

# La Fiesta de la Pachamama como práctica de un buen vivir. Indicaciones sobre una estética ambiental decolonial

Werther Gonzales León

En actitud crítica hacia la modernidad y desde la noción de “epistemologías alternativas”, la propuesta latinoamericana del Buen Vivir fomenta una relación distinta entre ser humano y naturaleza que evidencie la necesidad del cultivo y la protección de esta. Con este fin, la elaboración teórica de dicha propuesta se suele apoyar en enfoques como el de una epistemología del sur, la descolonización del saber o la desobediencia epistémica.

En la medida en que el conocimiento científico y el saber teórico –ambos de índole “epistémica”– resultan de una visión del mundo esencialmente distinta de una basada en la percepción sensible y la representación artística –ambas de índole “estética”–, en este artículo se intenta mostrar por qué es importante tener en cuenta también “estéticas alternativas” en pro de la construcción teórica y la aplicación práctica del Buen Vivir. Siguiendo la pista de una estética decolonial, se extiende aquí las posibilidades de este planteamiento hacia el ámbito abierto por lo bello natural y la pregunta de la ética ambiental por el valor de la naturaleza; con ello se busca generar una interacción productiva entre estética y ética ambiental y abogar por una estética ambiental genuinamente decolonial.

El modelo propuesto para el fomento y desarrollo de dicha estética es la fiesta como realidad mediadora entre comunidad y naturaleza. Como caso ejemplar de este modelo se presenta la Fiesta de la Pachamama celebrada en distintos lugares de la región andina. Los momentos y elementos de este acontecimiento estético esclarecen gráficamente el tipo de relación que se establece entre ser humano y naturaleza en la cultura andina, la relevancia del arte como un modo de habitar humanamente el mundo tan legítimo como el posicionamiento científico frente a los fenómenos y la significación que dicha relación adquiere para la consecución de una vida buena. Los aspectos enfatizados de dicha fiesta mostrarán por qué, en el marco de la discusión en torno al Buen Vivir, es necesario pensar también en una estética decolonial con orientación ambiental en cuanto estética alternativa.

## Exigencia de epistemologías alternativas

Entre los aportes al Buen Vivir, son denominadas “alternativas” aquellas epistemologías que se posicionan críticamente y asumen presupuestos distintos a los comprendidos por la epistemología entendida como disciplina filosófica de origen europeo, cuyo desarrollo teórico ulterior tuvo y tiene lugar de distintas maneras y en distintas partes, sobre todo en el llamado Norte global. La posición crítica de estas epistemologías se fundamenta de distintas maneras, como se verá a continuación. En este contexto, el término “epistemología” indica, por lo general, la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento, tanto el más inmediato como el del sentido común cuanto el más elaborado como el de la ciencia. No se formula, por tanto, una distinción estricta entre epistemología y gnoseología, como suele ser el caso en Latinoamérica, sino que se extiende los dominios teóricos de aquella sobre esta.

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

Entre los aportes al Buen Vivir, la “epistemología del sur” se muestra, en efecto, como la alternativa epistémica más afín a la propuesta. Aquella es entendida como

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos 2009, 12).

Santos propone el “paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente”, un paradigma emergente que comprende aspectos científicos y sociales, y que se sostiene en cinco tesis justificadas por las limitaciones de la ciencia moderna, a saber, “todo el conocimiento científico natural es científico social”, “todo el conocimiento es local y total”, “todo el conocimiento es autoconocimiento” y “todo el conocimiento científico busca constituirse en sentido común” (Santos 2009, 40-57). Estas son las características de un autodenominado conocimiento posmoderno de oposición esbozadas por una epistemología alternativa. La aplicación concreta de dichas tesis busca contribuir al desarrollo de una vida buena en sociedad.

Otra alternativa epistémica en sintonía con los postulados del Buen Vivir reside en la idea de “colonialidad del poder” acuñada por Quijano. Esta expresión hace referencia a un patrón de dominación mundial que, en el caso de nuestra América, ordena y estructura las relaciones sociales sobre la base de las categorías de “raza” y “capital” (Quijano 2000). Históricamente, la hegemonía europea, en su condición de patrón de poder, tomó “el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano 2000, 209). Por ello, una descolonización del poder comienza por la descolonización del saber, es decir, de las perspectivas eurocéntricas de conocimiento. Un conocimiento descolonizado es el reconocimiento de nuestra experiencia histórica particular y un conocimiento que nace de una praxis social transformadora (Quijano 2007).

Finalmente, la “desobediencia epistémica” promovida por Mignolo armoniza también con las exigencias teóricas del Buen Vivir, ya que con ella se aboga por “otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo 2010a, 17). En concordancia con Quijano, Mignolo propone una descolonización epistémica como proceso de desprendimiento, es decir, como “un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento –y del horizonte de vida–” conducidos, en la modernidad/colonialidad, por determinadas políticas teológicas y ecológicas<sup>1</sup> (Mignolo 2010a, 34). En otros términos, ese despertar no significa más que una toma de conscien-

---

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

cia por parte de actores racializados y marginados tanto epistémica como socialmente; despertar que debe devenir en una epistemología fronteriza.

Este bosquejo de los tres enfoques mencionados quiere mostrar simplemente la coherencia y al mismo tiempo la insuficiencia de la exigencia de epistemologías alternativas.<sup>2</sup> Coherente es esta exigencia, pues se asume que la hegemonía del conocimiento moderno, especialmente el de índole científica, debe ser cuestionada y sobrepasada (no “sometida”, porque no se trata de recolonizar lo anteriormente colonizante) por conocimientos y saberes de la periferia, conocimientos invisibilizados por el capitalismo e históricamente infravalorados. Lo deficiente de ella radica, sin embargo, en alternar epistemología con epistemología, es decir, presuponer cierta función privilegiada del conocimiento –así se trate de prácticas cognitivas, saberes ancestrales, conocimientos situados o de origen intersubjetivo; “conocimiento” al fin– para organizar desde los fundamentos y dar sentido a nuestro mundo vital. Este presupuesto podría ser paradójicamente considerado asimismo colonial y eurocéntrico, ya que con ello se intenta alterar radicalmente el contenido del discurso, pero no se cuestiona la orientación misma que se sigue decisivamente en la modernidad: el camino epistémico. Por ello, mi intención en lo que sigue consiste en argumentar a favor de una estética de impronta decolonial que funja de alternativa incipiente a las epistemologías alternativas y, en concordancia con las aspiraciones ético-ambientales del Buen Vivir, tematice la relación fundamental entre ser humano y naturaleza.

### **Vía a una estética decolonial**

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

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

---

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

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

En una tercera mirada, uno puede detenerse en el aparecer mismo de Winikunka, admirar la elevación de su figura y la combinación de sus colores, contemplar cómo su aura serena contrasta con la vivacidad de sus marcados trazos. En este caso se asume una actitud “estética” frente a la montaña, se percibe atentamente su atractivo y se experimenta complacencia o displicencia en la observación.

Estas tres miradas constituyen tres actitudes distintas frente al mismo objeto. Por supuesto, no tienen que ser las únicas actitudes posibles, tampoco la descripción de cada una tiene que ser la misma en todos los casos. Simplemente quiero señalar que se trata de tres actitudes distintas. Con esto quiero decir que, aunque en una misma persona o en una misma comunidad el sentido de una de las actitudes puede estar en mayor o menor consonancia con el sentido de la otra, se trata de actitudes irreducibles entre sí. La experiencia contenida en la actitud estética no puede derivarse de una experiencia de conocimiento; puede ciertamente convivir y vincularse con ella de manera coherente, eventualmente podría incluso enriquecerse o empobrecerse a partir de ella, pero no puede derivarse de ella, ya que ambas corresponden con dos maneras distintas de encontrarse en el mundo, de percibir y comprender lo dado. Lo mismo se puede decir de la relación entre la actitud práctica y la actitud teórica. Se puede pensar, por cierto, en una unidad entre teoría y praxis en relación con un objeto y realizar, así, conceptual y fácticamente este pensamiento, pero este surge precisamente de la constatación de que se trata de dos esferas distintas de la vida humana y del trato con las cosas.

En filosofía, estas tres actitudes inauguran tres grandes ámbitos de reflexión referidos a tres aspectos distintos del mundo: la filosofía teórica (con la epistemología delante), la filosofía práctica (con la ética delante) y la estética.<sup>3</sup> La estética conforma una reflexión aparte ya que el tipo de experiencia en juego no conduce hacia algún conocimiento que pueda ser

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

estudiado, por ejemplo, por la epistemología, ni tampoco hacia algún fin que pueda ser considerado, por ejemplo, por la ética. En cuanto disciplina independiente, la estética es entendida comúnmente como una reflexión filosófica sobre el arte, sobre las bellas artes. Esta comprensión se remonta a la Ilustración. Desde mediados del siglo pasado, no obstante, esta disciplina tiende a ser entendida globalmente en un sentido más radical, esto es, como una teoría sobre la “percepción sensible” (*aisthesis*), en la cual el arte se presenta como una manifestación estética entre otras. Este regreso de la estética a su sentido etimológico y la continua estetización de las diversas facetas de lo real ha llevado a que se hable de una nueva estética, un giro estético o simplemente de una “aistética”.<sup>4</sup>

En el giro decolonial latinoamericano, la estética tradicional también ha sido puesta en cuestión y reformulada de cierta manera. Mignolo argumenta al respecto que la *aesthesis* o sensación fue colonizada por la estética en cuanto disciplina filosófica, “puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivos con sistemas nerviosos, la *estética* es una versión o una teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza” (2010b, 14; cursivas del original). Las estéticas decoloniales se entienden, entonces, como formas de desmontar las estéticas imperiales, de desplazarlas en vista de otras sensibilidades y la construcción futura de subjetividades decoloniales.<sup>5</sup> Continuando esta tesis de Mignolo, quisiera esbozar aquí el preámbulo de una estética decolonial que, además de posicionarse críticamente frente a la producción estética dominante de la modernidad, profundice consecuentemente en la experiencia estética invisibilizada de nuestras comunidades indígenas. Esta profundización lleva al momento constructivo que requiere la estética decolonial, pero a diferencia de la desarrollada hasta ahora por Mignolo, la cual se remite centralmente a la contemplación individual de obras de arte expuestas en museos o instalaciones semejantes, la estética decolonial aquí propuesta recupera la fuerza de lo bello natural y explora sobre todo la acción mancomunada que tiene lugar en relación con ello. Esta acción es un modo de

---

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

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

experiencia estética de la naturaleza, el cual se ve ejemplarmente graficado en el fenómeno de la fiesta. Con la inclusión de este fenómeno –no de cualquier fiesta, sino de las fiestas de comunidades indígenas en honor a la naturaleza– intento ampliar el radio de investigación de las estéticas decoloniales y sobre todo de los estudios acerca del Buen Vivir. En la medida en que este último tiene una orientación ético-ambiental patente, ya que enfatiza en el valor de la naturaleza y la necesidad de una relación armónica entre ella y el ser humano, la estética propuesta no solamente deberá ser decolonial, sino en primera instancia una estética de la naturaleza, es decir, una estética ambiental decolonial.

### **Experiencia estética en la Fiesta de la Pachamama**

En la sociedad moderna, experimentar estéticamente la naturaleza suele traducirse en posicionarse frente a un paisaje o ejemplares de la flora o la fauna de aspecto llamativo y contemplar su singularidad, sus formas y colores propios. También se considera experiencia estética de la naturaleza la satisfacción sensual y anímica cuando, por ejemplo, paseamos por un bosque o escalamos una montaña. De hecho, estos son los dos modelos de experiencia estética más difundidos actualmente en la ética ambiental practicada en Alemania: la “contemplación” de realidades naturales (defendida por Seel) y la “satisfacción” en entornos naturales (defendida por Böhme).<sup>6</sup>

Seel (1991) fundamenta el valor estético de la naturaleza desde la actitud contemplativa. Contemplar estéticamente un objeto significa percibir activamente su forma sin instrumentalizarlo, sin utilizarlo como medio para algo. Aunque en principio hay también en el mundo artificial objetos susceptibles de contemplación estética –objetos que incluso pueden ser calificados habitualmente de antiestéticos–, la naturaleza cuenta con elementos y espacios que invitan en mayor medida a la actividad contemplativa. Böhme (1989), por su parte, argumenta que en la naturaleza somos capaces de experimentar una variedad de sensaciones agradables

---

6 Este artículo se circunscribe a las posiciones estéticas de la ética ambiental en el ámbito académico germanohablante. Los dos modelos mencionados juegan un rol preponderante, sin embargo, también en la estética ambiental anglosajona: la contemplación de la belleza natural predomina en las perspectivas cognitivas (por ejemplo, Carlson 1981 y 2000) y la satisfacción emocional y corporal por la naturaleza en las perspectivas no cognitivas (por ejemplo, Berleant 1992 y 2013).

tanto anímica como corporalmente. Pensemos, por ejemplo, en una estancia tranquila en el parque de nuestra preferencia. Ya no se trata de lo que vemos o percibimos activamente a nuestro alrededor, sino de la manera como esa atmósfera natural estimula nuestro cuerpo, nuestros sentidos, y nos depara un estado de satisfacción receptiva. En cuanto a las consecuencias ético-ambiental de estos dos modelos de experiencia estética de la naturaleza, para ambos autores, esta experiencia constituye una opción básica de buen vivir.<sup>7</sup>

Ahora bien, regresando a la idea de una estética ambiental decolonial, me gustaría destacar otro modo de experimentar estéticamente la naturaleza, un modo que actualmente parece caduco en el mundo occidental. Se trata de la Fiesta de la Pachamama en el mundo andino.<sup>8</sup> Con ello quiero enfatizar la dimensión intersubjetiva y corporalmente activa de la experiencia estética de la naturaleza, la cual no se reduce a los dos modelos anteriormente mencionados.<sup>9</sup>

La fiesta en cuestión se celebra en el contexto de lo que actualmente se conoce como Día de la Pachamama, conmemoración que tiene lugar anualmente el primer día de agosto en distintos puntos de la cordillera de los Andes; por ejemplo, Zamora Chinchipe (Ecuador), Cusco (Perú), La Paz (Bolivia), Tarapacá (Chile) y Salta (Argentina). Aunque en las últimas décadas ha sido popularizada —y a veces incluso turísticamente degradada— por los gobiernos regionales, esta fiesta o *raymi* se remonta a tiempos prehispánicos.<sup>10</sup> Generalmente, el trasfondo religioso de esta celebración, por lo demás innegable, es el centro de interés en investigaciones de las ciencias sociales. En esta oportunidad quiero llamar la atención sobre la experien-

---

7 Una presentación esquemática de ambas perspectivas estéticas en la ética ambiental se encuentra en Krebs (1997 y 1999).

8 Es verdad que la comprensión moderna de “naturaleza” y la comprensión moderna de Pachamama no concuerdan entre sí. En ese sentido, la Fiesta de la Pachamama no es una fiesta de la naturaleza, si por “natural” se entiende lo opuesto a lo “artificial” o “cultural”. Naturaleza en cuanto Madre Tierra en sentido andino expresa un lugar, pero también un tiempo, una totalidad espaciotemporal ordenada, entretrejida y genésica. Reflexiones filosóficas e indicaciones históricas sobre *pacha* y Pachamama pueden ser consultadas respectivamente en Depaz (2015) y Di Salvia (2013).

9 La Fiesta de la Pachamama es un acontecimiento propio de la cultura andina. Otras festividades con motivo de la naturaleza, sin embargo, tuvieron y aún tienen lugar en distintas latitudes. En cada caso está en juego una forma de representación y una concepción de naturaleza determinadas.

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

cia estética que está en la base de esa manera peculiar de encontrarse y relacionarse con la naturaleza, la fiesta. Aunque ciertamente en cada lugar esta fiesta presenta diferencias en su puesta en escena, hay dos momentos constitutivos que se repiten en todos los casos.

El primer momento de la fiesta es la ceremonia de apertura: los participantes comparten una comida con la Pachamama enterrando alimentos cocidos, bebidas y hojas de coca. Se trata de una manera de llamar a la mesa a la Madre Tierra, como si fuese una invitada especial (Alvarado y Mamani 2007, 87). Esta actividad es conocida como “culto a la Pachamama”. Se suele decir que, a cambio de protección y alimento, los habitantes de los Andes, especialmente agricultores, se sienten obligados a ofrendar parte de sus bienes o cosechas y así pagar cierto tributo.<sup>11</sup> Pero si este fuese el único motivo, esta actitud revelaría una relación más bien instrumental con la naturaleza, donde ella es utilizada como medio para satisfacer intereses personales. Con ello se perdería por completo la conexión madre–hijo/hija entre naturaleza y ser humano que denota el término *Pachamama*, relación en la que prevalece una actitud de amor, un trato respetuoso y desinteresado. Por ello, más que un pago a la tierra, esta ceremonia representa esencialmente un acto de reconocimiento, en el sentido de gratitud, pero sobre todo en el sentido de ver a la naturaleza como ser vivo, como portadora de cierta dignidad. Solamente así se explica por qué ella –también se dice– “descansa” durante estos días, ya que tiene necesidad de reposo y alimento.

El segundo momento es la fiesta propiamente dicha, cuya relevancia parece haber sido opacada por el rito inicial y frecuentemente se olvida que forma parte también del *raymi*. La fiesta está caracterizada por la presencia principalmente de música y danza. Estas dos actividades artísticas configuran la realidad festiva de la experiencia estética de la naturaleza. El espacio estético está colmado por bailes típicos en los que los participantes visten con sus atuendos más coloridos y realizan movimientos al son de la música, mientras en el tiempo percibido transcurren canciones llenas de júbilo y vida, sobre todo regionales. La unidad de ambos deviene en un libre juego de sensaciones y formas, desplegado en la interacción de los cuerpos y un sentimiento compartido de asociación. Estas manifestaciones lúdicas de la fiesta sustituyen por unos pocos días las jordanas laborales anuales. Al

---

11 Así se informa a menudo sobre esta ceremonia en los diarios de la capital peruana. Por ejemplo, *La República*, 30 de julio de 2022: “Día de la Pachamama: ¿por qué se celebra el 1 de agosto y cómo surgió esta tradición de pago a la tierra?”.

trabajo le sigue una merecida pausa de juego. La serie de números artísticos está acompañada, además, por comidas y bebidas compartidas por los asistentes. En algunos casos, la fiesta se da en el contexto de una gran feria o una suerte de mercado abierto instalado para la ocasión. Todo esto se vive y se celebra a propósito de la naturaleza, mejor dicho, a partir de un modo de comprender, festejar y relacionarse con la naturaleza en cuanto Madre Tierra.<sup>12</sup>

Sobre todo este segundo momento de la fiesta revela un modo peculiar de experiencia estética, altamente provechoso para una estética decolonial alineada con el Buen Vivir. A diferencia de los argumentos tradicionales basados en la contemplación y satisfacción estéticas, la Fiesta de la Pachamama permite pasar de la recepción a la producción estética grupal, es decir, a danzas y música en comunidad. La relación estética que habitantes de los Andes establecen con la naturaleza por medio de la fiesta no es una relación meramente contemplativa y receptiva, sino fundamentalmente práctica y participativa. Nuestros sentidos pasan de percibir la belleza natural (como en la propuesta de Seel), de sentir los estímulos agradables de la naturaleza (como en la propuesta de Böhme), a crear y producir belleza comunitaria y artísticamente con sus cuerpos por mor<sup>13</sup> de la naturaleza.

Con vistas a la construcción teórica del Buen Vivir, de esta experiencia estética de la naturaleza representada en la Fiesta de la Pachamama se pueden extraer las siguientes tres consecuencias.

En primer lugar, el carácter “comunitario” de la fiesta es valioso tanto ética como estéticamente. Los modelos de contemplación y satisfacción son experiencias en primer término individuales, pero la fiesta de la naturaleza de procedencia andina se desarrolla en un nivel más bien interpersonal. La dimensión inclusiva de esta fiesta, el intercambio y la colaboración entre los participantes en un ambiente cohesionado, son factores importantes para la consecución de una vida buena en comunidad. Así pues, en complementación con los modelos de contemplación y satisfacción, la

---

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

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

fiesta en cuanto “actuación estética mancomunada” representa una ampliación de la experiencia estética, tiene un importante efecto ético con proyección social y constituye una opción básica en la idea de un buen vivir.

En segundo lugar, hay también en la Fiesta de la Pachamama dos consecuencias concretas para la ética ambiental y la cuestión del valor de la naturaleza. Por un lado, el reconocimiento inicial de la naturaleza como ser animado y sujeto de voluntad confirma de inmediato la atribución de un valor no instrumental, sino intrínseco a la naturaleza. Ella no es una fuente de recursos inagotable, sino un ser vivo con el cual se establece una relación filial, una relación que trae consigo sentimientos de amor, respeto, protección y gratitud. Por otro lado, la naturaleza posee también un valor para nosotros en la medida en que promueve la consecución de una vida buena en un nivel interpersonal y, con ello, la necesidad de protegerla y conservarla por nuestro propio beneficio. Esta fiesta muestra que no es contradictorio pensar que la naturaleza pueda tener tanto un valor en sí cuanto un valor para nosotros.

En tercer lugar, una consecuencia altamente aprovechable para la posibilidad de una estética ambiental de carácter decolonial radica en la conexión particular que se establece entre arte y naturaleza en esta fiesta. La experiencia estética no se expresa aquí mediante formas o soportes privilegiados en la estética tradicional, por ejemplo, juicios descriptivos o enunciados literarios (como en la estética natural de Seel), obras artísticas estáticas o trabajos de jardinería donde la intervención del sujeto se limita a producir algo externo a él (como en la estética natural de Böhme). Se expresa más bien mediante formas artísticas corporales, dinámicas e intersubjetivas que provienen de sociedades históricamente invisibilizadas por el poder hegemónico. No un individuo, sino una asociación de personas pertenecientes a una comunidad se expresa en carne propia, estéticamente y con regularidad temporal.

Con estas tres consecuencias intento esbozar programáticamente las bases de una estética ambiental decolonial que pueda posicionarse como una estética alternativa frente a las epistemologías alternativas reclamadas por el Buen Vivir. Dicha estética se enfoca, por un lado, en una cuestión decisiva para el desarrollo de esta propuesta latinoamericana, esto es, la relación (armónica) entre ser humano y naturaleza, y, por otro lado, no se limita a cuestionar o recrear formas históricamente privilegiadas por la estética europea tradicional, sino que busca, en el mundo vital de culturas

indígenas, experiencias estéticas diferentes que tengan un potencial reivindicativo y transformador.

## Conclusión

Con el fin de continuar construyendo teóricamente la propuesta latinoamericana del Buen Vivir sería oportuno incluir en el foco de investigación más fenómenos estéticos del mundo vital de la cultura andina y darles la importancia que se merecen, por cuanto aquí se revela una concepción de la naturaleza *sui generis* capaz de relativizar nuestra interpretación del mundo dominada por el paradigma científico moderno. La Fiesta de la Pachamama nos ofrece la posibilidad de cuestionar esa representación técnica, puramente científicista de la naturaleza, y pensar otro tipo de vínculo con ella desde otro tipo de percepción, esto es, la percepción estética. Por supuesto, con esto no se quiere decir que se deba repetir, imitar o aplicar indiscriminadamente estas prácticas andinas a otras realidades sociales y salvar, así, utópicamente el planeta. Sería absurdo querer implementar mecánicamente una fiesta de la naturaleza idéntica en países europeos o de otras latitudes. La idea radica simplemente en mostrar que, tal como la contemplación y la satisfacción estéticas, la fiesta, la acción estética y las actividades artísticas implicadas en ella representan también maneras legítimas de experimentar y expresar el modo como la naturaleza nos interpela, el modo como nosotros nos relacionamos estéticamente con ella.

Así pues, las posibilidades de una estética ambiental decolonial radican no solamente en la crítica de las llamadas estéticas imperiales y en la promoción de producciones estéticas invisibilizadas por la colonialidad, sino también en la exploración de sensibilidades y experiencias perceptivas y productivas propias de comunidades que han sido y son relegadas por este patrón de poder. Como alternativa a las epistemologías alternativas, una estética ambiental decolonial tiene el potencial de poner de relieve y describir el modo de percibir la naturaleza como Madre Tierra, el tipo de manifestaciones culturales y artísticas ligadas a ella y la interacción festiva de los cuerpos en performatividad. A diferencia de y en complementación con una actitud cognoscitiva con el entorno (epistemología) y una praxis individual o comunitaria configuradora del ámbito moral (ética), la estética es capaz de evidenciar ese tipo de sensibilidad particular que percibe y crea sin establecer fines teóricos o funcionales algunos. Dicho de modo más concreto, el contenido de la estética ambiental decolonial aquí

esbozada ofrece tres aspectos de la relación ser humano y naturaleza que no pueden ser suficientemente profundizados ni desde la epistemología ni desde la ética en cuanto disciplinas filosóficas: 1) la idea de un sujeto “comunitario” en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia del individuo que contempla lo bello natural; 2) la idea de un cuerpo “performativo” en la fiesta en cuanto experiencia estética de la naturaleza, a diferencia de la tesis de un cuerpo puramente receptivo de cualidades estético-naturales; y 3) la idea del arte en cuanto “acción” estética en la naturaleza, a diferencia de los modelos clásicos basados en la autonomía de las obras de arte, aisladas de toda esfera social y natural. La profundización en estos tres aspectos lleva a comprender por qué en la cultura andina vivir bien significa principalmente vivir armónicamente con la naturaleza.

### Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2014. “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”. En *Buena vida, buen vivir. Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, coordinado por Gian Carlo Delgado, 21-60. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado, Manuel y Mary Mamani. 2007. *El origen de las fiestas andinas*. La Paz: Paka-Illa.
- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Berleant, Arnold. 1992. *The Aesthetics of Environment*. Philadelphia: Temple University Press.
- Berleant, Arnold. 2013. “What is Aesthetic Engagement?”. *Contemporary Aesthetics* 11: 5.
- Böhme, Gernot. 1989. *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. 2001. *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink.
- Bondarenko, Natalia. 2018. “Epistemología eurocéntrica vs. epistemologías alternativas: alcances de la distinción”. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 7: 10-20.
- Carlson, Allen. 1981. “Nature, Aesthetic Judgment, and Objectivity”. En *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 40: 15-27.
- Carlson, Allen. 2000. *Aesthetics and the Environment. The Appreciation of Nature, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Depaz, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Di Salvia, Daniela. 2013. “La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* 43, n.º 1: 89-110.
- Kant, Emmanuel. 1991. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducido por Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.

- Krebs, Angelika. 1997. *Naturethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of Nature. A Map*. Berlin: De Gruyter.
- Martínez, Rosalía. 2014. "Músicas, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos". *Anthropologica* 33: 87-110.
- Meyer, Kirsten. 2003. *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis.
- Mignolo, Walter. 2010a. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2010b. "Aesthesis decolonial". *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte* 4: 10-25.
- Mignolo, Walter. 2011. "Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De)Coloniality, Border Thinking and Epistemic Disobedience". *Postcolonial Studies* 14: 273-283.
- Mignolo, Walter. 2019. "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después". *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte* 14: 14-33.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". *Investigaciones Sociales* 16: 347-368.
- Ranta, Eija Maria. 2016. "La compleja construcción histórica del buen vivir en Bolivia: de resistencias indígenas a política del estado". *Economistas sin Fronteras* 23: 18-21.
- Ribadeneira, Kepler. 2020. "Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma social en construcción". *Diálogo Andino* 62: 41-51.
- Rozas, Jesús y María del Carmen Calderón. 2000. "La renovación: una interpretación de los rituales de agosto". En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, editado por Luis Millones et al., 317-352. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur*. México, D.F.: Siglo XXI/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades). 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Seel, Martin. 1991. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stobart, Henry. 2002. "Sensational Sacrifices. Feasting the Sense in the Bolivian Andes". En *Music, Sensation and Sensuality*, editado por Linda Austern, 97-120. New York: Routledge.
- Valenzuela, Carlos. 2017. "El giro estético: epistemología de frontera". *Folios* 45: 65-71.