

La “naturaleza” y la filosofía del buen vivir

Héctor R. Marteau

IUNA, UNLP, UNSA
Avenida Bolivia 5150 (4400) Salta, Argentina
hmarteau@gmail.com

RESUMEN

Aimé Césaire, en su obra “Una Tempestad”, expone un diálogo constituyente de la modernidad europea. Es entre Próspero y Calibán. Próspero: -...simio maldito! ¡Cómo se puede ser tan feo! Calibán: -¡Vos me considerás feo, pero vos a mi no me parecés nada lindo! ... Próspero: -...podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo! Calibán: -Desde ya eso no es verdad. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste?... Próspero: -¿Qué serías vos sin mí? Calibán: -¿Sin vos?, Pero, ¡sencillamente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre.

He ahí algunos datos del “encuentro de culturas”, que como es obvio en el diálogo, es un conflicto instalado desde la simiente del contacto colonial. De modo que la emergencia de nuevos conocimientos o aquilatadas experiencias de estos mundos del Abya Yala, adoptan el camino de la contraconquista que permita hacer emerger la lucha por la emancipación. Es lo que advertiremos enseguida, al resumir las filosofías andinas y sus implicancias sobre la “idea” de Naturaleza de los pueblos originarios que han experimentado la experiencia del colonialismo imperial.

Palabras clave

Naturaleza, buen vivir, transculturalismo, modernidad, emancipación.

ABSTRACT

In his work *A Storm*, Aimé Césaire writes a dialogue between Prosper and Caliban, which clearly represents the conflicts of European modernity: “Prospero: -...simio maldito! ¡Cómo se puede ser tan feo! Calibán: -¡Vos me considerás feo, pero vos a mi no me parecés nada lindo!... Próspero: -...podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo! Calibán: -Desde ya eso no es verdad. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste?... Próspero: -¿Qué serías vos sin mí? Calibán: -¿Sin vos?, Pero, ¡sencillamente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre¹.”

In this dialogue, we can appreciate the seed of the conflict between cultures meeting, from the very beginning of colonial times. So that the new knowledge based on proved experience of these Abya Yala worlds emerges already emancipated. This can be easily noticed when we consider the Andean Philosophies, and the notion of Nature of these people who experience

Key words

“Nature” and the good-living philosophy



1. Césaire, Aimé (2011): *Una tempestad*.

Identidades en juego

Como Sumak Kawsay o como Suma Qamaña, los pueblos andinos nos hablan de un modelo de vida cuya cualidad principal es que está siendo vivido, experimentado, más allá y por encima de aquellas malformaciones introducidas por su desconocimiento en los pueblos transatlánticos que arribaron a la actual América². Esta vida, en sus multiplicidades experimentadas por las interacciones culturales que los vinculan, hoy, frente a la crisis de la moderna civilización euroamericana, emerge para un tiempo presente que no vuelca hacia el futuro sus necesidades, esto es hipotecándolo al progreso.

Su enraizamiento es la Madre Tierra, y como tal, no hay colisión entre la equívoca división de Hombre/Naturaleza. En todo caso, es en un ámbito más pequeño, el de los conocimientos, donde dialogan las necesidades formadas por la experiencia de la convivencia comunitaria, de la igualdad social, de la equidad, de la reciprocidad, solidaridad, justicia y paz... una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra (M. Castro, organización de los kichwas del Ecuador). Para Acosta (2009), ex presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana, el Sumak Kawsay significa como adopción constitucional que hay una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, ligada a las transformaciones mundiales. León (2010), en perspectiva feminista introdujo el concepto de “economía del cuidado humano”, porque en ella se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía. Es un arte de vida, a través del cual se cuestiona el modelo actual de desarrollo y se hace una llamada a la construcción de una calidad de vida incluyente de las personas y la naturaleza (citado por Gudynas, 2011).

Se percibe simultáneamente un trabajo sobre conceptos sin abandonar la memoria. Lo mismo ocurre en Bolivia, con el de los aymaras.

¿La vida buena como filosofía emergente?

La palabra crisis despierta la posibilidad de salir de ella en dirección a la esperanza para que no nos sorprendan otra vez todos aquellos fenómenos que trajo para desesperarnos. Nadie vive una crisis alegremente, nadie se consuela con los derrumbes del mundo que habitamos. Es preciso, en cambio, señalar aquellos fenómenos, valores, creencias que forman parte de la complejidad que enlaza la vida humana en esta región de los pueblos latinoamericanos. Presuponemos la idea de Rousseau (1950) sobre que toda crisis conlleva la incertidumbre y la inseguridad. Y como lo sabía el mismo Rousseau, la crisis no impide los cambios, pero los sobrevive. Fue Koselleck (1965) aquel concepto de Rousseau para indicarnos una nueva conciencia, con diagnósticos y pronósticos, que van más allá de lo previsible y planificado. No obstante que hoy sea cubierta con el velo ideológico del progresismo, viejo heredero del positivismo burgués.

Y hablamos de crisis de la filosofía occidental, más propiamente euroamericana, porque ella no sostiene ni apoya el surgimiento de una nueva conciencia acerca de los límites en que se mueve la vida por sus territorios³. Aún más, como lo afirma Cornel West (2008), hasta las discusiones sobre lo “posmoderno” se encierran

en enfoques autocentrados, y esto vale tanto para Lyotard como para Habermas. Morris Berman (2012) radiografía aspectos de la crisis estadounidense, donde hasta los estilos de vida alternativos fueron básicamente marginales y exhortativos... lo que lo lleva a sentir visceralmente como un extraño en tierra extraña. La competencia, —nos dice— la agresividad, la falta de interés en los vínculos humanos, la confusión entre los bienes y la buena vida, el profundo antagonismo hacia la vida de la mente: este es el ethos dominante... La vida americana puede definirse de muchas formas, pero en última instancia es una vida sin corazón, que no puede llamarse propiamente vida humana.

El valor de la experiencia

Decía George Simmel, en momentos en que Europa se preparaba en su armamentismo para el asalto colonial más completo de entre siglos XIX y XX (Pizarro, 2011), que hay tres categorías de filósofos: los primeros escuchan el latir del corazón de las cosas; los segundos, solo el de los hombres, y los terceros, solo el de los conceptos; y hay una cuarta categoría (la de los profesores de filosofía), que solo escuchan el corazón de la bibliografía. Es una dura advertencia sobre el valer de las prácticas en todos los tiempos.

No menos fuerte es la impresión sobre el pensar que nos transmite Walter Benjamin: la pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo y tan exacto y perfilado como el de los mendigos de la Edad Media. ¿Para que valen las ventajas de la enseñanza si no va unida a ella la experiencia...? confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias personales, sino de la generalidad de la humanidad. Se trata de una forma de nueva barbarie (1982). Hablando desde una Europa cansada de la guerra, nos aclara sus ideas: Pobreza de experiencia; no hay que entenderla como si los hombres aspirasen a una nueva experiencia. No, sueñan liberarse de las experiencias, desean un mundo en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y, finalmente, también la interna, cobre vigencia tan evidente, tan limpiamente que brote de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Frecuentemente es factible afirmar todo lo contrario: lo han devorado todo, la cultura y el Hombre, y se hallan sobresaturados y cansados...

Permítanme una última cita, de Sloterdijk (2013): El logos de Occidente estaba condenado de antemano por las predeterminaciones griegas a un patético empobrecimiento de todas las relaciones con el mundo, y tanto el pensamiento científico como el filosófico siguen hasta hoy en la sombra de esa fatalidad... Pertenece a las ironías de nuestra civilización intelectual el que desde hace un tiempo —como máximo desde la muerte de Hegel— tuviera (el pensamiento) que invertir gran parte de su energía en la tarea de corregir las parcialidades, artificiosidades, reducciones, distorsiones, extravagancias y obcecaciones que ella misma había creado a consecuencia de sus desatinos originarios.

Sin ningún tremendismo, al ver en estos días Eliseum en las pantallas cinematográficas, se nos muestra los extremos proyectados de esta crisis y comprendemos la desesperanza o el aturdimiento en que se desenvuelven las mentes del primer país “desarrollado” del mundo. La experiencia ha desbordado los límites

2. Fue el filósofo Hume quien, inspirado por el impacto americano en las culturas europeas (“la civilización” en ellos), atribuía a los emigrantes el traslado de sus costumbres (un modo en que designaban la “naturaleza humana”) y el medio ambiente como formadores de las sociedades americanas. Y según Turner, al quedar desprendidas de la influencia directa de Europa, no receptaron los rasgos de la modernidad que se consolidaban en aquella. Inmovilidad y retras fueron sus lecturas de la diferencia. Citada esta interpretación en Elliot (2006).

3. A pesar de insistencias advertencias de B. Latour, Philippe Descola, Luigi Ferrajoli, Jacques Rancière, Pierre Ronsavallon y otros pensadores provenientes de distintas disciplinas sociales, sobre las extremidades de la racionalidad expuestas por el cambio climático, la contaminación surgida de la guerra, procesos industriales y fertilizaciones de la tierra, así como el no lugar de las nuevas migraciones humanas.

de lo humano, y como diría Gorz (2005), todavía no ha sido posible –y nunca lo será– construir un algoritmo que permita construir lo social al ritmo de las invenciones tecnológico-científicas. Esta “independencia” ha disparado no ya la incertidumbre extrema, sino la incredulidad radical que es el escepticismo crónico. Sentido, valores y deseos han dejado de ser las banderas del nihilismo del nuevo hombre anunciado por Nietzsche, sobrepasando el mundo crítico elaborado por la “conciencia” europea.

La esperanza y el ejercicio de la crítica

Es inevitable que nos preguntemos si existe relación entre las imágenes que suscitan en nuestra mente lo antes expresado con el documento del año “2012, año internacional de la comunicación indígena” (2010) Decían entonces: La comunicación indígena como un proceso de construcción de la resistencia indígena frente a los embates de la globalización, se articula con el compromiso (del) conocimiento de los abuelos, la voz de autoridades tradicionales, la experiencia y saberes de los portadores de las culturas... (que) deben basarse en la investigación de los sitios sagrados, de los mitos y leyendas de los pueblos, de la cosmovisión general del pueblo o comunidades... cómo resistir las tentaciones de la globalización en la alimentación, en los cultivos, en el uso de recursos tecnológicos, uso de abonos y pesticidas y todo cuanto envenena la tierra. También: Como un mecanismo para favorecer la interculturalidad, la comunicación indígena debe diferenciar sin discriminación al “otro” y presentarlo tal cual es. Este otro pueden ser los otros pueblos indígenas y los pueblos no indígenas, a través de sus culturas y lenguas, así como sus valores y cosmovisiones.

El Foro Social Mundial, desde el año 2001 en Porto Alegre, viene señalando lo que en palabras de uno de sus mentores, Sousa Santos (2005), expresa: que no hay justicia global sin justicia cognitiva local... fundamentada en dos ideas básicas (una), si la objetividad de la ciencia no implica neutralidad, la ciencia y la tecnología también pueden ponerse al servicio de prácticas contrahegemónicas, y (dos) sin importar la extensión del recurso a la ciencia, las prácticas contrahegemónicas son principalmente prácticas de saberes no científicos, saberes prácticos, muchas veces tácitos, que deben ganar credibilidad para poder dar, a su vez, credibilidad a dichas prácticas. En otras palabras que los conceptos de racionalidad y eficiencia que presiden el conocimiento técnico-científico hegemónico son demasiado restrictivos para captar la riqueza y la diversidad de la experiencia social del mundo.

Sousa Santos nos propone desarrollar una sociología de las ausencias que investigue como se ha producido este proceso por el cual lo que no existe de hecho se convierte en invisible, y nos permita así hacer resurgir como posible lo que fue excluido por imposible. Pensemos en el saber indígena para el caso. Tres monoculturas aseguran este proceso de invisibilidad y olvido: la lógica del saber y del rigor del saber. La ignorancia, la incultura, son manifestaciones propias de lo que se invisibiliza y olvida. La otra es considerar al tiempo como lineal. La dirección y el sentido le pertenecen. Así son las figuras del progreso, la modernización, el desarrollo y la globalización. Son las asimetrías con lo avanzado. Y la tercera naturaliza las diferencias, mediante categorías y jerarquías, como ocurre con lo racial y lo sexual. En esta lógica la no existencia se produce como una forma de inferioridad natural y por ende insuperable. A ella se añade el papel que se le asigna a lo universal y lo global. Son estas “realidades” las que prevalecen sobre lo singular y lo local, ya que éstas últimas son escalas subor-

dinadas en la clasificación así determinada. Y si se suma otra más, la de la productividad, estamos inmersos en la productividad y el crecimiento capitalista y comprenden tanto al hombre como a la naturaleza, fertilidad y beneficio se constituyen en sus claves. La sociología de las ausencias se propone enfrentar cada una de las producciones de ausencias mencionadas.

Frente a ello, también propone Sousa Santos una sociología de las emergencias, para identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras... ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos. La huella de corrección fue muchas veces señalada en el pensamiento euro-occidental. Para el caso cita a E. Bloch, quien sostuvo que la filosofía occidental ha sido dominada por conceptos como el Todo y la Nada⁴, lo que revela su situación estática. Por eso, para Bloch lo posible es lo más incierto, el gran ausente de aquel pensamiento hegemónico. Su Todavía-No, es la carencia y la voluntad de superarlo. Decir no es decir si a algo diferente sostiene Sousa Santos. Es conciencia anticipatoria. El conocer parcialmente es condición de una existencia también parcial, y su estudio es un potencial necesario de explorar. Ello no quiere decir que implique salvación ya que podría también o indicar catástrofe. Esta posibilidad no está presente junto a la realidad y la necesidad, como modos de existencia. Carecer es un motor señalado por la falta, que abre un proceso significativo o tendencia y permite avizorar la latencia de lo que va delante nuestro. La carencia es el ámbito del No, la tendencia es el ámbito del Todavía-No, y la latencia es el ámbito de la Nada y del Todo. Es el futuro quien es llamado desde la latencia, abriendo posibilidades y potenciales. Una sociología actúa en el campo de las experiencias, y la otra en el campo de las expectativas sociales.

La esperanza y su larga marcha latinoamericana

¿Es posible hablar del pensamiento filosófico con prescindencia de la condición humana que lo muestra? Y aquí no debemos olvidarnos de que dicha condición es en y con la naturaleza. ¿En qué es diferente nuestra perplejidad latinoamericana al asombro de Adorno ante el totalitarismo nazi? Recuérdese el culto a la tecnología que hiciera este sistema político moderno. Fue Cesaire (2010) quien niveló las experiencias –en el propio cuerpo/naturaleza de la negritud– en su ya famoso discurso sobre el colonialismo, pronunciado en el organismo mundial recién creado, las Naciones Unidas. Ese “dejar sin palabras” a la filosofía de su tiempo, sin dudas nos dirige a responder que no es posible ignorar el tiempo y el espacio, lugar de la acción como principal escenario de la condición humana. Ahora que la filosofía se interesa por los resquebrajamientos del mundo, antes que de la pretensión universalista del iluminismo y de la organicidad de las propuestas positivistas, voces diferentes nutren un caleidoscopio de pensamientos. La negritud y la africanidad, lo subalterno y el poscolonialismo, modernidades otras, esferas de la vida, y el Buen Vivir de las naciones o pueblos originarios latinoamericanos están presentes en este caleidoscopio. Todas dispuestas a “tomar la palabra”. ¿Qué es lo particular de este Buen Vivir y cómo se manifiesta? En lo que sigue haremos una breve reconstrucción de su historicidad y de algunos problemas que plantea para un universalismo de las diferencias y las trans-culturalidades, donde la naturaleza es precondition y resultado de la intervención humana, en tanto especie –esta última– que se caracteriza por su invasión de ecosistemas.

La condición humana de quienes designamos como pueblos originarios, en toda América, han experimentado lo que la socio-

4. En *El principio esperanza*, obra eminente de este filósofo alemán del siglo XX.

logía, a veces con gran despreocupación denominaba infraclase o subproletariado, es decir sometidos a procesos de descivilización y demonización⁵. La referencia a Norbert Elias no es vana, precisamente porque la civilización fue una construcción eurocéntrica de maneras, de modos de vida, y la demonización, el desplazamiento al lugar del abandono hasta lo temible. Con sus diferencias de procesos y medios, no fue distinto a lo experimentado por los africanos trasplantados a la geografía americana, hundiéndolos en formas institucionales desde la esclavitud a la opresión mediante el estigma, la coacción, el confinamiento espacial y el enclaustramiento. Estos mecanismos de elementos inventados, encerraban y controlaban su presencia, nos lo dice Wacquant. O sea, nos pone ante una forma de violencia colectiva que se fue transfigurando sin perder el núcleo de la dominación desde el poder. Si fue el gueto una forma socioespacial en los EE.UU. –lo que ahora es un antígueto en Europa con sus territorios mixtos de desplazados–, en el sur fue la servidumbre de los pueblos originarios y la plantación con sus regímenes de factoría que soliviantó el cuerpo afro. Hoy, el retorno de la desocupación como un mal ya no temporario, según la promesa de la economía de mercado, está enmarcado en la tendencia hacia la desigualdad, la fragmentación salarial, el estado mínimo y el estigma por territorios de la pobreza.

El profesor Humberto Giannini (1993), en el Congreso de Filosofía y Democracia decía que nosotros, quienes vivimos en esta parte del mundo, “estamos urgidis, sin aliento, por una reflexión acerca de lo que nos pasa y, en esa situación, parece lejana, inactual, una teoría que empiece por una consideración del ser en cuanto ser.”⁶ Y frente a otra parte del mundo que se satisfacía con sus continuidades, de sí misma, de su dejadez, señalaba que ella no anhela, no sueña algo futuro. Es decir, nos toca ir a nosotros por nuestros sueños, por nuestro futuro. También el profesor Giannini, sorprendido por la muerte del pensador mexicano José Echeverría, nos recordaba un inédito sin terminar por esa circunstancia, que estaba presidido por estas palabras admonitorias de finales: “Tres lutos llevan los hombres y las mujeres, el de Dios, el del Progreso y el de la Revolución”. Finalmente, y en homenaje a quien también nos dejó pocos años atrás, he de recordar que dijo: “...si hay algún problema al que nosotros, latinoamericanos, podamos aportar una experiencia propia, ese problema es, en un amplísimo sentido, el político”, porque “...no hay democracia sin el ejercicio de una de las virtudes básicas de la filosofía: la crítica reflexiva”.

Estas reflexiones sobre el pensamiento también muestran, acaso, la brutal separación entre “mente” y “cuerpo”, en tanto es desplegado el vivir de la subjetividad apenas adherido al cuerpo por fuera de la naturaleza.

A cambio de este eurocentrismo, ha muchos siglos en que los pueblos invadidos de Abya-Yala, América, transmitieron sus cosmovisiones de forma clandestina, generalmente en forma de la tradición oral (Houtart, 2011). Esto ha representado que en muchos de los actuales países las lenguas nativas ya no se hablan. No ha sido menor la influencia de la urbanización y las migraciones internas. Sin embargo hoy mismo hay vertebraciones constitucionales que han quebrado en parte esta clandestinidad. Lo que se conoce como neoliberalismo, al extremar la situación de despojo, aniquilamiento e invisibilidad de bienes, derechos y cosmovisiones, produjo una

respuesta que aceleró el proceso de emergencia de la propia voz en muchos pueblos, especialmente de la franja andina y centroamericana. Estas voces nos hablan de un espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir el “Buen Vivir” (Macas, CONAIE). Este Sumak Kawsay como nuevo modelo de vida, va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (H.Cholango, presidente del CONAIE). Es armonía con la Madre Tierra y la conservación del ecosistema. Ella significa la felicidad para los indígenas y todos los otros grupos humanos. También significa convivencia comunitaria, igualdad social, equidad, reciprocidad, solidaridad, justicia y paz... **una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra** –destacado mío– (M.Castro, citado por Houtart, 2011)⁷. Para Acosta (2009)⁸, el Sumak Kawsay significa como adopción constitucional que hay una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, ligada a las transformaciones mundiales. León (2010), en perspectiva feminista introdujo el concepto de “economía del cuidado humano”, porque en ella se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía. Es un arte de vida, a través del cual se cuestiona el modelo actual de desarrollo y se hace una llamada a la construcción de una calidad de vida incluyente de las personas y la naturaleza (citado por Gudynas, 2011).

Se percibe simultáneamente un trabajo sobre conceptos sin abandonar la memoria. Lo mismo ocurre en Bolivia, con el Suma Qamaña de los aymaras. Choquehuanca⁹ opone “vivir bien” con “vivir mejor”, advirtiendo que de ello se sirvió el desarrollo capitalista. Para él el Suma Qamaña significa la complementariedad social que rechaza la exclusión y la discriminación, a la vez que busca la armonía de la humanidad con la Madre Tierra. Se invierte de una cultura de la vida, que se opone a una cultura de la muerte. En Simón Yampara (2007), ésta es una concepción inscrita en la filosofía aymara, por su exigencia de armonía entre lo material y lo espiritual, el bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida. Choque Quispe (2010) utiliza el concepto de Suma Jakaña, centrado en la satisfacción del alimento a través del control de la producción y así llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos. Pero es Xabier Albó (2010), quien precisa su significado desde su lugar de antropólogo: “convivir bien” (y no vivir mejor que los otros). No se trata solamente de bienes materiales, sino también espirituales. Se debe satisfacer las necesidades locales, en convivencia con la Madre Tierra y en reciprocidad y afecto con los demás. “El Vivir Bien” implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien, si se daña a la naturaleza. Es la posibilidad de la construcción de una tierra sin mal. Aunque reciente esta categoría filosófica de Suma Qamaña (Medina, 2010), revela el carácter dinámico de la cultura y el conocimiento.

Conclusiones

Hay en estas manifestaciones emancipatorias de los pueblos de Abya Yala una voluntad de construcción de nuevas civilizaciones.

5. Tal como lo consigna Loic Wacquant en *Las dos caras de un gueto, prefacio*.

6. En su discurso inaugural al Congreso Latinoamericano sobre Filosofía y Democracia, patrocinado por la Cátedra Unesco, en Santiago de Chile, 1996

7. Organización de los kichwas del Ecuador.

8. Ex presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana.

9. En <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com>

Como lo recuerda Houtart, hay nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche, los Guaraní de Bolivia y Paraguay, que hablan de Ñande Riko (vida armoniosa) y de Tiko Kavi (vida buena) los Achuar de la amazonia ecuatoriana. También están en los mayas y en Chiapas, México, entre los Kunas de Panamá. Es el caso del pueblo Tseltal, que habla de “Lekil Kuxlejal”, la vida buena, no como un sueño inexistente, sino como un concepto que a pesar de haberse ido degenerado, puede recuperarse. Está en la moral cotidiana, e incluye la paz, tanto interna de cada persona, cuanto dentro de la comunidad y entre hombres y mujeres en la pareja. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección, “este es el tiempo del Lekil Kuxlejal”. La paz se establece con la justicia y sin justicia no hay Lekil Kuxlejal.

Una buena vida no coloca en la vereda de enfrente a la naturaleza, con la idea de dominación, sino que vuelve sobre los pasos de la armonía, forma realmente superior de vida alcanzada por expresiones culturales, de pueblos, diferentes pero realmente iguales, sin la jerarquía de superior e inferior que subyace a la modernidad eurocéntrica.

Referencias

- Acosta, A. 2010. El Buen Vivir, una oportunidad por construir, Debate 75, Ecuador.
- Albo, X. 2010. Pueblos indios en la política, Cipea y Plural, La Paz, Bolivia.
- Bloch, E. 1975. El principio esperanza, Aguilar, Madrid.
- Césaire, A. 2010. Discurso sobre el colonialismo, Akal, Barcelona.
- Césaire, A. 2011. Una tempestad, edición bilingüe de El & vo loco, Bs.As.
- Choquehuanca, D. 25 postulados. Consultado en: www.rebelion.org/noticia.php?id=100068
- de Sousa Santos, B. 2005. Foro Social Mundial, Icaria, Barcelona.
- Eliot, J. 2006. Imperios del mudo atlántico, Taurus, Madrid.
- Gudynas, E. 2011. El malestar moderno con el Buen Vivir, Debate 88, Ecuador.
- Medina, J. 2010. Mirar con los dos ojos..., La mirada Salvaje, La Paz, Bolivia.
- Medina, J. 2013. Suma tamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana. En: Temple, D. . La teoría de la reciprocidad, Padep/GTZ, La Paz, Bolivia.
- Pizarro, L. 2011. Entre la hibrys y el desarraigo, Revista La Cañada n° 2, Sgo. de Chile.
- Primera Cumbre continental en el Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación .2010. Colombia.
- Sloterdijk, P. 2013. Muerte aparente en el pensar, sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio, Siruela, Madrid.
- Wacquant L. 2010. Las dos caras de un gueto, Siglo XXI, Buenos Aires.
- West, C. 2008. La evasión americana de la filosofía, Complutense, Madrid.
- Yampara, S.; Mamani, S. & Calancha, N. 2007. La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de julio, PIEB, La Paz, Bolivia.