mismo objeto. Por supuesto, no tienen que ser las únicas actitudes posibles, tampoco la descripción de cada una tiene que ser la misma en todos los casos. Simplemente quiero señalar que se trata de tres actitudes *distintas*. Con esto quiero decir que, aunque en una misma persona o en una misma comunidad el sentido de una de las actitudes puede estar en mayor o menor consonancia con el sentido de la otra, se trata de actitudes *irreducibles* entre sí. La experiencia contenida en la actitud estética no puede derivarse de una experiencia de conocimiento; puede ciertamente convivir y vincularse con ella de manera coherente, eventualmente podría incluso enriquecerse o empobrecerse a partir de ella, pero no puede *derivarse* de ella, ya que ambas corresponden con dos maneras distintas de encontrarse en



Foto: iStock 2021

el mundo, de percibir y comprender lo dado. Lo mismo se puede decir de la relación entre la actitud práctica y la actitud teórica.

Se puede pensar, por cierto, en una unidad entre teoría y praxis en relación con el objeto y realizar, así, conceptual y fácticamente este pensamiento, pero este surge precisamente de la constatación de que se trata de dos esferas distintas de la vida humana.

En filosofía, estas tres actitudes inauguran tres grandes ámbitos de reflexión referidos a tres aspectos distintos del mundo: la filosofía teórica (con la epistemología delante), la filosofía práctica (con la ética delante) y la estética filosófica.⁴ La estética conforma una reflexión aparte ya que el tipo de experiencia en juego no conduce hacia algún conocimiento que pueda ser estudiado, por ejemplo, por la epistemología, ni tampoco hacia algún fin que pueda ser considerado, por ejemplo, por la ética. En cuanto disciplina independiente, la estética es entendida comúnmente como una reflexión filosófica sobre el arte, sobre las bellas artes. Esta comprensión data del siglo XVIII. Desde mediados del siglo pasado, no obstante, esta disciplina tiende a ser entendida globalmente en un sentido más radical, esto es, como una teoría sobre la *percepción sensible* (αἴσθησις), en la cual el arte se presenta como una manifestación estética entre otras. Este regreso de la estética a su sentido etimológico y la continua estetización de las diversas facetas de lo real ha llevado a que se hable de una nueva estética, un giro estético o simplemente de una *aistética*.⁵

En el giro decolonial latinoamericano, la estética tradicional también ha sido puesta en cuestión y reformulada de cierta manera. Mignolo argumenta al respecto que la *aesthesis* o sensación fue colonizada por

la estética en cuanto disciplina filosófica, “puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivos con sistemas nerviosos, la *estética* es una versión o una teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza” (2010b: 14).

Las estéticas decoloniales se entienden, entonces, como formas de desmontar las estéticas imperiales, de desplazarlas en vista de otras sensibilidades y la construcción futura de subjetividades decoloniales⁶. En conexión con la tesis de Mignolo, quisiera esbozar aquí el inicio de una posible estética de orientación decolonial que además de posicionarse críticamente frente a la producción estética dominante de la modernidad, profundice consecuentemente en la experiencia estética invisibilizada de nuestras comunidades indígenas. El énfasis en este segundo aspecto de la estética toma como hilo conductor no la contemplación de obras de arte en museos o en instalaciones semejantes, sino la acción estética en la naturaleza, mejor dicho, la experiencia estética de la naturaleza acontecida en el espíritu de la fiesta; algo que tampoco ha sido suficientemente indagado ni en los estudios decoloniales ni en los del *buen vivir*, a pesar de hallarse aquí elementos muy valiosos para pensar en una relación distinta entre ser humano y naturaleza, es decir, en una ética ambiental de carácter intercultural.

Experiencia estética en la Fiesta de la Pachamama

En la sociedad moderna, experimentar estéticamente la naturaleza suele traducirse en posicionarse frente a un paisaje o ejemplares de la flora o la fauna de aspecto llamativo y contemplar su singularidad, sus formas y colores propios. También vale como experiencia estética de la naturaleza la satisfacción sensual y anímica cuando, por ejemplo, paseamos por un bosque o escalamos una montaña. De hecho, estos son los dos modelos de experiencia estética más

⁴ Aunque las disciplinas filosóficas que corresponden con estos ámbitos de reflexión nacen con la modernidad –véase la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant (1991)–, ya Aristóteles distinguía programáticamente estas tres formas de comprensión en *Metafísica* (1994: 1025b).

⁵ Este es el caso, por ejemplo, de Böhme (2001), quien entiende la aistética desde el redescubrimiento de la corporalidad humana, la expansión de las posibilidades artísticas y la teoría de las atmósferas. Una breve presentación del giro estético se puede revisar en Valenzuela (2017).

⁶ En un artículo reciente, Mignolo (2019) efectúa cierta ontologización del término *aesthesis* y entiende lo estético ya no únicamente como lo ligado a las sensaciones, sino también como lo subyacente en los diversos haceres en los que opera una matriz colonial del poder, es decir, como una *subjetividad* situada.

difundidos actualmente en la ética ambiental practicada en Alemania: la *contemplación* de realidades naturales (defendida por Seel) y la *satisfacción* en entornos naturales (defendida por Böhme).

Seel (1991) fundamenta el valor estético de la naturaleza desde la actitud contemplativa. 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, la naturaleza cuenta con formas y espacios que invitan en mayor medida a la actividad contemplativa. Böhme (1989), por su parte, argumenta que en la naturaleza somos capaces de experimentar una variedad de sensaciones agradables tanto anímica como corporalmente. Pensemos, por ejemplo, en una estancia tranquila en el parque de nuestra preferencia. 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 receptiva.

Ahora bien, en consonancia con la idea de una estética decolonial, me gustaría destacar otro tipo de experiencia estética de la naturaleza: el caso de la Fiesta de la Pachamama en la región andina⁷. Con ello quiero enfatizar la dimensión intersubjetiva y corporalmente activa de la experiencia estética de la naturaleza, la cual no se reduce a los dos modelos anteriormente mencionados.⁸

⁷ El concepto moderno de *naturaleza* no coincide semánticamente con *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 la documentación histórica de *pacha* y *Pachamama* en Di Salvia (2013) y una sugerente interpretación filosófica de *pacha* en Depaz (2015).

⁸ Que la Fiesta de la Pachamama sea propia de la cultura andina no significa que solamente aquí tenga lugar una festividad con motivo de la naturaleza. Fiestas semejantes se celebran *aún* en otras latitudes, aunque

La fiesta en cuestión se celebra en el contexto de lo que actualmente se conoce como Día de la Pachamama, conmemoración que tiene lugar anualmente el primer día de agosto en distintos puntos de la cordillera de los Andes; por ejemplo, Zamora Chinchipe (Ecuador), Cusco (Perú), La Paz (Bolivia), Tarapacá (Chile) y Salta (Argentina). Aunque en las últimas décadas ha sido popularizada –y a veces incluso turísticamente degradada– por los gobiernos regionales, esta fiesta o *raymi* se remonta a tiempos prehispánicos⁹. Generalmente, el trasfondo religioso de esta celebración, por lo demás innegable, es el centro de interés en investigaciones de las ciencias sociales.

En este ensayo quiero llamar la atención sobre la experiencia estética de la naturaleza que está en la base de esa manera peculiar de encontrarse y relacionarse con la naturaleza, la fiesta. Aunque ciertamente en cada lugar esta fiesta presenta diferencias en su realización y puesta en escena, se pueden identificar dos momentos constitutivos en ella y que se repiten en todos los casos.

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. Se trata de una manera de llamar a la mesa a la Madre Tierra, como si ella fuese una invitada especial (Alvarado y Mamani 2007: 87). Esta actividad es conocida como el *culto a la Pachamama*. Se suele decir 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 tributo¹⁰. Pero si este fuese el único motivo, esta actitud revelaría una relación más bien instrumental con la naturaleza, donde ella es utilizada como medio para satisfacer intereses personales.

Con ello se perdería por completo la

de un modo distinto y también con concepciones diferentes de *naturaleza*.

⁹ Véase la contribución de Rozas Álvarez y Calderón García (2000) sobre los rituales de agosto en la provincia de Calca, Cusco. A pesar del año relativamente distante de su publicación, el texto sigue gozando de gran actualidad.

¹⁰ Así se informa a menudo sobre esta ceremonia en los diarios de la capital peruana.



Télam Agencia de noticias 2022

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 esencialmente 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 dignidad. 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 del *raymi*. La fiesta está caracterizada por la presencia principalmente de música y danza. Estos dos tipos de arte configuran la realidad festiva de la experiencia estética de la naturaleza. El espacio estético está colmado por bailes típicos en los que los participantes visten con sus atuendos más coloridos y realizan movimientos al son de la música, mientras en el tiempo percibido 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, festejar y relacionarse con la naturaleza en cuanto Pachamama.¹¹

Especialmente este segundo momento de la fiesta revela un modo peculiar de experiencia estética, sugestivo para las perspectivas ético-ambientales del *buen vivir*. A diferencia de los argumentos tradicionales basados en la contemplación y satisfacción estéticas, la Fiesta de la Pachamama permite pasar de la recepción a la producción estética, es decir, a danzas y música en comunidad. La relación estética que habitantes de los Andes establecen 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

¹¹ Una aproximación más detallada a la dinámica festiva en las comunidades andinas, la saturación de los sentidos que ahí acontece, así como la unidad indisoluble entre música, danza y vestuario se encuentra en Martínez (2014) y Stobart (2002).

percibir la belleza natural (Seel), de sentir los estímulos agradables de la naturaleza (Böhme), a crear y producir belleza con sus cuerpos y su arte *por mor de*¹² la naturaleza.

Consecuencias éticas y estéticas de la Fiesta de la Pachamama

De la experiencia estética de la naturaleza representada en la Fiesta de la Pachamama 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 y la satisfacción en la naturaleza 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 inclusiva de esta fiesta, el intercambio y la colaboración entre los participantes en un ambiente cohesionado, son factores importantes para la consecución de una vida buena en comunidad. Así pues, más allá de los modelos de contemplación y satisfacción, la fiesta en cuanto *actuación estética mancomunada* representa una ampliación de la experiencia estética, tiene un importante efecto ético con proyección social y constituye una opción básica en la idea de un buen vivir.

En segundo lugar, hay también en la Fiesta de la Pachamama dos consecuencias específicas para la ética ambiental inspirada en una estética decolonial. Por un lado, el reconocimiento inicial de la naturaleza como ser animado y sujeto de voluntad confirma 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, protección y gratitud. Por otro lado, la naturaleza posee también un valor

eudemónico *para nosotros* en la medida en que promueve la consecución de una vida buena en un nivel interpersonal y, con ello, la necesidad de protegerla y conservarla.

Finalmente, una consecuencia estética altamente aprovechable para los argumentos de la ética ambiental radica en la conexión particular que se establece entre arte y naturaleza en esta fiesta. La experiencia estética no se expresa aquí mediante juicios descriptivos o enunciados literarios, tampoco mediante obras artísticas estáticas, ni mucho menos en trabajos de jardinería donde la intervención del sujeto se limita a producir algo externo a él. Se expresa más bien mediante formas artísticas corporales, dinámicas e intersubjetivas. No un individuo, sino una asociación de personas pertenecientes a una comunidad se expresa en sí misma –en carne propia, digamos– estéticamente y con una regularidad determinada.

No es en absoluto inapropiado que para la actual construcción teórica del *buen vivir* se sigan recogiendo estos elementos estéticos del mundo vital de la cultura andina, por cuanto la concepción de la naturaleza como Pachamama se muestra como una entre otras alternativas para relativizar nuestra interpretación del mundo dominada por el paradigma científico moderno. La fiesta de la naturaleza aludida nos ofrece la posibilidad de cuestionar esa representación técnica, puramente cientificista de la naturaleza, y pensar otro tipo de contacto con ella.

Asimismo, la ética ambiental bajo esta perspectiva intercultural tiene mucho que aprovechar para el planteamiento y la persecución de sus fines. Por supuesto, no se trata de repetir, imitar o aplicar indiscriminadamente estas prácticas andinas a cada realidad social y salvar, así, utópicamente el planeta. Sería absurdo querer implementar mecánicamente una fiesta de la naturaleza idéntica en países europeos o de otros continentes. La propuesta radica simplemente en mostrar que, tal como otras posiciones estéticas defendidas en la 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

¹² Meyer (2003: 124-129) pone en cuestión las categorías utilizadas por las posiciones estéticas en la ética ambiental y argumenta a favor de un *amor a la naturaleza* con el fin de esclarecer el tipo de valor que esta adquiere en la experiencia estética. Aunque la propuesta de la autora trae más complicaciones que salidas, consideramos que puede ser un recurso interesante para interpretar la actitud *filial* del hombre andino hacia la Madre Tierra y, en este caso, las formas de expresión estéticas ligadas a ella.

nos relacionamos con ella.

Conclusión

Las posibilidades de una estética decolonial radican no solamente en la crítica de las llamadas estéticas imperiales y en la promoción de producciones estéticas invisibilizadas por la colonialidad, sino también en la exploración de sensibilidades y experiencias perceptivas y productivas propias de comunidades que han sido y son relegadas por este patrón de poder. Como alternativa a las epistemologías alternativas, una estética decolonial tiene el potencial de poner de relieve y describir el modo de percibir la naturaleza como Madre Tierra, el tipo de manifestaciones culturales y artísticas ligadas a ella y la interacción festiva de los cuerpos en performatividad.

A diferencia de y en complementación con una actitud cognoscitiva con el entorno (epistemología) y una praxis individual o comunitaria configuradora del ámbito moral (ética), la estética es capaz de evidenciar ese tipo de sensibilidad particular que percibe y crea sin establecer fines teóricos o funcionales algunos.

Con vistas a fortalecer la orientación del *buen vivir* hacia la ética ambiental, la estética de carácter decolonial aquí esbozada ofrece tres aspectos de la relación ser humano y naturaleza que no pueden ser suficientemente profundizados ni desde la epistemología ni desde la ética en cuanto disciplinas filosóficas: 1) la idea de un sujeto *comunitario* en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia del individuo que contempla lo bello natural; 2) la idea de un cuerpo *performativo* en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia de la tesis de un cuerpo puramente receptivo de cualidades estético-naturales; y 3) la idea del arte en cuanto *acción* estética en la naturaleza, a diferencia de los modelos clásicos sometidos a la autonomía de las obras de arte, aisladas de toda esfera social y natural.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2014): "El Buen Vivir, más allá del desarrollo". En: Delgado, Gian Carlo (coord.): *Buena vida, buen vivir. Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, D. F.: UNAM, pp. 21-60.
- Alvarado, Manuel y Mamani, Mary (2007): *El origen de las fiestas andinas*. La Paz: Paka-Illa.
- Aristóteles (1994): *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Böhme, Gernot (1989): *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (2001): *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink.
- Bondarenko, Natalia (2018): "Epistemología Eurocéntrica vs. Epistemologías Alternativas: Alcances de la Distinción". En: *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 7, pp. 10-20.
- 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)". En: *Revista Española de Antropología Americana*, 43, pp. 89-110.
- Kant, Emmanuel (1991): *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- La República. (30 de julio de 2022): *Día de la Pachamama: ¿por qué se celebra el 1 de agosto y cómo surgió esta tradición de pago a la tierra?* (consultado por última vez el 28 de febrero de 2023).
- Martínez, Rosalía (2014): "Músicas, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos". En: *Anthropologica*, 33, pp. 87-110.
- Meyer, Kirsten (2003): *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis Verlag.

- Mignolo, Walter (2010a): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2010b): "Aesthesis decolonial". En: *Calle 14, revista de investigación en el campo del arte*, 4, pp. 10-25.
- Mignolo, Walter (2011): "Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience". En: *Postcolonial Studies*, 14, pp. 273-283.
- Mignolo, Walter (2019): "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después". En: *Calle 14, revista de investigación en el campo del arte*, 14, pp. 14-33.
- Quijano, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (comp.): *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal (2007): "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". En: *Investigaciones Sociales*, 16, pp. 347-368.
- Ranta, Eija Maria (2016): "La compleja construcción histórica del buen vivir en Bolivia: de resistencias indígenas a política del estado". En: *Economistas sin Fronteras*, 23, pp. 18-21.
- Ribadeneira, Kepler (2020): "Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción". En: *Diálogo Andino*, 62, pp. 41-51.
- Rozas, Jesús y Calderón, María del Carmen (2000): "La renovación: una interpretación de los rituales de agosto". En: Millones, Luis et al. (ed.): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 317-352.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009): *Una epistemología del sur*. México, D. F.: Siglo XXI/CLACSO.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (= SENPLADES) (2013): *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Seel, Martin (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stobart, Henry (2002): "Sensational Sacrifices. Feasting the Sense in the Bolivian Andes". En: Austern, Linda (ed.): *Music, Sensation and Sensuality*. New York: Routledge.
- Valenzuela, Carlos (2017): "El giro estético: epistemología de frontera". En: *Folios*, revista de la Facultad de Humanidades, 45, pp. 65-71.