

DERECHOS DE LA NATURALEZA, *PACHAMAMA* Y BUEN VIVIR

**CONVERGENCIAS DE LA ECOLOGÍA,
LO SOCIAL Y LO ESPIRITUAL EN AMÉRICA LATINA**

ALFREDO GÓMEZ MULLER
AUTOR



**DERECHOS
DE LA NATURALEZA,
PACHAMAMA
Y BUEN VIVIR**

**DERECHOS
DE LA NATURALEZA,
PACHAMAMA
Y BUEN VIVIR**

**CONVERGENCIAS DE LA ECOLOGÍA,
LO SOCIAL Y LO ESPIRITUAL
EN AMÉRICA LATINA**

Alfredo Gómez Muller

(UNIVERSIDAD POPULAR PARA LA TIERRA,

PROFESOR EMÉRITO DE LA UNIVERSIDAD DE TOURS)



Gómez Muller, Alfredo. Derechos de la naturaleza, Pachamama y Buen Vivir / Alfredo Gómez Muller; editor académico Alfredo Gómez Muller. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2025.

84 páginas.

Incluye referencias bibliográficas e índice de autores y analítico

ISBN: 978-958-782-697-5

E-ISBN: 978-958-782-698-2

Cosmología (filosofía de la naturaleza) 2. Conservación del medioambiente 3. Derechos de la naturaleza 4. Buen vivir 5. Interculturalidad 6. Filosofía latinoamericana I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 113

CO-BoUST

© Alfredo Gómez Muller, autor, 2025

© Universidad Santo Tomás, 2025

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usta.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Daniela Mahecha Díaz *corrección de estilo*

lacentraldediseño.com *diseño de interior*

Myriam Enciso F. *diagramación*

Xpress *impresión*

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-697-5

E-ISBN: 978-958-782-698-2

Primera edición, abril de 2025

Primera edición en francés, octubre de 2024

(Wildproject)



Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás:
<https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás vigilada MinEducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad

Multicampus: Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años, MinEducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

9	1. Introducción
15	2. Diversidad cultural y perspectivas interculturales sobre la “naturaleza”
15	2.1. ¿Son lo mismo la naturaleza y la <i>Pachamama</i> ?
19	2.2. Perspectivas interculturales sobre la naturaleza: más allá de la mercancía
27	3. Buen Vivir: del respeto de lo humano y de lo no-humano
27	3.1. El Buen Vivir: concepciones y cuestionamientos
36	3.2. Fuentes escritas de una memoria larga del Buen Vivir
41	3.3. La memoria utópica del Buen Vivir

47 4. ¿Qué es lo que nombra la palabra Pachamama?

47 4.1. Incertidumbres semánticas del nombre
 Pachamama

51 4.2. La Tierra que da y lo sagrado

63 4.3. Más allá de la dicotomía entre lo
 “material” y lo “espiritual”

73 Referencias

1. Introducción

En 2008, por primera vez en la historia política del planeta, se proclaman los “Derechos de la Naturaleza” en la constitución de un país. El 28 de septiembre, el 64 % de los votantes aprobó por referendo el texto de una nueva Constitución política para la República del Ecuador, elaborada por la Asamblea Constituyente elegida un año antes. En el artículo 71 del capítulo titulado *Derechos de la Naturaleza* se dice que esta “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución, 2008).

Las repercusiones jurídicas de esta declaración serán considerables en América Latina y el mundo. En Colombia, por ejemplo, país vecino de Ecuador, cerca de quince ecosistemas (entre ellos, once ríos) serán declarados “sujetos de derechos” por la Justicia entre 2016 y 2020, a instancias de colectivos de ciudadanos, comités de barrio, grupos de pobladores rurales, asociaciones ambientalistas, etc. En reiterados casos, la argumentación de los magistrados se refiere expresamente al

artículo 71 de la Constitución ecuatoriana, asumiendo de hecho que la idea de *ecosistema* se halla contenida en la de *naturaleza*.

El impacto a nivel mundial¹ de esta iniciativa ecuatoriana ha podido sorprender, probablemente debido al carácter controversial de la noción de “Derechos de

¹ Entre los hechos que atestiguan tal impacto se pueden mencionar en particular los siguientes: 2009: proclamación por la ONU del Día Internacional de la Madre Tierra (*Mother Earth, Terre nourricière*); 2010: Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (Conferencia mundial sobre el cambio climático y los derechos de la Tierra (Cochabamba, 2010)); Ley sobre los Derechos de la Madre Tierra (Bolivia); 2012: Ley Marco sobre la Madre Tierra y el Desarrollo Integral para Vivir Bien (Bolivia); 2014: Declaración de los “Derechos de la Naturaleza” en la Constitución (artículo 2) del Estado de Guerrero (México); 2016: reconocimiento de los derechos del río Atrato (Colombia); 2017: reconocimiento de los derechos de los ríos Ganges y Yamuna, así como de los glaciares Gangotri y Yamunotri (India); reconocimiento de la personalidad jurídica del río Whanganui y del volcán Taranaki (Nueva Zelanda); 2018: reconocimiento de la personalidad jurídica de la selva amazónica y del páramo de Pisba (Colombia); 2019: reconocimiento de la personalidad jurídica de los ríos La Plata, Tolima, Cauca, Pance, Otún, Magdalena y Quindío (Colombia); 2020: reconocimiento de la personalidad jurídica del Parque Isla de Salamanca y del Parque de los Nevados (Colombia).

la Naturaleza”. Rechazada por el antiecológico, esta expresión genera cierto recelo incluso en el seno de los movimientos ecologistas. Algunos sostienen que se debe rechazar la noción de “Derechos de la Naturaleza” por cuanto se opone a los “Derechos del Hombre” e implica el primado de la “naturaleza” sobre el “hombre”; la defensa de los “Derechos de la Naturaleza” sería una forma de “antihumanismo” y hasta de “fascismo” que pondría a la “naturaleza” en el “centro” y al “hombre” en la “periferia”.² Otros estiman que la atribución de la condición de sujeto de derechos a la naturaleza resulta poco compatible con el pensamiento jurídico establecido en Occidente, en el cual la idea de sujeto de derechos es indisociable de la de sujeto de deberes, y, por ende, de la idea de responsabilidad que supone un sujeto humano “libre” e “inteligente”.³ Distanciándose de estas controversias europeas y norteamericanas, el texto constitucional del Ecuador y los programas políticos basados en él sitúan la cuestión de los *derechos*

² Véase por ejemplo: Ferry (1992), Berque (1996) y Bruckner (2011). En la misma perspectiva de oposición dicotómica entre derechos de la naturaleza y derechos humanos, el presidente ecuatoriano Rafael Correa declara en 2013, cinco años después de la promulgación de los Derechos de la Naturaleza en la nueva Constitución: “el mayor atentado a los Derechos Humanos es la miseria, y el mayor error es subordinar esos Derechos Humanos a supuestos Derechos de la Naturaleza” (Correa, 2013).

³ Véase por ejemplo Berque (1996, p. 65) y Larrère (2018).

de la naturaleza en la intersección de las cuestiones relativas a los *derechos económico-sociales y culturales* de los humanos.

El principal dispositivo que indica tal intersección es la incorporación en el texto constitucional, redactado en castellano, de dos vocablos provenientes de la lengua y cultura kichwa. El castellano es la lengua realmente oficial y mayoritaria del país, introducida en el siglo xvi por los invasores europeos; el kichwa, principal lengua minoritaria del Ecuador⁴, es una variante regional del quechua, que fue la lengua vehicular del antiguo “imperio” incaico. Los dos vocablos kichwa integrados en esta Constitución, que reconoce los derechos de la naturaleza, se refieren a la “naturaleza” y a la convivencia: el primero, de origen antiguo, es *Pacha Mama* (“Madre Tierra”, según una traducción habitual y discutida); el segundo, de origen aparentemente reciente, es *sumak kawsay*, que probablemente reformula una antigua idea andina de la que se encuentra una expresión escrita en castellano al comienzo del siglo xvii: el *Buen Vivir* o el *Vivir Bien*. En el texto constitucional o en otros

⁴ Según el censo oficial de 2010, el kichwa sería hablado por 591 488 personas, sobre una población indígena total de 1 018 176 personas repartidas en 34 etnias diferentes (7 % de la población total del país, que contaba 14 483 499 habitantes en 2010. Según otras estimaciones este último porcentaje sería más elevado, entre 24 % y 43 %. Véase Pero Ferreiro (2017, pp. 1-2), inec (2010) y Sichra (2009, pp. 2, 590).

documentos oficiales, así como en diversos escritos producidos por organizaciones indígenas, estas dos expresiones castellanas son utilizadas como equivalentes del vocablo *sumak kawsay*. El término *Pacha Mama* (*Pachamama*), por otro lado, es presentado en el artículo 71 ya mencionado como equivalente de la palabra *naturaleza*: “la naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales [...]”. Por otra parte, la noción de *sumak kawsay* / *Buen Vivir* es descrita en el Preámbulo como un objetivo social, político y cultural que se ha de alcanzar, el cual supone la construcción de una “nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza” o *Pachamama*.⁵

Los tres elementos semánticos *convivencia en la diversidad*, *convivencia ciudadana* y *convivencia en armonía con la naturaleza* perfilan los contornos de las

⁵ “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades” (Preámbulo). Este significado del *sumak kawsay* como finalidad social, política y cultural es reiterada en 2009 en el Plan Nacional para el Buen vivir (PNBV): “El *sumak kawsay*, o vida plena, expresa esta cosmovisión [andina]. Alcanzar la vida plena consiste en llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009, p. 18).

intersecciones entre la cuestión de la relación entre lo humano y lo no-humano (“derechos de la naturaleza o de la *Pachamama*”) y la cuestión del modelo de relaciones que los humanos establecen entre sí (derechos económicos, sociales y culturales, constitutivos del *sumak kawsay*). La definición de tales contornos, que el texto constitucional solo sugiere, ha dado lugar en Latinoamérica, desde hace más de quince años, a una abundante producción teórica y política que contribuye a una mejor comprensión del alcance social, ecológico y cultural del reconocimiento público de los “derechos de la naturaleza o *Pachamama*”. En las páginas que siguen, intentaremos reseñar una serie de aspectos significativos de esa contribución, proponiendo al mismo tiempo una interpretación propia de la significación de las intersecciones mencionadas. Seguiremos los tres segmentos de la serie indicada en el Preámbulo de la Constitución: “convivencia en la diversidad” (2. Diversidad cultural y perspectivas interculturales sobre la naturaleza); “convivencia ciudadana” (3. Buen vivir: del respeto de lo humano y de lo no-humano); “convivencia en armonía con la naturaleza” (4. ¿Qué es lo nombrado por la palabra *Pachamama*?).

2. Diversidad cultural y perspectivas interculturales sobre la “naturaleza”

2.1. ¿Son lo mismo la naturaleza y la Pachamama?

La inclusión de los términos kichwa *Pachamama* y *sumak kawsay* en la nueva Constitución representa, sin duda, una señal de reconocimiento público de la diversidad lingüística y cultural en un país que cuenta entre 43 % y 7 % de población indígena, según estimaciones diversas proporcionadas por diferentes fuentes (Sichra, 2009, pp. 2, 590; Pero Ferreiro, 2017, pp. 1-2). Representa, sin lugar a dudas, un avance desde el punto de vista del reconocimiento de los derechos relativos a la multiplicidad cultural, expresando un cierto multiculturalismo político que, en el contexto postcolonial de Ecuador y Latinoamérica, marcado por el eurocentrismo y el racismo, intenta responder a persistentes reivindicaciones de indígenas y afroecuatorianos. Conviene recordar que la Asamblea Constituyente encargada de redactar, en 2007-2008, el texto de la nueva Constitución fue convocada por el presidente de la República, Rafael Correa, quien fue elegido en 2006 con el apoyo de la renombrada Confederación de

Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE, fundada en 1986) y del movimiento político indígena Pachakutik (MUPP, fundado en 1995), los cuales venían exigiendo desde 2005, por lo menos, una nueva Constitución que reconociera en derecho la diversidad cultural y étnica del país. En su *Proyecto político* de 2001, la CONAIE afirmaba ya su objetivo primordial de construcción de un “nuevo Estado Plurinacional y Democrático” y caracterizaba la sociedad ecuatoriana como una “Nación Plurinacional” (CONAIE, 2001, p. 2). Por ello, el reconocimiento por parte de la Constitución de 2008 del carácter “plurinacional” del Estado (Art. 1), así como el de los derechos de los “pueblos y nacionalidades” constitutivos de la “nación” ecuatoriana, se inscriben claramente en la línea del multiculturalismo político reivindicado por la CONAIE. Desde el punto de vista constitucional, se trata de una innovación en relación con la Constitución anterior de 1998 que, conformándose a las pautas establecidas sobre el Estado-nación, evitaba cuidadosamente toda alusión a *nacionalidades* o a *naciones* particulares en el seno de la *Nación* universal; se decía que el Estado era pluricultural y multiétnico, mas no *plurinacional*; que los grupos que componían el “pueblo” ecuatoriano eran “pueblos [particulares], etnias y culturas”, pero no *nacionalidades*.

En 2007, la CONAIE elabora una serie de propuestas con el fin de contribuir a las deliberaciones de la Asamblea Constituyente. En este importante documento, la confederación indígena asume el riesgo de afirmar una *correspondencia* semántica entre la noción “occidental”

de *naturaleza* y la noción andina de *Pachamama*: “la naturaleza es la *pachamama*” (CONAIE, 2007, p. 20). Sin embargo, esta correspondencia intercultural, que será finalmente adoptada en el texto constitucional, plantea una serie de problemas de fondo. En efecto, lejos de ser equivalentes y perfectamente traducibles, ambas nociones pueden expresar concepciones diferentes e incluso opuestas de la “naturaleza”. Así, en el mismo texto de la nueva Constitución se puede entrever una tensión entre ambas concepciones. El artículo 71, que ofrece un esbozo de definición del ente al cual se atribuyen derechos, sugiere de entrada la problematización de la supuesta equivalencia: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos”. Las nociones de *ciclos vitales*, *estructuras*, *funciones* y *procesos evolutivos* remiten a una concepción científica, moderna y occidental de la naturaleza. El concepto de “naturaleza” corresponde aquí al “universo físico” o al “conjunto de objetos del mundo material” (Julia, 1978), lo cual hace pensar en una separación ontológica entre lo humano y la naturaleza. Los “procesos evolutivos” mencionados son procesos anónimos que pueden ser objetivados por los lenguajes de las ciencias. Muy distinto parece ser el campo semántico del término *Pacha Mama*, que se halla vinculado, como lo sugiere el Preámbulo de la Constitución, con formas de sabiduría, espiritualidad y religiosidad construidas a lo largo de

“milenios” por la diversidad de culturas y pueblos que conforman la actual sociedad ecuatoriana. En diferentes lenguas y tradiciones andinas, esencialmente orales y prácticas, el término *Pacha Mama* (o *Pachamama*) nombra una realidad que es habitualmente entendida como persona (la Madre) y con quien es posible, por consiguiente, comunicar. Entre lo humano y la *Pachamama* hay, pues, una *relación* singular; entre lo humano y la “naturaleza”, tal como es definida en el artículo 71, solo hay *relaciones* puramente objetivas. La equivalencia supuesta entre la “naturaleza” y la *Pachamama*, en un texto constitucional que es resultado de múltiples compromisos entre diversas tendencias políticas presentes en la Asamblea Constituyente, no se impone, pues, como una evidencia. La equivalencia expresada relaciona retóricamente dos concepciones que parecen incompatibles de los vínculos entre lo humano y lo no-humano, las cuales remiten, en última instancia, a interpretaciones culturales muy diferentes de lo humano y lo no-humano.

Sin embargo, la *correspondencia* expresada no se reduce, tal vez, a una declaración meramente retórica. Es oportuno recordar aquí que la idea de tal correspondencia entre la *naturaleza* y la *Pachamama* fue expresada inicialmente en las *Propuestas* de la CONAIE de 2007. El texto en el cual se afirma esta correspondencia dice integralmente: “la biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente; la naturaleza es la *pachamama*, somos parte de la misma” (CONAIE, 2007,

p. 20. Subrayado AGM). La Asamblea Constituyente no conservó la referencia al carácter no mercantil de la naturaleza, pero aceptó finalmente incluir en el Preámbulo algunos elementos del último segmento del texto de la Propuesta: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...]”. Ahora bien, es precisamente en el primer segmento del texto, aquel que fue rechazado por la Asamblea Constituyente, donde se puede encontrar una clave para imaginar la posibilidad de una correspondencia cultural entre la noción de *naturaleza* y la noción de *Pachamama*, es decir, para el ejercicio de una verdadera interculturalidad.

2.2. Perspectivas interculturales sobre la naturaleza: más allá de la mercancía

En la *Propuesta* de la CONAIE de 2007, el aspecto común que relaciona la idea de *naturaleza* con la idea de *Pachamama* es el hecho de que ambas designan una no-mercancía. El concepto de naturaleza que entra aquí en juego no se sitúa en el mismo plano que el concepto de naturaleza-objeto que está especificado en el artículo 71 de la Constitución. Se sitúa en un plano cultural-simbólico, en el cual se expresan sentidos y valores relativos a lo existente y a la relación de lo humano con el existir como tal. Decir que la naturaleza no es una mercancía equivale a decir negativamente algo acerca del sentido y valor de la naturaleza. Equivale a decir que el sentido de la naturaleza/*Pachamama* es irreducible a su significado económico de mercancía. Y, en la

medida en que lo humano es parte de ella, equivale a decir que el sentido de lo humano es irreducible a su significado económico de mercancía que se compra y se vende —o que se alquila, como se decía en Francia en el siglo XIX—. La equivalencia entre la naturaleza y la *Pachamama*, planteada por la CONAIE y retomada en la Constitución, no se refiere, por consiguiente, a *toda* concepción “occidental” de la naturaleza. Se refiere únicamente a *determinadas* concepciones “occidentales”, históricamente marginalizadas, que abren un sentido *diferente* de la naturaleza, más allá del ser-mercancía y del ser-objeto. ¿De qué concepciones se trata?

Desde la década de los 2000, varios autores latinoamericanos han puesto de relieve una correspondencia entre ciertas concepciones andinas de la *Pachamama* y ciertas concepciones de la naturaleza que surgen en Europa y Norteamérica desde el siglo XIX, en particular, y que se vinculan en su mayoría al pensamiento y a la sensibilidad románticos. Para algunos de estos autores, la historia de esas concepciones de la naturaleza (en la cual se incluyen básicamente las ideas de H. D. Thoreau, la ética de la tierra de Aldo Leopold y las ideas sobre el derecho de los animales y los árboles) alcanza una expresión teórica particularmente significativa en el siglo XX con la *deep ecology* (ecología profunda) del filósofo noruego Arne Næss. Así, el economista ecuatoriano Alberto Acosta, quien fue presidente de la Asamblea Constituyente de 2007, sostiene que la tesis de Næss sobre el valor igual de los seres vivos corresponde al principio de “respeto a la vida” que asumen los “saberes ancestrales de las

comunidades indígenas [...] a través de relaciones de armonía con la Pacha Mama” (Acosta, 2012, p. 116). En efecto, la tesis de Naess, según la cual “el valor de las formas de vida no-humanas es independiente de la utilidad que pueden tener para fines humanos limitados” (Næss, 2000, p. 60), puede comprender *a priori* la utilidad mercantil y lucrativa de la naturaleza. Por lo mismo, puede efectivamente encontrarse en ruptura con la concepción de la naturaleza-mercancía que el documento de la CONAIE rechaza explícitamente. En la misma perspectiva, el sociólogo uruguayo Eduardo Gudynas estima que existen muchas “resonancias” entre las “tradiciones culturales andinas expresadas en el ‘buen vivir’ o Pachamama [...] [y] las ideas occidentales de la ética ambiental promovida, por ejemplo, por la ‘ecología profunda’” (Gudynas, 2009, p. 47); según este autor, habría una convergencia entre las “cosmovisiones de los pueblos originarios” y la ecología profunda, en cuanto a que ambas perspectivas compartirían una misma posición “biocéntrica” opuesta al “antropocentrismo” de aquello que él denomina “la” modernidad (pp. 39, 42). Por su parte, el jurista argentino Eugenio Zaffaroni, apoyándose en una interpretación bastante amplia de la noción de *ecología profunda*, estima que la ética “derivada” de las teorías de James Lovelock acerca de la tierra como un ser vivo (“hipótesis Gaia”) representa la “culminación del reconocimiento de obligaciones desde el *ecologismo profundo*” (Zaffaroni, 2011, p. 81). Con la experiencia ecuatoriana, agrega, “Gaia, que entre nosotros se llama Pachamama [...], se incorpora

al derecho constitucional” (p. 108). La Constitución ecuatoriana dio

el gran salto del *ambientalismo* a la ecología profunda [...]. La invocación de la *Pachamama* va acompañada de la exigencia de su respeto, que se traduce en la regla básica ética del *sumak kawsay*, [...] una regla de convivencia que exige respeto a todo lo humano y no humano [...] [y] enfrenta decididamente al suicida *festival del mercado* encarnado en un capitalismo desenfrenado. (Zaffaroni, 2011, p. 106)

La ecología profunda a la manera de Næss no desarrolla ciertamente una crítica explícita y sistémica del capitalismo. Sin embargo, se puede observar una forma de anticapitalismo en ciertas intuiciones de la ecología profunda, al igual que en determinados discursos y prácticas andinas relativas al *sumak kawsay*¹. Næss evoca la necesidad de una “reorientación de nuestros modelos de conducta”, la cual tiene que ver con las “estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas fundamentales”. En el plano ideológico, el cambio consiste “ante todo en apreciar la calidad de la vida [...], en vez de solo considerar el nivel de vida alto” (Næss, 2000, p. 60). En su perspectiva, la pregunta por la calidad de la vida implica una reflexión sobre los “fines últimos de la vida” (p. 67) que permita concebir otras maneras

¹ Sobre la relación entre el *sumak kawsay* y la crítica del capitalismo, nos permitimos remitir a nuestro estudio (Gómez Muller, 2018).

de conducir la vida y, en particular, “una vida que esté cargada de sentido”, a contracorriente de los modelos de vida establecidos cuyo objetivo único es “adaptarse a la megasociedad tecno-industrial y urbanizada” (p. 52). Este modelo de adaptación alude implícitamente al modelo de vida capitalista: “la ideología que domina actualmente tiende a valorar las cosas en la medida en que [...] tienen un valor de cambio en el mercado” (p. 63). Según esta ideología, la vida buena equivale a una vida materialmente “rica”, esto es, una vida definida por un alto nivel de apropiación y consumo de bienes materiales y, consecuentemente, por criterios cuantitativos. Conforme a la “definición habitual [...], se juzga el ‘nivel de vida’ teniendo en cuenta la posesión de bienes materiales que en determinado momento son considerados dignos de ser poseídos” (p. 150). La economía acorde con este estilo de vida orientado hacia la búsqueda de grandeza cuantitativa (*bigness*) (p. 149) no es otra que la “economía política moderna”, concepto que designa tradicionalmente la economía capitalista: se trata de una economía que tiende a “sustituir las necesidades humanas por la demanda del mercado” (p. 67). La alternativa que propone Næss a esta economía, y que él denomina “ecosofía”, plantea que hay que dejar de “medir el éxito de una política económica en términos de ingreso promedio, para medirla en cambio en términos de calidad de vida y en particular de aquella de los grupos menos favorecidos. La reflexión ecosófica tiende a defender un ideal

económico de simplicidad de medios y de riqueza de fines” (p. 67; cf. p. 150).

Sean cuales fueren los límites propiamente filosóficos y políticos de la propuesta “ecosófica”, los autores latinoamericanos arriba mencionados, entre muchos otros, señalan el espacio en el cual puede ser pensada una cierta correspondencia entre la “ecología profunda” de Næss y determinadas concepciones andinas de la relación entre lo humano y la *Pachamama*. Se trata del espacio ético, tomando este concepto en su sentido originario de preguntar por la *vida buena*. Así entendida en un lenguaje “occidental”, la ética es una actividad que examina, desde el punto de vista de la diferencia humana, la posibilidad de construir *estilos de vida* que permitan habitar el mundo con los otros humanos y con lo no-humano. La “ecología profunda” conlleva una dimensión ética y existencial, de la cual deriva precisamente su carácter “profundo”: es *profunda* en tanto en que va a la raíz de los fenómenos de devastación de lo viviente, es decir, en que plantea la pregunta por el discernimiento ético y existencial de las maneras de vivir humanas (los estilos de vida) y, consecuentemente, la posibilidad de una crítica de las formas culturales que implican fenómenos de devastación de lo viviente —preguntas con frecuencia soslayadas por las formas instituidas de la ecología y de la crítica anticapitalista, incluyendo el marxismo—. Pero, de hecho, la ecología eficaz solo puede ser *profunda*, así como la crítica anticapitalista eficaz solo puede ser *profunda*: juntas han de cuestionar las formas culturales establecidas que

articulan, legitiman o instituyen como “naturales” determinados modos de vida. El principal mérito de la perspectiva ecológica de Næss es, sin duda, el de haber conferido una dimensión pública y política al preguntar ético-existencial por el sentido de la vida o de la “vida buena”,² independientemente del grado de consistencia de sus planteamientos sobre esta cuestión. El principio de base de su ecología, a saber, el reconocimiento del *valor intrínseco* del “florecimiento de la vida humana y no humana en la tierra” (Næss, 2000, p. 59), pertenece ya a la ética. El lenguaje en el cual se expresa es el de los valores. Mas no se trata del valor en el sentido nihilista de atribución de valor a algo que se hallaba desprovisto de él, sino en el sentido de *reconocimiento* del valor constitutivo del ser con el cual nos encontramos en relación. Un reconocimiento que no es un postulado lógico, sino más bien un acontecer que adviene precisamente en y por la relación con el otro. En otros términos, no se trata del significado castellano de *valorizar* como otorgar valor a algo que no lo tenía, o de aumentar el valor de algo que tenía menos valor, sino más bien de su acepción posible como *reconocer el valor o mérito de alguien o de algo*

² En la traducción francesa de sus obras, Næss parece identificar las nociones de “vida buena” y de “calidad de vida”. En cambio, distingue claramente *calidad de vida* y *nivel de vida*. Véase Næss (2000, pp. 53, 60, 64, 67, 149). Sobre la ecología profunda de Naess y su crítica de la modernidad dominante, véase Flipo (2010).

(DRAE). Es desde esta concepción relacional del valor que se juega la correspondencia fundamental entre la concepción ecologista-profunda de la *naturaleza* y la idea andina de *Pachamama*, como lo indica, por lo demás, la relación de mutua implicación entre la cuestión de la *Pachamama* y la cuestión del *sumak kawsay* o del Buen Vivir —implicación que el texto constitucional sugiere y que diversos autores han puesto de relieve, como aquellos que hemos mencionado más arriba—. Para tratar de entender esa mutua implicación, conviene examinar inicialmente algunos aspectos básicos de las interpretaciones de la noción de *sumak kawsay* en el espacio público.

3. Buen Vivir: del respeto de lo humano y de lo no-humano

3.1. El Buen Vivir: concepciones y cuestionamientos

El Preámbulo de la Constitución de 2008 presenta el *sumak kawsay* / *Buen Vivir* como un proyecto de construcción colectiva e intercultural de una “nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza” o *Pachamama*. Al año siguiente, el *Plan Nacional para el Buen Vivir* reitera, en su mismo título, este aspecto de proyecto o propósito común del *sumak kawsay*, que es descrito en el apartado “Aproximaciones al concepto de Buen Vivir” de la siguiente manera: “El *sumak kawsay*, o *vida plena*, expresa esta cosmovisión [andina]. Alcanzar la vida plena [...] consiste en *llegar* a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009, p. 18). Se sustituye aquí la expresión *armonía con la naturaleza*, presente en el texto constitucional, por la de *armonía con el cosmos*, término que corresponde a otra traducción posible de la palabra *Pachamama*.

A pesar de estas diferencias de enunciado en los dos textos oficiales, la noción de Buen Vivir expresa invariablemente la unidad de un modo de vida específico que articula las relaciones entre los humanos con la relación entre los humanos y la naturaleza/cosmos o *Pachamama*. Las relaciones entre los humanos en el marco del Buen Vivir parecen estar descritas en lenguajes diferentes: el de la comunidad étnica “tradicional” (en el Plan Nacional) y el de una concepción política moderna e intercultural de la ciudadanía (en la Constitución). Pero, cualquiera que sea el lenguaje utilizado, la noción de Buen Vivir remite a contenidos normativos y axiológicos que pertenecen al ámbito de la ética pública y, más precisamente, a determinadas formas de justicia reguladoras de las relaciones interhumanas. El concepto de ética tiene aquí contenidos sociales muy explícitos, que confieren un contenido concreto a la idea general del *valor intrínseco* del “florecimiento de la vida humana sobre la tierra”.

Así, el texto constitucional señala que las políticas y servicios públicos se orientarán a hacer efectivos el Buen Vivir y todos los derechos (Art. 85/1); que el régimen de desarrollo abarca todas las esferas de actividad que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay* (Art. 275); que, para la consecución del Buen Vivir, el Estado y la sociedad deben asumir ciertos deberes y responsabilidades (Artículos 277 y 278); que el objetivo del sistema económico es garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el Buen Vivir (Art. 283).

Los derechos socioeconómicos relacionados con la satisfacción de esas condiciones materiales son enumerados en el segundo capítulo dedicado a los “Derechos del Buen Vivir”: derechos al agua y a la alimentación, a un ambiente sano, a la comunicación y la información, a la cultura y la ciencia, a la educación, a la vivienda, a la salud, al trabajo y al seguro social (secciones 1-8). El Buen Vivir comporta, pues, una dimensión social y económica de justa redistribución de los bienes y servicios producidos socialmente, lo que implica determinadas formas de acción colectiva y de solidaridad; se trata de un *convivir* y no de un simple coexistir de unos al lado de otros. Por la misma época y a tres mil kilómetros más al sur, una versión en lengua aymara del Buen Vivir aparece, con contenidos ético-políticos análogos, bajo el primer gobierno de Evo Morales en Bolivia: la expresión *suma qamaña*, traducida en castellano por *Vivir bien*, es definida en la nueva Constitución de 2009 (artículo 8) como un “principio ético-moral”, al igual que tres otras expresiones en lengua guaraní y una en lengua quechua que son presentadas como equivalentes; tres años antes, el Plan Nacional de Desarrollo (PND) para el periodo 2006-2011 utiliza la expresión *Vivir bien* (únicamente en castellano) para designar un modo de convivencia sin “asimetrías de poder” (Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia, 2006, p. 8) y en el cual se asegura el “acceso y disfrute de los bienes materiales y la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual [de las personas], en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos”

(p. 9). El Vivir bien se distingue en esto del “vivir mejor” individualista y competitivo que los aymara de Bolivia asocian al modo de vida característico de la modernidad capitalista (Albó, 2011, p. 135; Puente, 2011, p. 362). En Bolivia, como en Ecuador, la exigencia de justicia social que es constitutiva del convivir alternativo expresa la idea del respeto de lo humano, que no se separa del respeto de la naturaleza.

Tanto en Ecuador como en Bolivia, el uso de vocablos provenientes de lenguas autóctonas (*sumak kawsay* en kichwa y *suma qamaña* en aymara) tiene el efecto de sugerir la realidad de un modelo de vida específicamente andino, que es presentado como un referente cultural mayor para el gran proyecto ético-político de construcción intercultural de una “nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza”. Propuesto al conjunto de la sociedad multicultural ecuatoriana, el *sumak kawsay* sería un dato cultural muy antiguo de la “nacionalidad” kichwa, el cual tendría equivalentes en otros pueblos y en otras lenguas indígenas. La interpretación del *sumak kawsay* como un dato cultural antiguo ya está presente en las propuestas de 2007 de la CONAIE, en las cuales se alude a “principios ancestrales como el ‘sumak kawsay’ que propone el buen vivir” (CONAIE, 2007, p. 21). Esta interpretación será¹ retomada posteriormente en el

¹ La expresión castellana *buen vivir* está presente en el programa de 2006 del movimiento político Alianza País. El primer punto evoca “un buen vivir en armonía con la

Plan Nacional para el Buen Vivir de 2009², así como por numerosos autores y autoras³ de América Latina. Sin

naturaleza, bajo un respeto irrestricto a los derechos humanos”. No obstante, la cuestión de la relación con la naturaleza no figura entre los cinco “ejes programáticos para la transformación radical del Ecuador”. Véase Movimiento PAIS (2006).

² Por ejemplo, el Plan Nacional para el Buen Vivir de 2009 destaca el carácter “eminente colectivo” del “pensamiento ancestral”, del cual proviene la “concepción del Buen Vivir” (SENPLADES, 2009, p. 32).

³ Ver, por ejemplo: “La nueva Constitución ecuatoriana así como recupera el concepto de Pachamama, también introduce el de ‘sumak kawsay’ para el ‘buen vivir’, lo que permite encuentros de los saberes tradicionales con algunas variedades de las ideas occidentales de calidad de vida...” (Gudynas, 2009, pp. 45-46. Subrayado AGM); “El Buen Vivir, sin olvidar [...] sus orígenes ancestrales, puede servir de plataforma para discutir [...] respuestas frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos” (Acosta, 2012, p. 27. Subrayado AGM); “Más de quinientos años de colonialismo, neocolonialismo [...] no pudieron borrar de las culturas de los pueblos andinos el culto a la Tierra y el ideal de convivencia armoniosa del sumak kawsay, que hoy —removidas las capas que lo oprimían— vuelve a la superficie” (Zaffaroni, 2011, p. 108. Subrayado AGM); “La reivindicación de la naturaleza forma parte de un proceso de recuperación de las más antiguas tradiciones de Ecuador y de América toda [...] [así

embargo, la interpretación del *sumak kawsay* como dato lingüístico y sociocultural de arraigo “milenario” ha suscitado cierta reserva por parte de algunos investigadores en antropología y sociología.

En Latinoamérica y otras partes se han producido estudios⁴ que tienden a mostrar que las nociones de *sumak kawsay* o de *suma qamaña* son desconocidas por la mayoría de los kichwahablantes y aymarahablantes, o bien que los elementos constitutivos de esas nociones pueden tener, en ciertos casos, significados meramente locales y bastante alejados de la idea de una “cosmovisión” o de una regla común de vida. “¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?” (Bretón et ál., 2014, pp. 10-11), pregunta un comunero kichwa después de ser publicadas estas palabras en la nueva Constitución ecuatoriana. La expresión *sumak kawsay* se halla efectivamente ausente en el *Proyecto político* de la CONAIE de los años 2001 y 1994, en los cuales la idea de una forma de vida basada en “relaciones armónicas con la naturaleza” es designada por medio de los conceptos de *humanismo integral* (CONAIE,

como] el ideal de vida del Sumak Kawsai [sic] (Buen vivir)” (Galeano, 2009, p. 28. Subrayado AGM); “En el ‘Vivir Bien’ se confunden las vertientes más profundamente latinoamericanas del socialismo con la riqueza de la cosmovisión milenarista de las comunidades indígenas y campesinas de Bolivia” (Hendel, 2011, p. 256. Subrayado AGM).

⁴ Véase por ejemplo Bretón et ál. (2014) y Arnold et ál. (2019).

1994, p. 11) —de origen probablemente católico⁵— y de *filosofía integral* (CONAIE, 2001, p. 3). La idea del *sumak kawsay*, o al menos un elemento central de ella, está ciertamente presente en ambos textos, pero la expresión *sumak kawsay* no es utilizada. Es solo en 2012, cuatro años después de ser promulgada la Constitución, que el vocablo *sumak kawsay* es mencionado brevemente en una nueva versión del *Proyecto político*, con una traducción castellana (*sistema de vida*) bien diferente de la que se propone en los documentos oficiales (*buen vivir*) (CONAIE, 2012, p. 7). Todos estos datos pueden contribuir a suscitar algunas reservas en cuanto al carácter “ancestral” de la noción de *sumak kawsay*. En Bolivia, datos semejantes relativos a la noción de *suma qamaña* generan las mismas incertidumbres.

Por otro lado, otros estudios de carácter antropológico señalan la existencia de una disconformidad entre los discursos sobre el *sumak kawsay* / *suma qamaña* y la realidad de los modos de vida de los pueblos kichwa, quechua y aymara contemporáneos. En lo concreto de la vida social de esos pueblos, resultaría difícil observar datos que puedan ser considerados como un testimonio inequívoco de la realidad de una relación “armónica” entre los humanos y entre estos y la naturaleza, materializada en prácticas ecológicas, económicas y sociales ampliamente compartidas. Sin vínculo real

⁵ En 1936 el teólogo y filósofo Jacques Maritain publica *Humanismo integral*, que tendrá un impacto considerable en el catolicismo del siglo xx.

con lo concreto de las prácticas sociales, los discursos sobre el *sumak kawsay* / *suma qamaña* corresponderían, pues, a una visión idealizada, simplificada, atemporal y esencialista de las sociedades indígenas; una visión que desconoce la diversidad y complejidad de tales sociedades, así como sus profundas transformaciones socioculturales como, por ejemplo, su creciente urbanización (Viola, 2014, pp. 65-66; Spedding, 2010, pp. 2-3, 18). A partir de tales datos, los dos autores que acabamos de citar creen poder concluir que el *sumak kawsay* / *suma qamaña* no sería más que una “invención” (Spedding, 2010),⁶ o bien que se reduciría a un caso de “tradición inventada” en el sentido que el historiador Eric Hobsbawm dio a este concepto en 1983 (Viola, 2014, p. 64)⁷. Spedding atribuye esta “invención” a algunos intelectuales aymaras contemporáneos, quienes, según otros estudios y testimonios, habrían sido influenciados por ideas importadas en América Latina a finales de los años noventa por organismos europeos de ayuda al “desarrollo”, en particular la agencia alemana de cooperación GTZ (*Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*) (Beling y Vanhulst, 2016, p. 14; Altmann, 2013, p. 290;

⁶ “...yo considero que ese *suma qamaña* no existe, es una invención de Simón Yampara y [...] otros individuos [...] [que] se dan por ideólogos del mundo indígena como Víctor Hugo Quintanilla” (Uzeda, 2009, p. 33). Uzeda reproduce fragmentos de una entrevista que tuvo con Alison Spedding, en fecha del 08.03.2007.

⁷ Véase Hobsbawm (1983, pp. 1-14).

Medina, 2011; GTZ, 2002). Según la antropóloga británica, se trataría de una “invención” puramente “filosófica”, en la cual los temas del *suma qamaña* y de la *Pachamama* se perderían en “elucubraciones sobre el concepto holista de la vida, la armonía y la reciprocidad” (Spedding, 2010, p. 3). Lo que se designa aquí con la palabra “elucubraciones” parece corresponder a lo que otros autores han denominado “Pachamamismo”, con una fuerte connotación negativa⁸.

Las críticas de Spedding, Viola y otros autores contienen elementos a priori admisibles: en ciertos discursos culturalistas en torno al *sumak kawsay* / *suma qamaña* se puede constatar, en efecto, una parte de idealización, distorsión de realidades complejas y diferenciadas, esencialismo y sus consecuencias ideológicas, así como discursos sobre la pureza, el repliegue en sí mismo y la desvalorización de la alteridad —en breve, de etnocentrismo—. No obstante, sería erróneo reducir las nociones de *sumak kawsay* / *suma qamaña* y de *Pachamama* a esas expresiones ideológicas, y considerar

⁸ Véase por ejemplo la posición del historiador boliviano Huáscar Rodríguez, quien caracteriza el *pachamamismo* como una “defensa retórica de la Madre-Tierra mediante apelaciones morales y metafísicas ‘ancestrales’, a fin de evitar una reflexión en torno a cómo emprender un auténtico proceso de descolonización mental, económica y cultural” (Rodríguez, 2011). Sobre la crítica y el debate en torno al “pachamismo”, véase Escobar (2011), Stefanoni (2010) y Stefanoni y Blanco (2010).

las dos primeras como meras “invenciones”. Se trataría de otro modo de simplificación de la realidad, basado no solo en supuestos epistémicos de tipo positivista,⁹ sino también en la extrema especialización y confinamiento de los saberes, característicos de la episteme de la modernidad hegemónica. En efecto, aunque las expresiones *sumak kawsay* / *suma qamaña* puedan tener un origen reciente, la *idea* que expresan no es ni una “mera invención” ni un caso de “tradición inventada”. Sería más adecuado hablar de *tradición reinventada*, en la medida en que se trata de una idea perteneciente a una *memoria* colectiva muy antigua que forma parte de una *historia* suficientemente manifiesta cuando tenemos en cuenta la historicidad de las cosas; una idea que se vincula a una memoria larga y cuyas primeras trazas escritas en una lengua europea se remontan, por lo menos, a los comienzos del siglo XVII.

3.2. Fuentes escritas de una memoria larga del Buen Vivir

Las expresiones castellanas *buen vivir* y *bien vivir*, asociadas a la descripción de una forma andina de vida justa, no son una invención contemporánea. Están ya presentes en la obra del cronista de lengua materna quechua Felipe Guamán Poma (Waman Puma) de Ayala (hacia 1534 - hacia 1615), quien las emplea para designar un modo de vida que considera ejemplar, a

⁹ Sobre el contenido eurocéntrico de tales supuestos, véase Escobar (2011).

saber, el de sus padres convertidos al cristianismo en los primeros años de la invasión española¹⁰. Poma de Ayala cuenta la historia de sus padres bajo el título “Primera crónica y del buen vivir de los cristianos”, muy cercano al título general de su célebre libro *El primer nueva corónica i buen gobierno*. En efecto, para Poma de Ayala, como para gran parte de sus contemporáneos, existe un vínculo esencial entre la cuestión política del *buen gobierno*¹¹ y la cuestión ética del *buen vivir* en el marco comunal. La crónica del buen gobierno, dice, “es muy útil y provechoso y es bueno para enmienda de vida” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 1), esto es, para asumir un modo de cuidado de sí mismo y del prójimo que concierne a todos los habitantes del reino (“indios” y españoles, cristianos y no cristianos, etc.). El relato de las experiencias de buen gobierno interesa a todos y todas por igual en cuanto dice algo sobre la justa manera de conducir las relaciones interhumanas.

En el relato de Poma de Ayala se entremezclan con frecuencia el mito y la historia para indicar, en general de manera metafórica, el contenido ético-político y ético-existencial de esas experiencias reales y/o imaginarias. Encontramos el mismo procedimiento en el otro gran cronista andino de la época, el Inca

¹⁰ El “...bien vivir de los dichos cristianos...” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 11); el “buen vivir de los cristianos...” (p. 15).

¹¹ En la presentación del título de la obra en la primera página se precisa el significado político de la expresión: se trata del “*buen gobierno deste rreyno*”.

Garcilaso de la Vega (1539-1616). Así, uno y otro sitúan los orígenes del buen gobierno y del Buen Vivir en los tiempos míticos de la fundación del Tawantinsuyo. Evocando el origen mítico de los Incas, el Inca Garcilaso pone de relieve la obra de justicia desarrollada por el fundador Manco Cápac. Enviado a la tierra por el Sol para ayudar a los humanos, Manco Cápac les enseña a ayudarse mutuamente. La ayuda mutua es justicia, y la justicia comporta una dimensión redistributiva que define la responsabilidad comunal y política de velar por el bienestar de los grupos más vulnerables de la población, a saber, los “pobres”.¹² Poma de Ayala confirma la permanencia de este principio ético-político de justicia en la organización de la sociedad incaica:

la ley y horden de los yndios que an tenido y lo tienen desde el primer yndio que Dios puso en mundo nuebo hasta agora, la ley de este misericordia de ayudarse a unos y a otro, acá

¹² Según el Inca Garcilaso, en la sociedad incaica la “pobreza” designa en primer lugar la condición de aquellas personas que no disponen de una fuerza de trabajo suficiente para satisfacer sus necesidades vitales básicas: los ancianos, los enfermos y los minusválidos son considerados “pobres”, lo mismo que las personas solas o sin familia. Así, la comunidad (*ayllu*) y, en cierta medida, el “buen gobierno” de los Incas toman a cargo las necesidades de los “pobres”. Véase *Comentarios Reales* (1976, p. 5, II, VI y XIV) y Gomez-Muller (2022, pp. 96-97).

como a rico como a pobre en comunidad de trauajar las sementeras. (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 856)

La ley de ayuda mutua y la redistribución de la fuerza de trabajo a favor de los más vulnerables parecen corresponder a lo que el Inca Garcilaso llama, por su parte, *ley de fraternidad* —retomando las palabras de Blas Valera—. Esta última se completa con una ley de redistribución de los bienes necesarios para vivir, la *ley a favor de los pobres* (Garcilaso de la Vega, 1976, p. 235). La noción de *buen gobierno* conlleva, pues, una concepción de la economía que permita garantizar una justa redistribución de la fuerza de trabajo social y de los bienes producidos socialmente. Según la versión del mito referida por el Inca Garcilaso, el fundador Manco Cápac no era rico (*cápac*) de fortuna (*hacienda*), sino de justicia y deseo para “hacer bien a los pobres” (p. 53). Por esto, los Incas le llamaban “*Huacchacúyac*”, que quiere decir bienhechor de pobres (“pobre” = *huaccha* o *waqcha*) (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], pp. 54, 57). Refiriendo otra variante del mito, Poma de Ayala cuenta que el mismo Manco Cápac era muy pobre¹³, lo que podría sugerir una relación con el tema andino del “dios pobre”, un tema que, de acuerdo con los relatos del manuscrito quechua de Huarochirí (comienzos del siglo XVII),¹⁴ ocupa un lugar central en el universo

¹³ “era pobríscimo” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 87).

¹⁴ Véase *Dioses y Hombres de Huarochirí*, primera traducción castellana del manuscrito, hecha por José María Arguedas

simbólico quechua. Asimismo, Poma de Ayala anota que Mama Uaco (Huaco), la esposa de Manco Cápac, era conocida por su compromiso en favor de los pobres (*hazía mucho bien a los pobres*) y por su capacidad de gobernar y establecer leyes¹⁵. Y, evocando los relatos tradicionales sobre la “vida y historia” de Mama Uaco, Poma de Ayala destaca otro aspecto particularmente interesante para nuestro tema: esa mujer que sabía acoger a los humanos vulnerables poseía asimismo un saber que le concedía el poder de hablar “como si fuera persona con las peñas y piedras”,¹⁶ de hacer “hablar a las piedras y peñas, ydulos guacas”.¹⁷ La figura de

y publicada en 1966 (Anónimo, 1966). El dios pobre se hace presente en el mundo como una persona de apariencia pobre, razón por la cual es despreciado por la mayoría de los humanos.

¹⁵ Primera *colla* (“reina”) de los Incas, Mama Uaco “Gouernaua más que su marido *Mango Capac Ynga*; toda la ciudad del Cuzco le obedecieron y respetaron en toda su vida” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 121).

¹⁶ En el contexto de dominación colonial y de erradicación de la “idolatría” en que vive, Poma de Ayala emplea la expresión “gran hechicera” para designar este poder de Mama Uaco (“Dizen que fue gran hechizera, según cuentan su vida y historia”). Por otra parte, Poma de Ayala pone de relieve la gran hermosura atribuida a esta singular figura femenina: “fue muy hermoçísima mujer”.

¹⁷ Sobre la noción de guaca (*huaca, waka*), véase más adelante p. 51, pp. 55-56.

Mama Uaco encarna la capacidad humana de contribuir a la construcción de una relación acogedora con los humanos, basada en la justicia social, así como la capacidad de establecer una relación acogedora con lo no-humano. En este sentido, aparece como una alegoría del *Buen Vivir* en cuanto estilo de vida definido por el anhelo de construcción de relaciones armónicas entre los humanos y con la *Pachamama* —un estilo de vida que requiere la contribución de un *buen gobierno*—.

Los relatos de Poma de Ayala y del Inca Garcilaso acerca del *Buen Vivir* y/o del *buen gobierno* de los Incas poseen una dimensión ética y política que ha contribuido, a través del tiempo, a la constitución de una memoria larga de carácter utópico, a la cual se vinculan los discursos contemporáneos a propósito del *sumak kawsay/suma qamaña*. En los años ochenta del siglo pasado, el historiador peruano Alberto Flores Galindo dio a esta memoria cultural el nombre de *utopía andina*.

3.3. La memoria utópica del Buen Vivir

Las ideas y prácticas “utópicas” que describe Flores Galindo, y cuya huella investiga a lo largo de cinco siglos, son ante todo *andinas*. Surgen paulatinamente en el seno de grupos indígenas de los Andes en los años subsiguientes a la catástrofe de la destrucción del Tawantinsuyo por la invasión española. Surgen, precisamente, como una forma de respuesta a esa catástrofe y presentan invariablemente un sentido de resistencia frente al nuevo orden establecido por los invasores. De la multiplicidad de esas formas de resistencia —culturales,

políticas, militares, económicas— se va desprendiendo progresivamente un núcleo de sentido que se transmitirá de generación en generación: el retorno del *buen gobierno* del Inca y del *Buen Vivir* de la época incaica, que constituye la base de la utopía andina. Las obras de Poma de Ayala y del Inca Garcilaso constituyen los dos esfuerzos más importantes realizados en el siglo xvii con vistas a “elaborar teóricamente la utopía andina” (Flores Galindo, 1997, p. 300); en particular, con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, el anhelo de cambio “claro a veces, brumoso otras, se ha convertido en discurso escrito” (Flores Galindo, 2008, p. 50). Un discurso que, a lo largo de más de cuatro siglos, habrá de tener un impacto considerable en el pensamiento y las prácticas políticas, culturales y sociales tanto en América como en Europa¹⁸.

En su reconocimiento de la *utopía andina* en la historia social y cultural de la región —en particular, el Perú—, Flores Galindo identifica un rasgo distintivo de esta forma de utopía: la conjunción entre la *memoria* y el *imaginario*. A diferencia de las utopías europeas que sitúan la ciudad ideal “fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos” (Flores Galindo, 2008, p. 46), la utopía andina descansa sobre una experiencia histórica relativamente reciente, el Tawantinsuyo —el *bien perdido* del que se cultiva la *memoria* (Inca Garcilaso, 1976 [1609], I. xv)—. Esta forma sui géneris de utopía

¹⁸ Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro estudio (Gomez Muller, 2021).

constituye el hilo conductor que establece un vínculo entre las insurrecciones de Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru II en el siglo XVIII y aquellos estudiantes de secundaria de Lima que, respondiendo a una encuesta sociológica efectuada en 1985, estiman mayoritariamente que la sociedad incaica era “armónica, justa y feliz” (Flores Galindo, 2008, p. 23). Es el mismo hilo que enlaza la insurrección de Rumi Maqui (1915) con la obra política y cultural de J.C. Mariátegui (1894-1930) y de J.M. Arguedas (1911-1969). En otras regiones andinas, otrora integradas al Tawantinsuyo, como lo que hoy llamamos Ecuador y Bolivia, la misma memoria utópica sigue estando presente en la acción política de diversas activistas, intelectuales y organizaciones indígenas; así, en 1984, la jurista kichwa Nina Pacari anota que el sistema socioeconómico incaico se articulaba con una “cosmovisión” cultural basada en la idea de una “relación armónica” entre el universo (*Pachamama*), la tierra (*allpamama*) y lo humano (*runa*) (Pacari, 1984, p. 140). En la actualidad, afirma Pacari, esta idea se conserva “entre todos nosotros” (los Kichwa del Ecuador) y se expresa en “instituciones de trabajo y producción colectiva como la *minga*, *maquipurarina* y *yanaparina*”.¹⁹ Estas prácticas colectivas, arraigadas en la estructura tradicional de la comunidad andina (*ayllu*), parecen corresponder a lo que la CONAIE denomina el “modo de

¹⁹ *Minga*: trabajo del conjunto de la comunidad orientado hacia un bien común; *maquipurarina*: reciprocidad; *yanaparina*: solidaridad (Pacari, 1984, p. 140).

vida comunitario”, que sería practicado por las “nacionalidades y pueblos [indígenas] [...] desde el surgimiento de nuestra sociedad colectivista-agraria” (CONAIE, 1994 y 2001, punto 2.2). La estructura económica antigua de esa sociedad es caracterizada más adelante como “modo de producción colectivo agrario de los Incas” (punto 3.2.1).²⁰ En Bolivia, en 1983, momento de auge del movimiento katarista, la principal organización campesina del país declara en su segundo congreso:

Antes de la llegada de los españoles, éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el robo, la mentira. En la zona andina nuestros *ayllus*, *markas*, *suyus*²¹ eran la base de sustento de una gran civilización [...]. Nuestra historia nos enseña que nuestros pueblos fueron capaces de organizar una sociedad donde no se

²⁰ La referencia al Tawantinsuyo se torna más explícita en la versión 2012 del *Proyecto político* de la CONAIE: “En el sistema de economía del incario predominó fundamentalmente: el ayllu, la reciprocidad, la redistribución [...]. La redistribución [...] aseguraba a la población la ayuda y protección de las autoridades locales y del Inca en momento de necesidad por desastres naturales o de otra naturaleza [...]. En el Tahuantinsuyo de los Incas, funcionó una economía no monetaria a través del trueque [...]. En síntesis, la economía principal fue la agricultura planificada y dirigida por el Incario” (CONAIE, 2012, punto 3.2.1).

²¹ *Ayllu*: comunidad; *marka*: territorio de la comunidad o de varias comunidades; *suyu*: agrupación de *markas*.

conocía hambre ni explotación, donde los gobernantes no llegaban al poder a robar ni a aprovecharse. (Rivera, 1984, pp. 231, 240)

El tema de un “orden ético comunitario encarnado en el imperio Inka” (Rivera, 1984, p. 200) o de un “código moral incaico” (p. 212), cuya restauración se impondría como una tarea actual, constituye, según Rivera, uno de los elementos centrales del proyecto cultural y político del katarismo. En los discursos y prácticas de este movimiento aymara que surge en Bolivia hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, la memoria del “orden ético prehispánico” (p. 212), asociada con la de la lucha anticolonial del siglo XVIII, representa una “memoria larga” que se opone y a la vez se articula con una “memoria corta” referida a la Revolución boliviana de 1952. Como ya lo sugiere el mismo nombre del movimiento, que remite a la figura del héroe aymara Túpac Katari (1750-1781), el katarismo valora ante todo la *memoria larga*, considerada como una fuente de legitimidad más importante que la memoria corta (p. 214). Una memoria larga que se reactivaría en particular en contextos de fuerte conflictualidad social, política y cultural, abriendo lo posible de *otra* organización de la sociedad. En este sentido, es una memoria larga que es memoria utópica.

4. ¿Qué es lo que nombra la palabra *Pachamama*?

4.1. Incertidumbres semánticas del nombre *Pachamama*

La correspondencia que afirma la Constitución ecuatoriana entre la *naturaleza* y la *Pachamama* invita a repensar el concepto “occidental” de *naturaleza* en diálogo con la experiencia andina de la *Pachamama*. Sin embargo, al igual que la palabra *naturaleza* en “Occidente”, la palabra andina *Pachamama* parece requerir un discernimiento semántico. En efecto, no hay consenso sobre el sentido de esta palabra entre las personas que practican las lenguas andinas más habladas actualmente (quechua, kichwa, aymara). La traducción habitual en castellano de *Pachamama* por *Madre Tierra*, que parte de la suposición de que el elemento *Pacha* significa “Tierra”, viene siendo cuestionada desde hace dos décadas, en medios bastante diversos y sobre bases más o menos consistentes.

Así, en el área lingüística kichwa (una parte del Ecuador, principalmente), la palabra “*tierra*” no suele

figurar entre las posibles traducciones de *Pacha*, establecidas por autoridades académicas. El diccionario de la Academia de la Lengua Kichwa del Ecuador (ALKI) registra solo tres significados de *Pacha*: 1. Tiempo-espacio; 2. Tiempo; 3. Mundo. Concluye, por consiguiente, que la traducción correcta de *Pachamama* sería “Madre Mundo”, “Madre Cosmos”, “Madre Tiempo”, “Madre Espacio” e incluso “Madre Naturaleza”. Precisa que el término kichwa que correspondería a “Madre Tierra” sería *Allpamama*, palabra formada a partir de *Allpa* (tierra), que, según una nota, sería un espacio a la vez físico y simbólico (ALKI, 2007, p. 45). Por su lado, el diccionario kichwa-castellano editado por el Ministerio ecuatoriano de Educación propone cuatro traducciones de *Pacha*: 1. Mundo; 2. Espacio; 3. Naturaleza; 4. Ecosistema. El diccionario traduce *Allpamama* y *Pachamama*, omitiendo toda referencia simbólica de la “Madre” asociada con la palabra *Mama*: *Allpamama* sería simplemente el “lugar donde se vive, la tierra”, y *Pachamama* “hábitat, naturaleza, medio ambiente, ecosistema” (Ministerio, 2009, p. 108), lo cual parece remitir a una concepción bastante positivista de la *Pachamama*. Por otro lado, la palabra *Pachamama* se halla curiosamente ausente en el *Diccionario Kichwa-Castellano* editado por la UNICEF en 2006.

Por el contrario, en el área lingüística quechua y aymara (una parte de Perú y de Bolivia, principalmente), el lingüista boliviano Laime Ajacopa, autor de un diccionario quechua-castellano, no excluye que “Tierra” sea una traducción posible, entre otras, del

término *Pacha*, al cual atribuye, por otra parte, una serie de significados abstractos de contenido teórico y metafísico: “Mundo”, “Universo”, “Cosmos”, “Tiempo”, “Espacio”, “Tiempo y Espacio”, “ámbito, contorno” (Laime, 2007). Y, a pesar de que la palabra *naturaleza* no aparece en esta lista, propone traducir *Pachamama* por “Madre Naturaleza” o “Madre Tierra”, anotando al mismo tiempo que *tierra* se dice también en quechua *Jallp’a* o *allp’a* (Laime, 2007, p. 75).

Por otra parte, en las dos áreas lingüísticas mencionadas, y fuera de ellas, se asocia con frecuencia en ciertos espacios socioculturales, periodísticos y publicitarios (“indígenas” y “no indígenas”) el nombre *Pachamama* con representaciones específicas de una *persona divina*, entendida habitualmente conforme al modelo de algunas tradiciones míticas y religiosas ampliamente extendidas en el mundo, y en particular en las regiones europea y del Oriente Medio. En la perspectiva de este modelo, la personalidad divina es imaginada a partir de ciertos atributos humanos: los dioses o las diosas son, pues, definidos por lo “masculino” o lo “femenino” y, más particularmente, por el poder en el sentido del poder-dominación. Ellos o ellas disponen de un poder superior al poder humano, y el nivel de su poderío determina su lugar en la jerarquía de las personas divinas. Estos dioses o diosas jerarquizados poseen una subjetividad que es imaginada según el modelo de la subjetividad humana. En la línea de este modelo antropomórfico, se interpreta a la *Pachamama* como una “diosa” o “deidad” que, al igual que la Gaïa de Lovelock,

tendría, entre otras cosas, la capacidad de vengarse o de buscar revanchas. Así, se dice que la *Pachamama* es una “divinidad quichua representada por el planeta Tierra” (ALKI, 2007), una “*deidad* protectora” de las “culturas ancestrales” andinas (Zaffaroni, 2011, pp. 114-116), una “*deidad* venerada por los pueblos originarios andinos” (El Cronista, 2022), la “*diosa* inca de la fertilidad” (Oliva, 2021), o también, en una versión menos popular y más abstracta, la “*diosa* del espacio-tiempo” (Llasag, 2019). Entre ciertos defensores de la idea de derechos de la naturaleza¹, principalmente “no indígenas”, esta representación antropomórfica de la *Pachamama* parece derivar de un desplazamiento semántico de la noción de *sujeto de derecho* hacia la noción de *sujeto* entendido como persona. A través de este desplazamiento, que se introduce de manera más o menos discreta en el texto, se opera una especie de “personificación substancial” (Hermitte, 2011, p. 176) que atribuye tácitamente a este sujeto sustancial la función de asegurar un “fundamento” metafísico-religioso a la idea de derechos de la naturaleza².

¹ Conviene destacar que esta idea está ausente en la Propuesta de la CONAIE de 2007, en la cual se prefiere hablar de *derechos ambientales*, entendidos como derechos constitutivos de los derechos humanos (CONAIE, 2017, p. 47).

² Así, se asevera que los *derechos* de un ecosistema se basan, entre otras razones, en el hecho que lo consideramos “similar a como se considera a los seres humanos,

Ante la incertidumbre semántica que hoy día parece rodear el uso del término *Pachamama*, podría resultar útil interrogar el uso de la palabra en otras épocas. En particular, convendría examinar las fuentes escritas de los primeros tiempos de la invasión colonial (siglos XVI y XVII), es decir, de una época en la cual las lenguas y culturas andinas no habían experimentado todavía las distorsiones causadas por varios siglos de dominación colonial y poscolonial.

4.2. La Tierra que da y lo sagrado

En esta perspectiva, y con el fin de proponer una exploración inicial del tema, puede ser oportuno consultar los primeros diccionarios quechua y aymara elaborados por españoles y confrontar sus planteamientos lexicológicos con aquellos que proponen los dos primeros autores bilingües quechua-castellano que se autoidentifican

sujetos, no objetos de derecho; [...] cuando un elemento del ambiente pasa de ser ‘objeto’ a ocupar una categoría de ‘sujeto’, abre la puerta a la protección” (Mesa, 2020. Subrayado por AGM); se afirma que una de las implicaciones del paso de una concepción de la naturaleza-objeto a una concepción de la naturaleza-sujeto es “el reconocimiento de la Naturaleza como *sujeto de derecho* en los marcos legales” (Gudynas, 2010, p. 51. Subrayado por AGM), o bien que lo viviente “es *sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco*” (Acosta, 2012, p. 132. Subrayado por AGM).

como “indios” y que escriben en castellano: Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega.

Uno de los primeros diccionarios quechua-castellano es el *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada quichua, y de la lengua española*, elaborado por un autor anónimo y editado en 1586 en Lima, y reeditado por el mismo impresor en 1604 con algunas modificaciones menores. La palabra *Pachamama* no figura en este diccionario, que dedica, en cambio, una entrada al nombre del “ídolo” *Pachacamac*, así como al término *Mamacocha*, que es traducido simplemente por “mar”. Se encuentra, asimismo, una traducción de la palabra *pacha*, que corresponde parcialmente a las acepciones contemporáneas: tiempo, suelo y lugar; el autor español agrega una acepción (vestido) que proviene de una confusión fonética entre *pacha* y *p’acha* (Laime, 2007, pp. 75 y 84). Por otra parte, traduce *allpa* por “tierra” y confiere a la palabra *mama* el significado habitual de madre genitora y de tía materna. A diferencia de este autor, el jesuita y lingüista italiano Ludovico Bertonio, artífice del primer diccionario de la lengua aymara (1612), incluye en este la palabra *Pachamama*. Anota que este término designa la tierra que proporciona a los humanos los productos agrícolas de primera necesidad (*tierra de pan llevar*), y agrega que *Pachamama* era, entre los antiguos, “un nombre de reverencia por ver que la tierra les daba de comer [a los “indios”], y así se decía [...]: o tierra yo seré tu hijo [...]” (Bertonio, 1612, p. 242). Este significado de *Pachamama* como Madre Tierra o Tierra que alimenta es corroborado igualmente por

cronistas españoles como Bernabé Cobo, quien en 1653 señala que los Incas “adoraban a la Tierra, a la cual daban el nombre de Pachamama, que quiere decir ‘la Madre Tierra’” (Cobo, 1890, p. 333).³ Y, de manera indirecta o implícita, este uso de la palabra *Pachamama* es confirmado, asimismo, por los dos autores andinos que escribieron entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII.

La noción de “Madre Tierra”, en castellano, se encuentra en los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso. En el capítulo X del primer libro, el autor escribe que ciertos pueblos andinos, anteriores a los Incas, “adoraban la tierra y le llamaban Madre, porque les daba sus frutos” (Inca Garcilaso, 1976 [1609], p. 28), en tanto que otros “adoraban en común a la mar y le llamaban Mamacocha, que quiere decir Madre Mar” (p. 28). A pesar de su tendencia a diferenciar radicalmente los mundos incaico y preincaico, el Inca Garcilaso observa que este significado antiguo de la Madre Tierra ha sido conservado por los Incas, quienes conferían igualmente a la Tierra el título de “madre” (*tenían [...] a la tierra por madre*) (Inca Garcilaso, 1976 [1609], p. 62). Por su lado, Poma de Ayala ratifica el título de “Madre” referido a entidades “naturales” tales como el Mar (*Mama Cocha*), la Luna (*Quilla mama*) y la Cueva

³ “Llamaban a la mar Mamacocha, como si dijésemos madre de los lagos o del agua [...]. Todos también adoraban a la Tierra, a la cual nombraban Pachamama, que quiere decir ‘la Madre Tierra’” (Cobo, 1890, p. 333).

(*Machay mama*), sin otorgarles a estas entidades el estatuto de “diosas” y sin evocar el nombre de *Pachamama* o de “Madre Tierra”.

En realidad, la caracterización de la *Pachamama* como forma personificada de lo “divino” resulta problemática. A partir de los indicios que podemos recolectar en fuentes escritas de los primeros tiempos del periodo colonial, todo parece indicar que la comprensión de la *Pachamama* o de la *Madre Tierra* como “diosa” es de origen español y no andino. Este modelo de comprensión es bastante explícito en cronistas como el jesuita Cobo, quien afirma que los indígenas “adoraban [...] a la *Pachamama* [...] y solían poner en medio de sus heredades y chacaras, en honra desta diosa y como ara o estatua della, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras” (Cobo, 1890, p. 333).⁴ Algunas décadas antes, en 1590, la misma personificación de la *Pachamama* como “diosa” aparece en los escritos de otro jesuita, Joseph de Acosta, quien establece una analogía con figuras de la mitología griega: los “indios” del Perú, dice, “adoraban a la Tierra —que llamaban *Pachamama*— al modo que los antiguos celebraban la diosa *Tellus*, y al mar —que llamaban *Mamacocha*— como los antiguos a la *Tethis* o al *Neptuno*” (Acosta, 2008, p. 156). Sin embargo, esta

⁴ Más adelante, Cobo asocia el culto a la “diosa tierra llamada *Pachamama*” a un lugar sagrado llamado *Ayllipampa*, situado sobre la línea simbólica (*ceque*) *Yacanora* (Cobo, 1956, pp. 177-178).

interpretación personificadora de la *Pachamama* como “diosa” se halla totalmente ausente en los relatos de Guamán Poma de Ayala y del Inca Garcilaso de la Vega. Este último distingue cuidadosamente los rangos de “Madre” y de “diosa”: así, según él, los incas tuvieron en “gran veneración” a la Luna, que reconocían como “Madre de los Incas” y “Madre universal”, pero que “no adoraron por diosa” (Inca Garcilaso, 1976 [1609], p. 60). Por su parte, Poma de Ayala, quien no atribuye a la luna, ni a la mar ni a la cueva el nombre de “diosas”, nos deja una indicación importante al integrar su descripción de las relaciones entre los humanos y *Mama Cocha* y *Machay mama* en un acápite titulado: “*Idolos y uacas de Condesuyos* [Kunti Suyu]” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 273). El término castellano *ídolo*, que era de uso obligado en el contexto de las campañas españolas de erradicación de las creencias y rituales no cristianos, no es evidentemente adecuado para nombrar la forma que el pensamiento andino dio a ciertas entidades que se suelen llamar “naturales” tales como *Mama Cocha* y *Machay mama*. El término quechua empleado por Poma de Ayala para designar esa forma es *uaca* (*huaca*, según la ortografía del Inca Garcilaso).⁵ La Madre Cueva no es una “diosa”, sino una *uaca* (Poma de Ayala, 1615/1616,

⁵ Los españoles utilizan con frecuencia la ortografía *guaca* (Cobo, 1956, pp. 177-178; Cieza de León, 1880, pp. 108-109), una variante que retoma a veces Poma de Ayala. En nuestra época las formas ortográficas más frecuentes son *waqa* o *wak'a*.

pp. 273-276), esto es, aquello que el Inca Garcilaso define como un “lugar sagrado” o una “cosa sagrada” (Inca Garcilaso, 1976 [1609], pp. 65, 67): cerros altos, cuevas, lagos, animales y plantas pueden ser *huacas* (p. 27). Aparentemente, el campo semántico de la Madre Tierra o *Pachamama* se relaciona más con lo sagrado que con lo divino. Más precisamente, se relaciona con la experiencia *andina* de lo sagrado, que no parece corresponder a las concepciones de lo sagrado generalmente establecidas en “Occidente”. En particular, no corresponde a la concepción que algunos autores europeos construyen a partir del siglo XIX y que tiende a identificar lo sagrado con la experiencia del tabú polinesio —con lo cual lo sagrado es entendido como un espacio separado, prohibido e inviolable o, dicho en un lenguaje más tradicional, como una cualidad derivada de lo divino (Lanfranchi, 2017)—.

En el “Occidente” de la modernidad individualista y capitalista, lo sagrado tiende a ser pensado independientemente de la vivencia ética de la relación con los humanos y lo no-humano. Esta perspectiva de pensamiento puede ser ejemplificada por el enfoque del historiador de la religión Rudolf Otto, cuyo propósito consiste precisamente en pensar lo sagrado eliminando sus contenidos éticos, que están no obstante presentes en las tres lenguas bíblicas (hebreo, griego y latín). Otto concibe lo sagrado como un elemento originario y absolutamente diferenciado, intrínsecamente “neutro” en relación con lo ético (Otto, 2015, p. 27), y por ello su intención es liberar ese elemento de la “saturación

ética” que impregna el uso de los términos antiguos que designan lo sagrado (*Qadoch*, *Hagios* y *Sacer*). A partir de esta “depuración” de su dimensión ética, lo sagrado tiende a ser pensado en el terreno del conocimiento y del dominio y la dominación. Lo sagrado aparece entonces como aquello que amenaza absolutamente la cognición y la dominación o, más exactamente, la ambición de un conocimiento *absoluto* y de un dominio *absoluto* y una dominación *total* sobre la totalidad de los entes. Es únicamente desde tal supuesto de cognición *absoluta* y de dominación *total* que lo sagrado puede ser concebido como *Mysterium tremendum* (misterio que suscita pavor) y como *Majestas* o “absoluta superioridad de potencia” que suscita respeto (Otto, 2015, pp. 36, 46). Tras esta concepción “moderna” de lo sagrado subyacen supuestos de carácter ideológico y político, los cuales entremezclan estrechamente el saber y el poder en una finalidad única de dominación *total* sobre los seres. Expresada en un nivel más general, esta finalidad pretende en última instancia la reducción de lo Otro a lo Mismo. Lo sagrado “atemoriza” en cuanto aparece como sombra de una radical otredad o de algo que “es para nosotros extraño y desconcertante, absolutamente por fuera del dominio de las cosas habituales” (p. 58). El supuesto metafísico de esta concepción pretendidamente “occidental” de lo sagrado es el rechazo de la finitud de lo humano o, según la expresión de Otto, del “estado de creatura” (p. 33). Interpretado por Otto como un “sentimiento de dependencia” vinculado a la experiencia de lo sagrado, el sentimiento de ser “creatura” conllevaría

“una especie de desvalorización de sí mismo” (p. 33). Según Otto, “el sentimiento de dependencia absoluta supone el de la absoluta superioridad e inaccesibilidad del objeto [numinoso = sagrado]” (p. 33). En realidad, el sentimiento de desvalorización de sí mismo, relacionado con la consciencia de la condición dependiente del ser humano, corresponde solo a un cierto modelo de subjetividad moderna individualista⁶ determinada por el deseo de instituirse como soberanía absoluta. Es solo desde el fantasma del dominio absoluto, característico de la concepción moderna individualista de la “libertad”, que la condición (inter)dependiente de lo humano puede ser entendida como algo negativo y que lo sagrado puede ser concebido como algo pavoroso y paralizante.

Las descripciones de Poma de Ayala y del Inca Garcilaso acerca de las *huacas* dejan entrever una

⁶ Se puede observar una traza de este modelo de subjetividad en la concepción negativa que Rousseau tiene de la libertad “natural” como negación de toda dependencia (libertad = in-dependencia). “El hombre que antes era libre e independiente ahora se encuentra sometido a una multitud de nuevas necesidades. Sometido, por decirlo así, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de quienes en cierto sentido se convierte en esclavo, incluso cuando se convierte en su amo; si es rico, necesita sus servicios; si es pobre, necesita sus socorros, y la condición mediana no le permite prescindir de ellos (*se passer d’eux*)” (Rousseau, 1971, p. 216. Subrayado AGM).

concepción radicalmente distinta de lo sagrado. En esas descripciones, la actitud de respeto y veneración que acompaña la relación con las *huacas* remite a una interpretación no desvalorizante de la condición (inter) dependiente de lo humano y de lo viviente en general, así como a un saber práctico que, lejos del fantasma del dominio absoluto y de la explotación incondicional de la “naturaleza”, define límites que el ser humano ha de respetar en su interacción con lo no-humano a fin de mantener la posibilidad de la vida o, en otros términos, a fin de establecer una relación “armónica” con la “naturaleza”. El saber de estos límites puede ser ilustrado con el mito andino de la *Piedra cansada*, que describe una forma de interacción no armónica entre lo humano y lo no-humano, en la cual la “naturaleza” llora la muerte de millares de humanos víctimas de su ambición desmedida.

En sus diversas variantes narradas por el Inca Garcilaso, Poma de Ayala y algunos cronistas españoles, el relato cuenta la historia de una piedra colosal que es transportada por miles de hombres a través de grandes distancias, con el objeto de integrarla a una fortaleza inmensa. Utilizando cuerdas muy gruesas, los hombres se obstinan en desplazar la inmensa piedra. El sufrimiento de los humanos se confunde con el de la piedra, hasta el momento en que esta acaba por desplomarse sobre los hombres, muchos de los cuales mueren aplastados. “Del mucho trabajo que pasó por el camino, hasta llegar allí, [la piedra] se cansó y lloró sangre” —cuenta el Inca Garcilaso (1976 [1609], p. 147)—.

En la versión narrada por Cobo, unos hombres que llama “hechiceros” conversan con la piedra, que les advierte que si persisten en su empecinamiento “todos habrían mal fin”. “Desde aquel tiempo”, agrega Cobo, la piedra “fue tenuta por guaca general” (Cobo, 1956, p. 171).⁷ El relato mítico establece, pues, una relación entre el acontecer de la condición sagrada de la piedra y el momento en que tiene lugar una comunicación singular entre esta y los humanos. El carácter sagrado de la piedra se relaciona con el sentido protector de su mensaje, que apunta a preservar a los humanos de su propia desmesura. En la versión del Inca Garcilaso, este mismo mensaje es dicho sin palabras, con las “lágrimas de sangre” (metáfora del sufrimiento intenso) de la piedra, lo que sugiere de entrada la profunda unidad o la no exterioridad entre lo humano y lo no-humano: “La sangre que derramó dicen que es la que lloró, porque la lloraron ellos” (Inca Garcilaso, 1976 [1609], p. 148).

El carácter protector de esta entidad no humana convertida en *huaca*, en el contexto de un gran sufrimiento padecido por seres humanos, constituye asimismo un aspecto característico de las *huacas* que, en el relato de Poma de Ayala, son veneradas como

⁷ Cobo le da a esta piedra colosal el nombre de *Collaconcho*, que es una probable deformación de *Calla Cúncuy*, el nombre que recibe la piedra en el relato del Inca Garcilaso. Según este último, los quechuas dieron a la piedra el nombre del último maestro de obras de la fortaleza de Sacsayhuamán.

“Madres” por los “indios”: la “Mar”, la “Luna” y la “Cueva”. El relato asocia esta veneración —que es una forma de respeto profundo— con el hecho de que los humanos reciben cada vez algo por parte de esas tres entidades no humanas: de *Mama Cocha* reciben pescados para alimentarse (Poma de Ayala, 1615/1616, pp. 273-275), de *Quilla mama* agua y alimentos (pp. 285-287) y de *Machay mama* un refugio para pasar la noche al abrigo de la intemperie (pp. 276-278). La “Mar”, la “Luna” y la “Cueva” dan a los humanos algo que es necesario para poder hacerse cargo de su esencial vulnerabilidad, y los humanos dan a esas entidades no humanas la dignidad de “Madre”. El contra-don de este título no es una simple producción verbal. Se trata de un acto que es a la vez de conocimiento y de reconocimiento, que se cumple en la esfera de la práctica y que adquiere formas concretas en un estilo de vida que incluye gestos y actitudes específicas ante las entidades donantes. El Inca Garcilaso resume la misma idea en el texto ya citado: los “indios [...] adoraban la tierra y la llamaban Madre, *porque les daba sus frutos*” —la misma idea que hallamos en Bertonio, referida explícitamente a la *Pachamama*—. Hemos visto asimismo que Bertonio relaciona el sentido de la palabra *Pachamama* con un significado muy preciso y concreto de la idea de tierra: no se trata de la noción abstracta de “Tierra” como totalidad o como entidad metafísica o cosmogónica, sino de la experiencia humilde de la tierra que da los productos agrícolas de primera necesidad (*pan llevar*) y que, en este sentido, da de comer a los humanos y a otros

vivientes. Bertonio no relaciona *Pachamama* con *pacha*, término que traduce también por “tiempo”, sino con la *tierra de sembrar* (*yapu* = *tierra de sembrar*) (Bertonio, 1612, p. 448). En el nombre *Pachamama* / *Madre Tierra*, así como en los nombres *Mama Cocha*, *Quilla mama* y *Machay mama*, el elemento semántico “Mama” se presenta como una metáfora culturalmente determinada que permite designar un modelo específico de relaciones entre lo humano y lo no-humano, definidas por el don, la protección y el reconocimiento (gratitud). El horizonte de comprensión de la *Pachamama* es, pues, el de la *práctica*, y no el de la teoría ni del pensamiento especulativo. No se atribuye la dignidad de “Madre” a una entidad teórica (“tiempo” abstracto, “cosmos”, “espacio-tiempo”, “universo”...), sino a la Tierra que da sustento, la tierra que es reconocida en común como donante, la “Madre Tierra” que, en este sentido, es algo distinto de la “naturaleza” entendida como realidad “física”. Por el lado humano, este modelo de relaciones implica un *ethos* específico articulado por una cierta simbólica relativa al sentido y valor de lo humano y lo no-humano. Implica, por consiguiente, la *ética* y lo *político* en cuanto asumen la pregunta existencial o “espiritual” fundamental por el sentido y valor de los modelos de relación que los humanos han de establecer entre ellos y con la “Madre Tierra”, a fin de que las condiciones de posibilidad para el mantenimiento de la vida sean aseguradas. Se trata precisamente de la pregunta por la buena manera de vivir, por el Buen vivir que surge de nuevo hoy día, en el kichwa contemporáneo,

bajo el nombre de *sumak kawsay*, y, en lengua aymara, bajo el nombre de *suma qamaña*.

4.3. Más allá de la dicotomía entre lo “material” y lo “espiritual”

Para numerosas voces contemporáneas que buscan contribuir a la construcción del *sumak kawsay* y del *suma qamaña*, y que se expresan en kichwa, en quechua o en aymara, esas nociones poseen, en efecto, un doble significado: “material” y “espiritual” o simbólico. Sin embargo, aquí lo “material” y lo “espiritual” no constituyen una dicotomía, como sucede en toda una vertiente del pensamiento llamado “occidental”. Aquí, lo “material” está en lo “espiritual” tanto como lo “espiritual” está en lo “material”, según el sentido del don estudiado por Marcel Mauss. La cosa donada no es un puro objeto material: se encuentra habitada por algo que los maoríes denominan “espíritu” (*hau*) y que se manifiesta en la obligación del contra-don, esto es, en la práctica de una forma de reciprocidad y de justicia⁸. “La palabra *hau* designa, al igual que la latina *spiritus*, a la vez el viento y el alma” (Mauss, 2001, p. 158). El término “alma” no remite aquí a una entidad separada de carácter metafísico o teológico, sino a un modo de *relación* entre seres basado en el reconocimiento recíproco y la justicia, una relación que es a la vez ética (constituye un *ethos*, una manera de

⁸ “No sería justo (*tika*) de mi parte guardar estos *taonga* [la cosa donada] [...]. Debo dárselos porque tienen un *hau* del *taonga* que usted me ha dado” (Mauss, 2001, p. 158).

habitar el mundo con los otros) y simbólico-existencial (abre un horizonte de sentido y de valores). En el mundo andino descrito por Poma de Ayala, el Buen Vivir y el buen gobierno pueden ser simbolizados en la figura mítica de Mama Uaco, quien sabía a la vez dar acogida a la humanidad vulnerable y hablar “como si fuera[n] persona[s] con las piedras y peñas”, es decir, hablar con las *huacas* o abrirse a la dimensión espiritual de la *Pachamama*. Los relatos de Poma de Ayala y del Inca Garcilaso a propósito del Buen Vivir y del buen gobierno indican la importancia del don protector de la vida en las relaciones interhumanas andinas, así como en las relaciones entre lo humano vulnerable y las *huacas*: la mar, la cueva, la luna o la tierra dan a los humanos alimento y protección, adquiriendo así la dignidad de Madre Océano, Madre Cueva, Madre Luna o Madre Tierra (*Pachamama*); la vida social es organizada de manera que no haya “ni pobres ni mendigos” (Inca Garcilaso, 1976 [1609]), lo cual Poma de Ayala expresa a su modo evocando “la gran misericordia que había en este reino, lo que no han tenido en toda Castilla” (Poma de Ayala, 1615/1616, p. 231).

En nuestros días, la reinención en el mundo andino de esa memoria ético-simbólica (que no es “invención de una tradición”) se ha podido expresar, entre otras modalidades, a través de la elaboración de las nociones de *sumak kawsay* y de *suma qamaña* por parte de intelectuales y activistas indígenas de Bolivia y Ecuador, hacia finales de la década de 1990 y comienzos de la década de 2000. Según muchos de ellos o ellas, estas nociones

poseen una dimensión indisociablemente “material” y “espiritual”: así, por ejemplo, Simón Yampara concibe el *suma qamaña* aymara, al que denomina *suma qama qamaña* (Yampara, 2016), como una interacción constante entre lo “material” y lo “espiritual”. Considerado por Yampara como un “valor ético”, el pensamiento de tal interacción sería un aporte del convivir andino con el cosmos (*cosmo-convivencia andina*) al conjunto de la humanidad (Yampara, 2008, p. 37). Por otro lado, entre algunos autores no indígenas que utilizan los vocablos castellanos *Buen Vivir* y *Vivir Bien*, en particular en documentos públicos oficiales, pero asimismo en obras individuales, la dimensión “espiritual” del *sumak kawsay* y del *suma qamaña* tiende a desaparecer, mientras se acentúa únicamente su dimensión “material”, es decir, aquella que se relaciona con las condiciones llamadas materiales (trabajo, vivienda, salud, educación...) del Buen Vivir. Este es, por ejemplo, el caso de los/las redactores/as de la Constitución de 2008, cuando evocan las condiciones de realización del *Buen Vivir* (ver más arriba pp. 28-29), o el de aquellos/as que caracterizan el Buen Vivir en el Plan Nacional de Desarrollo, en el cual la “naturaleza” es descrita como una fuente de recursos, energías, servicios y lindos paisajes, y en donde la noción misma de lo espiritual se encuentra ausente (SENPLADES, 2009, p. 39). Una constatación similar fue hecha en Bolivia por Xavier Albó a propósito de un documento producido por el Ministerio de Planificación del Desarrollo a raíz de un seminario internacional sobre el *Vivir Bien* (La Paz, noviembre

de 2009), en el cual se dice que este último “implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas” (Albó, 2011, p. 136). Sin embargo, observa Albó, esta concepción del Vivir Bien solo es parcialmente justa:

En el contexto aymara y andino, se podría haber precisado que no se trata solo de los bienes “materiales” sino también de los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre tan cargados de afecto y cariño. [...] Se debe dar, asimismo, un carácter más personalizado y afectivo a la Naturaleza, con la que se entablan relaciones de reciprocidad, viéndola y sintiéndola como Pacha Mama, sin entrar a más detalles sobre ese complejo universo que relaciona la naturaleza, la producción, el mundo espiritual y el social. (Albó, 2011, p. 136)

En una perspectiva que sugiere cierta proximidad con los estudios sobre el don de Mauss, mencionados más arriba, Albó asocia lo “espiritual” andino con las relaciones de reciprocidad y, más generalmente, con una forma de relación esencialmente afectiva que pasa por el sentimiento y la emoción: hay tanto “espíritu” o “espiritualidad” en las relaciones de reciprocidad entre humanos (que abarcan la solidaridad y la ayuda mutua, como lo sugiere el uso del término *compadrazgo*) como en las relaciones de reciprocidad entre los humanos y la “naturaleza”, en la medida en que esta es reconocida afectivamente por los humanos como *Mama* —conforme

a las descripciones dejadas por Poma de Ayala hace cuatro siglos—. Las relaciones de reciprocidad con los humanos y con la naturaleza, que sustentan la memoria andina del Buen Vivir y del buen gobierno, constituyen el espacio desde el cual lo “espiritual” se torna pensable, a saber, el espacio de la práctica ética y simbólica del don y del contra-don protectores, la cual viene acompañada de una afectividad específica marcada esencialmente por el reconocimiento. Es el espacio del Buen Vivir, acogido en el mundo y acogedor de los otros, el espacio del “encontrar abrigo” y del “dar abrigo”. Un espacio que es designado por “todo [el] abanico de significados de *qamaña*”, el cual contiene “una mayor referencia a la convivencia social y también ecológica” (Albó, 2011, p. 135). En este sentido, “el *suma qamaña* implica un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad” (p. 137). Es en este nivel del Vivir Bien, en el cual lo espiritual y la ética conforman una unidad, que los humanos pueden estar en condiciones de ver y sentir a la naturaleza “como Pacha Mama, sin entrar a más detalles sobre ese complejo universo que relaciona la naturaleza, la producción, el mundo espiritual y el social”. Hay en esta última observación de Albó no solo un reconocimiento de la finitud de nuestros saberes, sino también una especie de advertencia implícita frente a ciertas derivas del “pachamamismo”, esto es, frente a la evocación vacía y meramente retórica de pseudo-sabidurías supuestamente ancestrales (Rodríguez, 2011).

A diferencia del reconocimiento jurídico de la “naturaleza” como sujeto de derechos, el reconocimiento afectivo y simbólico de la “naturaleza” como Madre Tierra donadora de alimento y abrigo resulta indisoluble del reconocimiento afectivo y ético de los humanos como seres vulnerables, (inter)dependientes y finitos, a quienes la sociedad humana debe alimento y abrigo. Desde el horizonte de sentido del compartir lo que hace posible la vida, la Madre Tierra y el Vivir Bien coinciden, según una interesante indicación lingüística dada por Albó, en el campo semántico del término *suma qamaña*. De acuerdo con Albó, que se refiere a su propia experiencia de antropólogo y a los estudios de Félix Layme Pairumani, el término aymara *qamaña* (vivir o permanecer en algún lugar, morar, habitar) puede designar asimismo, en el contexto rural del altiplano boliviano, un “lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras para que, desde allí, los pastores cuiden a sus rebaños mientras descansan” (Albó, 2011, p. 134). Los significados de “abrigo” (lugar protector, relación protectora) y de “abrigar” (abrigarse uno mismo y dar abrigo a otros) parecen, pues, constituir el núcleo del significado habitual de *qamaña*, así como de esta otra acepción que anota Albó: *qamaña*, dice, sugiere igualmente “la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo. Como nos enseñan los lingüistas, la raíz conceptual es *qama*” (p. 134). Esta raíz conceptual parece corresponder al término que el Inca Garcilaso escribe con la ortografía

cama y que traduce en castellano, en su análisis del nombre *Pachacámac*, por el verbo *animar* y por el sustantivo *ánima*, que ha sido tradicionalmente considerado equivalente de “alma”, “espíritu” o “principio de vida”. *Ánima* proviene de la misma raíz latina (*animus*)⁹ que *ánimo*, término castellano que es utilizado por Albó, asociado con otras palabras, para traducir la palabra aymara *qamasa*: *qamasa* es el “carácter, el modo de ser, y también el valor, la audacia, el ánimo, el coraje” (Albó, 2011, p. 134). Entendido como fuerza y aliento de vida, este *ánimo* no es atributo exclusivo del ser humano. Albó precisa que en la cultura aymara ciertos lugares y entidades llamadas naturales pueden transmitir a los humanos un *ánimo* que poseen profusamente:

Se dice también que tal o cual lugar [...], una *wak'a* o un cerro sagrado tienen mucho *qamasa*. En ese sentido [...] es un lugar de mucha ‘energía’ y se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía. *Qamasa* es, portanto, la ‘energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz *qama*—, como algo que está de manera muy fuerte y viva en la Pacha Mama, y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada. (p. 134)

⁹ Conviene recordar que *Animus* remite al griego *ἄνεμος* (viento, soplo), esto es, al significado primordial de *spiritus* y de *espíritu*.

A través de estas prácticas pasadas y presentes, los humanos se dirigen a la entidad donante con respeto y veneración, por medio de un lenguaje simbólico o “espiritual” (palabras, silencios, ofrendas, rituales, festividades y celebraciones...), con el fin de solicitarle que mantenga sus donativos, es decir, para proteger la posibilidad de la vida; en este sentido, se le solicita protección¹⁰. Desde el punto de vista del discurso establecido de la modernidad hegemónica —racionalista y antropocéntrica—, tal solicitud de protección puede ser vista como un reflejo de una mentalidad “arcaica” o “primitiva”. Sin embargo, la actitud de respeto que sostiene la relación con las *huacas* supone, de hecho, un saber fundamental, a la vez teórico y práctico, relativo a los modelos de relación que los humanos han de establecer entre ellos y con la Madre Tierra para que las condiciones de posibilidad del mantenimiento de la vida sean aseguradas. Un saber que trata de la manera de vivir y que subvierte la soberanía absoluta del humano sobre la “naturaleza”, tanto como la

¹⁰ “Quilla mama [...], tus niños de pecho por la comida y la bebida te imploramos” (Poma de Ayala, 1615/1616, pp. 285-287); “Machay mama [...], hazme dormir bien, y guárdame esta noche” (pp. 276-278). Poma de Ayala agrega: “Diciendo esto, le [a la cueva] dan de comer maíz maseado o coca” (pp. 276-278). Con el lenguaje de la metafísica tradicional, A. Métraux presenta las *huacas* como “protectores sobrenaturales” de las comunidades del Tawantinsuyo (Métraux, 1983, p. 118).

soberanía absoluta de ciertos humanos sobre otros humanos —dos fantasmas de poder-dominación característicos de la modernidad capitalista—. Un saber que expresa una opción a la vez epistémica y ética, según la cual la práctica justa es condición de producción de un saber *acogedor* sobre lo humano y lo no-humano, y que implica una reconstrucción (inter)cultural de la idea de “naturaleza” más allá de la dicotomía entre “naturaleza” y “cultura”. Un saber que implica, por lo tanto, la tarea de asumir nuevamente la pregunta por el sentido y valor de la vida en común, la pregunta sin duda más acallada en el mundo de la hegemonía capitalista y (neo)colonialista.

Referencias

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ediciones Abya Yala.
- Acosta, A., & Martínez, E. (Eds.). (2011). *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Abya Yala.
- Acosta, A., & Martínez, E. (Eds.). (2009). *Derechos de la Naturaleza: El futuro es ahora*. Abya Yala.
- Acosta, J. de (2008). *Historia Natural y Moral de las Indias* (F. Pino-Díaz, Ed.). CSIC. (Obra original publicada en 1590). Disponible en <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/biblioteca-virtuale/documento1182/HistoriaNatural.pdf>
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En I. Farah & L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 133-144). Cides-Umsa/Sapienza/Oxfam.
- Academia de la Lengua Kichwa de Ecuador (ALKI). (2007). *Diccionario Kichwa-español*. Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión". Disponible en <https://www.kichwa.net/wp-content/uploads/2011/09/diccionario-kichwa-castellano-alki.pdf>
- Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 30, 283-299.

- Anónimo. (1604). *Vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua, y de la lengua española*. Imprenta de Antonio Ricardo. Disponible en <https://www.wdl.org/es/item/13770/view/1/1/>
- Anónimo. (1586). *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*. Imprenta de Antonio Ricardo. Disponible en <https://www.wdl.org/es/item/13769/view/1/3/>
- Anónimo. (1996). *Dioses y hombres de Huarochirí: Relato quechua recogido por Francisco de Ávila* (J. M. Arguedas, Trad.). Instituto de Estudios Peruanos. (Obra original del siglo XVI).
- Arnold, D., Zeballos, M. C., & Fabbri, J. (2019). El “Vivir Bien” (suma qamaña/sumak kawsay) en Bolivia: Un paraíso idealizado no tan “andino”. *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, 4, 1-29. Disponible en revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera
- Beling, A. E., & Vanhulst, J. (2016). Aportes para una genealogía glocal del buen vivir. *Economistas sin Fronteras. El Buen Vivir como paradigma societal alternativo. Dossier EsF*, 23, Otoño 2016.
- Berque, A. (1996). *Être humains sur la terre*. Gallimard/Le Débat.
- Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Impreso por Francisco del Canto.
- Bretón, V., Cortez, D., & García, F. (2014). En busca del sumak kawsay. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 18(48), 9-24.
- Bruckner, P. (2011). *Le fanatisme de l'apocalypse: Sauver la terre, punir l'homme*. Grasset.

- Cieza de León, P. (1880). *Crónica del Perú, segunda parte* (M. Jiménez de la Espada, Ed.). Imprenta de Manuel Ginés Hernández. (Obra original publicada en 1551).
- Cobo, B. (1956). *Historia del Nuevo Mundo, tomo II*. Biblioteca de Autores Españoles. (Obra original publicada en 1653).
- Cobo, B. (1890). *Historia del Nuevo Mundo, tomo 3* (M. Jiménez de la Espada, Ed.). Sociedad de Bibliófilos Andaluces. (Obra original publicada en 1653).
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2012). *Proyecto político*. Disponible en <https://drive.google.com/file/d/oB9xnvkmElMEAMFd1MTJ-YanZuUjA/view>
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Disponible en <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/ConaiePropuestaAsamblea.pdf>
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2001). *Proyecto Político de la CONAIE*. Disponible en <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Tribunal Constitucional de la República del Ecuador. Registro Oficial, 449, 20 de octubre de 2008. Disponible en https://corporativo.cnt.gob.ec/wp-content/uploads/2015/05/Constitucion_Republica_del_Ecuador_2008_RO.pdf
- Constitución Política de la República del Ecuador. (1998). Disponible en <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/0061.pdf>

- Correa, R. (2013, 15 de agosto). Anuncio a la Nación. *Iniciativa Yasuní ITT*. Presidencia República del Ecuador. Disponible en <https://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/08/2013-08-15-Anuncio-Yasuni.pdf>
- El Cronista. (2022, 11 de agosto). Día de la Pachamama: por qué se celebra hoy el 1 de agosto y qué se hace para festejarlo. *El Cronista*. Disponible en <https://www.cronista.com/informacion-gral/dia-de-la-pachamama-por-que-se-celebra-hoy-el-1-de-agosto-y-que-se-hace-para-festejarlo/>
- Escobar, A. (2011). ¿‘Pachamámicos’ versus ‘Modérnicos’? *Tabula Rasa*, 15, 265-273. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622587015>
- Estupiñán Achury, L., et al. (2019). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Universidad Libre.
- Farah, I., & Vasapollo, H. L. (Eds.). (2011). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
- Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique*. Grasset.
- Flipo, F. (2010). Arne Næss et la deep ecology: aux sources de l'inquiétude écologiste. *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 16. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00958042>
- Flores Galindo, A. (2008). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. En *Obras completas* (Vol. III, I). Sur Casa de Estudios del Socialismo. (Primera edición: 1986).

- Flores Galindo, A. (1997). *Escritos 1977-1982*. En *Obras completas* (Vol. V). Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Galeano, E. (2009). La naturaleza no es muda. *Semanario Brecha*, Montevideo, 18 de abril de 2008. En A. Acosta & E. Martínez (Eds.), *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora* (pp. 25-29). Abya Yala.
- Garcilaso de la Vega, El Inca. (1976). *Comentarios reales de los incas* (Original publicado en 1609). Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia. (2006). *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien: Lineamientos estratégicos*. Gaceta Oficial de Bolivia. <http://www.ine.gob.bo/indicadoresddhh/archivos/Plan%20Nacional%20de%20Desarrollo.pdf>
- Gómez-Muller, A. (2021). *La memoria utópica del Inca Garcilaso: Comunalismo andino y buen gobierno*. Tinta Limón Editores/Lom Editores.
- Gómez-Muller, A. (2018). El Vivir bien: una crítica cultural del capitalismo. *Ciencia Política*, 13(25), 197-220.
- GTZ - Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. (2002). *Cooperación con pueblos indígenas en América Latina: Coloquio - Taller, del 28 al 30 de abril de 2002, Boquete, Panamá*. GTZ Programa de desarrollo rural, componente Norte de Potosí. Disponible en: <https://www.bivica.org/files/planificacion-desarrollo-ayllus-norte-potosi.pdf>
- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico: Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Abya Yala.

- Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa*, 13, 45-71.
- Hendel, V. (2011). De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en América Latina. En I. Farah & H. L. Vasapollo (Eds.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 247-260). CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Hermitte, M. A. (2011). La nature, sujet de droit? *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 66(1), 173-212. Éditions de l'EHESS.
- Hidalgo-Capitán, A. L., & Cubillo-Guevara, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48(1), 25-40.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing traditions. En E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press.
- INEC Ecuador - Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>
- Julia, D. (1978). *Dictionnaire de la philosophie*. Librairie Larousse.
- Laime Ajacopa, T. (2007). *Diccionario bilingüe quechua-castellano. Castellano-quechua. Iskay simipi yuyayk'ancha* (2ª ed. mejorada). Licencia Creative Commons. Disponible en: <https://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf>
- Llasag Fernández, R. (2019). Pachamama. *Dicionário Alice*. Disponible en: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838ypag=23918yid_lingua=1yentry=24474

- Lanfranchi, T. (Ed.). (2017). *Autour de la notion de sacer* (Nueva ed.). Publicaciones de la École française de Rome. Disponible en: <https://books.openedition.org/efr/3374>
- Larrère, C. (2018, 29 de noviembre). La nature est-elle un sujet de droit? (Entrevista radiofónica). *France Culture: Les chemins de la philosophie*, serie "Philosophie de l'écologie", episodio 4.
- Mauss, M. (2001). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923]. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. 145-279). Presses Universitaires de France.
- Medina, J. (2011). *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*. Disponible en: <http://lareciprocidad.blogspot.de/2011/01/sumaqamanavivir-bienyde-vitabeata.html>
- Mesa, G. (2020, 2 de octubre). Ecosistemas como sujeto de derecho: ¿qué son y cuáles son sus implicaciones? (Entrevista). *Universidad Nacional de Colombia, Periódico Digital*. Disponible en: <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/ecosistemas-como-sujeto-de-derecho-que-son-y-cuales-son-sus-implicaciones/>
- Métraux, A. (1983). *Les Incas*. Éditions du Seuil.
- Ministerio de Educación - Ecuador. (2009). *Diccionario Kichwa-Castellano. Runa Shimi-Mishu Shimi*. Disponible en: https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK_diccionario_kichwa_castellano.pdf
- Movimiento País. (2006). *Plan de Gobierno 2007-2011*. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/media/>

- www.17360/Texto%201%20-%20Plan_de_Gobierno_Alianza_PAIS.pdf
- Næss, A. (2000). *Écologie, communauté et style de vie* (H.-S. Afeissa & Ch. Ruelle, Trans.). Éditions Dehors.
- Oliva López, J. C. (2021, 1 de agosto). Día de la Pachamama, un culto a la tierra. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2021-08-01/dia-de-la-pachamama-un-culto-a-la-tierra.html>
- Otto, R. (2015). *Le sacré* (A. Jundt, Trad.). Payot y Rivages. (Edición original en alemán: 1917).
- Pacari, Nina (1984). "Las culturas nacionales en el Estado multinacional ecuatoriano", en *Antropología. Cuadernos de Investigación*, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, n.º 3 (noviembre), pp. 138-149.
- Pero Ferreiro, Alejandra M. (2017). *Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas. República del Ecuador* (noviembre).
- Poma de Ayala, Felipe Guamán [Huamán, Wamán] (1615/1616). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Copenhague: Digital Research Center of the Royal Library (Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4º). Disponible en línea: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/?open=idm46287306382352>.
- Puente, Rafael (2011). "Vivir bien y descolonización", en: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir bien:*

- ¿paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES-UMSA / Sapienza / Oxfam, pp. 345-364.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y q'hechwa, 1900-1980*. La Paz: Hisbol-CSUTCB.
- Rodríguez, Huáscar (2011). "Bolivia: entre el desarrollismo y la demagogia pachamamista", en: *Anarkismo.net*, 6 de octubre. Disponible en línea: <https://www.anarkismo.net/article/20685>.
- Rousseau, Jean-Jacques (1971) [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. París: GF-Flammarion.
- Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito. Disponible en línea: https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf.
- Sichra, Inge (ed.) (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Tomos 1 y 2. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- Spedding, Alison (2010). "'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?)", *Fe y Pueblo*, segunda época, n.º 17, pp. 4-39. Disponible en línea: <https://es.slideshare.net/shechenmismo/articulo-alison-spedding-suma-qamaa>.
- Stefanoni, Pablo (2010). "¿A dónde nos lleva el pachamamismo?", en: *Sin Permiso*, 9 de mayo. Disponible en línea: <https://www.sinpermiso.info/textos/adonde-nos-lleva-el-pachamamismo>.

- Stefanoni, Pablo; Blanco, Hugo (2010). "Debates en torno al pachamamismo", en: *Observatorio Petrolero Sur (OPSUR)*, 16 de junio. Disponible en línea: <https://opsur.org.ar/2010/06/16/debates-en-torno-al-pachamamismo/>.
- Unicef (2006). *Diccionario Kichwa-Castellano*. Disponible en línea: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55476.pdf>.
- Uzeda, Andrés (2009). "Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo", *Traspatios*, n.º 1 (octubre), pp. 33-51. Centro de Investigación de Sociología (CISO), FACSO, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Disponible en línea: <http://atlas.umss.edu.bo:8080/jspui/bitstream/123456789/91/1/OP02.pdf>.
- Viola Recasens, Andreu (2014). "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el Sumak Kawsay en los Andes", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 48 (enero), pp. 55-72.
- Yampara, Simón (2016). *Suma Qama Qamaña: paradigma cosmo-biótico tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil capitalista*. El Alto: Ediciones Qamañ Pacha.
- Yampara, Simón; Temple, Dominique (2008). *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Ediciones Qamañ Pacha / Fundación Qullana Suma Qamaña.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011). "La Pachamama y el humano", en: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La Naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*, Quito: Abya Yala, pp. 25-137.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
2025

En esta obra, Alfredo Gómez Muller explora el reconocimiento jurídico y filosófico de los derechos de la naturaleza en América Latina, destacando el concepto de Pachamama y su intersección con el Buen Vivir. A través de un análisis interdisciplinario, el autor examina la relación entre lo humano y lo no-humano, la diversidad cultural y las perspectivas interculturales sobre la naturaleza. Este libro ofrece una reflexión profunda sobre los alcances ecológicos, sociales y espirituales de una transformación en la manera en que concebimos nuestro vínculo con el entorno, cuestionando los paradigmas occidentales del derecho y la economía.