

SENTIDO DE CONVIVENCIA Y CONSTRUCCIÓN DE SABERES VÁLIDOS

SENSE OF COEXISTENCE AND CONSTRUCTION OF VALID TWO KNOWLEDGE

Porfidio Tintaya Condori¹

RESUMEN

El artículo trata sobre el *suma qamaña* (vivir bien) como condición formativa que regula la convivencia en la comunidad, las relaciones interpersonales, las actividades productivas y los procesos de comprensión e intervención. Se plantea el *sentido de vivir bien* como el presupuesto que orienta la construcción de saberes válidos, es decir, de conocimientos que efectivamente cuidan la vida de la comunidad.

PALABRAS CLAVE

Sentido de convivencia, vivir bien, validez, saberes, cuidar la vida.

ABSTRACT

The article tries on the *sum qamaña* (to live well) like formative condition that it regulates the coexistence in the community, the interpersonal relationships, the productive activities and the processes of understanding and intervention. He/she thinks about the sense of living well that is to say as the budget that guides the construction of valid knowledge, of knowledge that indeed take care the life of the community.

KEY WORDS

Sense of coexistence, to live well, validity, knowledge, to take care of the life.

RESUMO

O artigo experimenta o *qamaña de soma* (viver bem) gosta de condição formativa que regula a coexistência na comunidade, as relações interpessoais, as atividades produtivas e os processos de entender e intervenção. Ele/ela pensa no senso de viver bem quer dizer como o orçamento que guia a construção de conhecimento válido, de conhecimento que realmente toma cuidado a vida da comunidade.

PALAVRAS CHAVE

Senso de coexistência, viver bem, validez, conhecimento, levar ao cuidado da vida.

1 Porfidio Tintaya Condori es psicólogo de formación, Diplomado en Organización y administración pedagógica del aula en educación superior, Maestro en Estudios Bolivianos, Maestro en Formación docente e innovación educativa, Maestro en Filosofía y ciencia política, Doctor en Ciencias del desarrollo: culturas e identidades. Es docente de la Carrera de Psicología, UMSA, y docente investigador del Instituto de Investigación, Interacción y Posgrado de Psicología, UMSA. correo.: porfitin@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

Este informe de investigación trata sobre el sentido de convivencia como presupuesto de la construcción de saberes válidos. Es una reflexión epistemológica que muestra los alcances que tiene el imaginario (representación y proyección) de la convivencia de una comunidad como condición de posibilidad del conocimiento, como referente o criterio de validez de los saberes humanos. Este trabajo es resultado de una indagación inicial, cuya metodología se basa en el análisis de documentos. Con esta técnica se obtuvo información sobre el sentido de los saberes en la vida de los seres humanos y sobre el estatuto de la convivencia humana como idea regulativa (referente) de las relaciones sociales, de las actividades productivas y de la construcción de saberes. El enfoque teórico con el que se aborda este trabajo se distancia de las aproximaciones modernas, posmodernas y poscoloniales de la ciencia. La exposición e interpretación de datos se efectúan desde la concepción transmoderna, desde el paradigma de la vida. Se asume una perspectiva emic de la información, se aprecia los alcances que tienen los saberes de los pueblos subalternizados (comunidades originarias de la región andina) que conservan una racionalidad no moderna.

La información inicial copiada muestra que la “convivencia efectiva”² (la convivencia asumida y vivida por cada sujeto como sentido de convivencia) que se práctica

2 En cambio, la convivencia civilizada de las sociedades modernas es un horizonte poco adecuado en la regulación de la construcción de conocimientos, la certeza del sujeto y el acuerdo intersubjetivo son criterios poco válidos para la construcción de saberes efectivos en el cuidado de la vida, es decir, para la construcción de conocimientos orientados a cuidar la vida de la comunidad (familia, grupo, pueblo, sociedad o mundo) y de cada uno de los seres vivos que la componen.

y se conserva como idea regulativa en las comunidades andinas se torna en un presupuesto transcendental de la construcción de los saberes válidos, el sentido de *criar la vida* es el criterio de verdad más sublime de los conocimientos.

La convivencia como idea regulativa de la forma de ser y vivir del sujeto y a la vez criterio de validez de los conocimientos emerge como condición formativa del conocimiento con relación al sentido de vida. La cuestión fundamental es que el ser humano es un organismo vivo que se resiste a morir y a no tener un valor o significado en la vida. En consecuencia, lucha por vivir, es decir, conservar su vida (sobrevivir) y darle significado o sentido a su vida. En este marco, la vida y el sentido de vida se asume, construye y vive como un horizonte de existencia significativa, es decir, se constituye en una necesidad y aspiración de sentido de vida. Éste en tanto razón o motivo de vida se expresa y es vivido a través del sentido de autorrealización y del sentido de convivencia. El primero alude a la necesidad y aspiración de comprender, construir y vivir el desarrollo de sí mismo, mientras que el segundo se refiere a la necesidad y aspiración de comprender, construir y vivir la comunidad en la que vive el sujeto.

El sentido de vida, el sentido de autorrealización y el sentido de convivencia son los sentidos cardinales que mediatizan la forma de ser y convivir del sujeto en su comunidad. De manera específica, el sentido de convivencia es un horizonte (necesidad y orientación) que se afirma como un referente, norma y meta que mediatiza (impulsa, organiza y orienta) los desplazamientos (conductas), aprendizajes y producciones del sujeto. En el ámbito de la ciencia, es la razón que se asume, proyecta y vive como un motivo de vida que mediatiza la producción de saberes válidos.

II. PROBLEMA Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

El punto de partida de este trabajo es la crítica que hace el paradigma del lenguaje a las condiciones de posibilidad del conocimiento planteado por el paradigma de la conciencia. Concretamente, es la crítica que hace Karl Otto Apel (1973) a las condiciones trascendentales del conocimiento postuladas por René Descartes (1959) y Kant (1961). El planteamiento del *a priori* del lenguaje como alternativa al *a priori* de la conciencia es la cuestión que motiva el desarrollo de esta indagación.

Como es conocido, para la pragmática trascendental de Apel (1973), el criterio de validez de un conocimiento es el consenso, la validez de un conocimiento es producto de un acuerdo intersubjetivo. El consenso es la conformidad que se tiene sobre la validez de un conocimiento que resulta, en términos de Habermas (1999), de un proceso de exposición y negociación de las pretensiones de validez de los sujetos que participan en una acción comunicativa. En este sentido, el entendimiento discursivo se constituye en el fundamento de la verdad, de los conocimientos válidos.

Con este planteamiento, se hace una crítica al criterio de validez de los conocimientos establecidos por Descartes y Kant. Para este último, la razón objetiva (percepción y conceptualización) del sujeto es el fundamento de los conocimientos válidos. Las condiciones *a priori* de la sensibilidad (nociones) y del entendimiento (categorías) son las condiciones trascendentales que organizan el conocimiento de los fenómenos. La certeza (hipótesis/leyes científicas) de los fenómenos está definida por la

apercepción (autoconciencia) del sujeto. El entendimiento racional (conciencia) que elabora el sujeto es el fundamento de los conocimientos válidos.

Apel plantea recuperar el problema de la validez del conocimiento superando las características “alingüísticas” del pensamiento de Kant y la concepción de un sujeto monológico. Sustituye la conciencia trascendental pura por el sujeto real del uso del lenguaje. “Los sujetos reales piensan y actúan en los diversos juegos de lenguaje de la comunidad de comunicación real, pero en esta comunidad de comunicación real está siempre contrafácticamente presente el juego trascendental del lenguaje de la comunidad ilimitada ideal de comunicación, que representa la condición de posibilidad de toda comunicación real” (Michellini, en Apel 1973: 79).

De acuerdo con Apel, “en la «síntesis de la apercepción», en la que el yo pone a su objeto y -al mismo tiempo- se pone a sí mismo como pensante, el yo se ha identificado a la vez con la comunidad trascendental de comunicación, que es la única que puede confirmar la validez del sentido de su autoconocimiento y de su conocimiento del mundo” (Apel 1973: 211).

El sujeto al iniciar una conversación en la que expone sus pretensiones de validez espera lograr un entendimiento con su interlocutor, presupone una comunidad ilimitada o ideal de comunicación, es decir, una relación comunicativa de pleno entendimiento y acuerdo intersubjetivo. Esta comunidad ideal de comunicación es una idea regulativa que organiza las relaciones de la comunidad real de comunicación. Es un presupuesto trascendental (norma de normas) que

ordena que los sujetos expongan sus pretensiones de validez, las negocien con los interlocutores y establezcan un acuerdo intersubjetivo para lograr un entendimiento sobre la realidad.

A diferencia de Descartes que instituye la máxima “pienso, luego existo”, Apel plantea el apotegma “hablo, luego existo”. El presupuesto de llegar a un acuerdo intersubjetivo es el a priori de la producción de conocimientos. La verdad depende del *a priori* de la *comunidad ilimitada de comunicación* en la sociedad históricamente dada. La *comunicación trascendental* es el fundamento de las relaciones sociales, de la validez de los conocimientos.

Desde la perspectiva del pensamiento complejo, la realidad es una composición de procesos mucho más amplia que el lenguaje. Es decir, el lenguaje es una parte de la realidad, el lenguaje argumentativo es un elemento de la comunidad/mundo, el discurso es una dimensión de la convivencia. El ser humano y su discurso argumentativo son una parte de la comunidad. Esta comunidad es una articulación de la comunidad humana (social), natural (elementos y fenómenos naturales) y simbólica (saberes y significados). En este marco, la razón objetiva (conciencia) o el acuerdo intersubjetivo (discurso) son elementos de la comunidad como realidad viva. Además, la comunicación discursiva (humana) es un elemento de una totalidad de relaciones que se expresa en la convivencia entre todos los seres vivos que componen el planeta como comunidad.

La comunidad simbólica hace referencia a la cultura entendida como sistema de saberes, expresada en formas materiales o

materializadas (artefactos, infraestructura, objetos) y formas simbólicas (sentidos). Específicamente, alude a un sistema de significados que instituyen sentido a la vida, a la comunidad, a los seres vivos, a los humanos, a la naturaleza, a las edificaciones, a los artefactos y a los saberes (narraciones y rituales) creados por los seres vivos.

Desde esta perspectiva, se concibe a la comunidad como un ser vivo. Por un lado, a partir de la observación del modo en que las propiedades y los procesos (ritmos) de objetos y fenómenos naturales y culturales participan en la vida de la comunidad (mundo) y son condiciones de posibilidad de la vida del ser humano, comprenden que estos elementos son seres vivos que contribuyen en la reproducción y conservación de la vida de otros elementos y de la comunidad toda. Por otro lado, a partir de la estimación del valor de estos seres vivos (objetos y fenómenos) en la vida de otros seres vivos y del significado que tiene en la vida emocional y afectiva del ser humano, comprenden (experimentan) que tales seres vivos poseen sensibilidad, capacidad de comprensión y afecto, sabiduría y sentido de convivencia; los respetan como personas que tienen su subjetividad (sí mismo) y los veneran por las bondades y protección que reciben de ellos.

La comunidad simbólica alude a este conjunto de significados, saberes, imágenes y seres vivos que afirman su propia vida en la comunidad, participan en la producción de la vida de la comunidad y conviven con otros seres vivos (humanos y naturales). En el mundo andino, esta comunidad simbólica está compuesta por significados, saberes y personas respetadas como divinidades: pachamama (madre tierra),

achachilas (montañas que encarnan espíritus ancestrales), wak'as³ (dios tutelar masculino del lugar que mora en piedras antropomórficas), illas (objetos con virtud mágica), pukaras (lugares sagrados), animales, plantas, etcétera.

La concepción de los elementos y fenómenos naturales y culturales como personas con subjetividad e identidad propias establece una relación basada en el respeto efectivo. Desde esta perspectiva, estos fenómenos o elementos naturales/culturales no son cosas susceptibles de ser sometidas,⁴ sino seres vivos a quienes los seres humanos deben respetar y cuidar para que ellos también los cuiden. Son personas a quienes se cría con afecto para que ellas también críen al ser humano (reciprocidad). Son seres vivos que participan en la producción, reproducción y conservación de la vida del ser humano (complementariedad) y conviven en la comunidad (relacionalidad) como personas a quienes hay que criar, y a la vez dejarse criar por ellas.

En este marco, las preguntas que orientan el curso de la indagación son las siguientes: ¿La conciencia y el discurso en tanto elementos de la realidad son criterios suficientes de la validez de los conocimientos? ¿La razón objetiva o el acuerdo intersubjetivo puede constituirse en criterio conveniente para definir la validez de los saberes?

La apuesta de Apel de reemplazar *el a priori* de la razón por el *a priori* del lenguaje, de postular el acuerdo intersubjetivo en lugar

de la razón objetiva como criterio de verdad y validez de los conocimientos es otro acto de simplificación de la realidad. Las ciencias modernas fundamentadas en el paradigma de la conciencia simplifican la comprensión e intervención de la realidad toda a partir de la identificación y manipulación de elementos simples. Apel incurre en este razonamiento simplificador de la conciencia moderna que reduce la realidad al lenguaje, reduce la convivencia al discurso argumentativo, reduce la validez efectiva y vivida en la comunidad a la formalidad del consenso. Definir la validez de los saberes a partir de la certeza individual o del acuerdo discursivo es un acto de simplificación moderna, definir la convivencia con base en las operaciones de la conciencia o argumentaciones del discurso es una reducción que no considera las intensidades afectivas, las experiencias emocionales que también sostienen la convivencia humana y la necesidad de cuidar la comunidad en la que se convive. Al establecer la validez de los saberes a partir de la conciencia de la razón (de lo razonable) y de los argumentos del lenguaje, a partir de lo razonable consciente o discursivamente, no se toma en cuenta la «vivencia»⁵ que se presenta y recrea en las comunidades de Abya Yala.

Uno de los presupuestos que rige la vida, la conservación y el desarrollo de los pueblos de Abya Yala (pueblos originarios de América Latina) es el *suma qamaña*, que significa «vivir bien» o «buena convivencia».

³ *Achachila* y *wak'a* en Gómez 2004.

⁴ Dios creó al hombre a imagen suya (...) y los bendijo diciéndoles: "Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Manden a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra" (Génesis 1: 28).

⁵ Para Vygotski (1996: 383), la vivencia es la verdadera unidad dinámica de la conciencia, unidad plena que constituye la base de la conciencia. "La vivencia posee una orientación biosocial, es algo intermedio entre la personalidad y el medio, que significa la relación de la personalidad con el medio, revela lo que significa el momento dado del medio para la personalidad. La vivencia determina de qué modo influye sobre el desarrollo del niño uno u otro aspecto del medio".

En las comunidades andinas (aymaras y qhischwas) y de las tierras bajas, se buscan y realizan prácticas productivas, políticas, sociales y culturales observando el «vivir bien» en la comunidad, viviendo la convicción de sostener el equilibrio y la armonía entre la comunidad humana, natural y simbólica. Así comprendida, la convivencia de la comunidad material y simbólica se constituye en un criterio de las formas de ser y convivir, de la producción y recreación de saberes que cuidan la vida y convivencia tanto de la comunidad como de cada uno de los seres vivos que la componen.

La consideración del vivir bien (*suma qamaña*) como presupuesto o idea regulativa que organiza y orienta las relaciones sociales y productivas en las comunidades andinas, motivaron la formulación de las siguientes preguntas.

- ¿El vivir bien de la comunidad tiene relación con la producción de los saberes válidos?
- ¿La convivencia de una comunidad es un criterio de validez de los saberes que producen estos pueblos?
- ¿El vivir bien de una comunidad es el a priori o la condición trascendental de la producción de saberes válidos?

Estas interrogantes comprometen la formulación de los siguientes objetivos de investigación.

- Establecer si el sentido de vivir bien que se ejerce en las comunidades aymaras es un criterio de validez de los saberes.

- Determinar elementos de la convivencia de la comunidad que se asumen como criterios de validez de la recreación de saberes.
- Identificar si la convivencia de una comunidad es el a priori o la condición trascendental de la producción y vivencia de los saberes válidos.

Antes de proseguir, es importante precisar lo que se entiende por a priori y trascendental. En el marco del paradigma de la vida, el a priori alude a aquella condición subjetiva personal (razón, motivo, significado, verdad, principio o convicción) que existe antes de la experiencia. Es una razón vivida como memoria y proyecto que existe, y es vivida en la subjetividad del sujeto como una condición preexistente a la experiencia presente. Es un presupuesto vivido que mediatiza el aprendizaje, las conductas, la producción de conocimientos, la convivencia real, etcétera.

A diferencia de Kant, el concepto de trascendental alude a aquella condición subjetiva (razón o sentido) del sujeto que en el momento presente está más allá de la experiencia, de cada uno de los hechos que vive en el aquí y ahora. Se vive como memoria y motivo que ordena y da sentido a las experiencias presentes que vive el sujeto: procesos de aprendizaje, procesos de afrontamiento, procesos de adaptación, producción de saberes, relaciones interpersonales, afirmación identitaria, convivencia, etcétera.

Lo trascendental y el a priori no aluden a las formas (intuiciones puras) o categorías (conceptos puros) necesarias y universales que tiene sujeto, sino al sentido de vida

personal que vive el sujeto previamente para ordenar y orientar sus experiencias presentes. A diferencia de Kant, para quien estas categorías corresponden al sujeto universal, a la forma de la razón y al carácter innato de esta, en el marco del paradigma de la vida, la razón a priori y trascendental es propia del sujeto personal, es el contenido de la razón o del espíritu y es una condición de posibilidad aprendida, es decir, construido intrasubjetivamente por el sujeto con la integración de las cooperaciones intersubjetivas.

El propósito final de esta reflexión responde a varias expectativas. Primero, busca articular categorías y principios que permitan recrear las categorías, los objetivos y la finalidad de la epistemología. Segundo, integrar herramientas conceptuales que permitan resignificar o recrear el objeto, los objetivos y métodos de la ciencia psicológica. Finalmente, proporcionar elementos culturales e identitarios que permitan construir una epistemología en el marco de la racionalidad de la vida.

III. BIENESTAR Y CONVIVENCIA CIVILIZADA

En este apartado, se muestran las características del ideal de Estado de bienestar y de la convivencia civilizada que asume la sociedad moderna como idea regulativa del desarrollo de las sociedades. En seguida se exponen sus límites, los aspectos negativos que genera tanto para las propias sociedades modernas como para las sociedades no modernas. Esta caracterización es un referente para presentar algunos elementos de la convivencia efectiva que se practica y vive en las sociedades originarias de Abya Yala.

El concepto de Estado de bienestar surge en 1945 como consecuencia de la experiencia traumática de la crisis generalizada vivida a mediados del siglo XX. Se considera como un pacto social con el que se establece un reparto más equitativo de los beneficios y de la riqueza entre toda la población. En su dimensión económica, el Estado de bienestar pretende un desarrollo económico equilibrado socialmente y un pleno empleo. Para Martha Tagle (2006: 53), “el Estado de bienestar tiene como finalidad asegurar la protección social de las personas otorgándoles el derecho a la salud, vivienda, educación, servicios sociales, pensiones por discapacidad, maternidad, viudez, pensiones de retiro, el empleo, la protección de éste y al mismo tiempo, asegurar un ingreso económico durante los periodos de desempleo”. Alude a políticas sociales que tienen el fin de proteger al trabajador de las incertidumbres del mercado (paro, enfermedad, pobreza, ignorancia). Hace referencia a que el Estado es el garante de ciertas “necesidades” (básicas) de los ciudadanos y es el regulador de actividades privadas de individuos o empresas (actividades económicas).

En más de medio siglo de vida de estas políticas que se desarrollaron en Europa, el Estado de bienestar ha recibido muchas críticas tanto en lo que se refiere a la misma aplicación de medida como con relación a sus presupuestos. M^a Esther Gómez de Pedro (2001: 427-441) caracteriza los límites del Estado de bienestar destacando el alcance de sus presupuestos.

1. Dominio de la visión hedonista: reducción de la felicidad al placer (utilitaristas), identificación del placer con bienestar, reducción de la felicidad al bienestar.

2. La base filosófica es el utilitarismo: visión utilitarista y criterio de utilidad. utilidades individuales y bienes que permitan vivir cómodamente gozando de una felicidad insaciable. Lo que define el vivir civilizadamente y la convivencia civilizada es el vivir feliz de forma refinada y cómoda, con la perspectiva de mejores utilidades y de una felicidad insaciable.
3. La antropología del individualismo: individualismo es punto de partida y llegada, el hombre es antisocial desgajado de sus dependencia y raíces sociales, incapaz de solidaridad.
4. Pérdida del bien común y su sustitución por el bienestar: búsqueda egoísta del propio interés, reducción de la felicidad al placer/bienestar individual. La convivencia civilizada alude a la coexistencia de valores contrarios a los actos de violencia, a la relación basada en la razón, en el derecho y en la lucha contra todo tipo de barbarie que se alimenta del instinto. La convivencia civilizada es la relación basada en las normas, la ley, la regulación de la vida y del poder. La lucha por el derecho y contra la barbarie se considera como un deber ético.
5. Ante el individuo, el Estado protector se levanta como estatismo radical: se debilita el sentido de responsabilidad social en los ciudadanos.
6. Estado como institución moral por excelencia: asume el papel de juez y de modelador/educador de ciudadanos. «Convivencia», etimológicamente proviene de *conviviere*, que significa 'vivir en compañía de otros, cohabitar'. El concepto de convivencia da cuenta de un fenómeno propio aunque no exclusivo de lo humano, cual es el convivir, el vivir con. La existencia humana se lleva a cabo inevitable e inexorablemente en un contexto de convivencia” (Illera 2005: 247). Este concepto fue aplicado en diferentes ámbitos de la sociedad, como la convivencia familiar, la convivencia escolar, la convivencia intercultural y otros. De modo general, se concibe la convivencia social como la “interrelación entre ciudadanos y de éstos con el Estado y con el entorno público. Ésta incluye la ausencia de violencia; la tolerancia entre las diversas opciones morales, culturales o sociales sin que se transgreda la ley; el cumplimiento de las reglas sociales, tanto formales como informales; y la simetría de derechos y deberes” (Consejo Nacional de Seguridad Ciudadana 2011: 6).
7. Busca acabar con la necesidad humana (dar seguridad, erradicar males); lograr un bienestar total y perfecto (sin enfermedades y deficiencias); establecer una felicidad insaciable.
8. La sociedad es concebida como un mercado donde la economía ocupa un lugar central.

En este marco, la convivencia en las sociedades modernas desarrolladas y subdesarrolladas se caracteriza como un Estado de felicidad vivida como placer, una felicidad centrada en el sujeto individual y generalmente obtenida a costa de los otros seres vivos; una convivencia definida por las relaciones de mercado que dispone y exige ser competitivos, que motiva a ser racionales (cultos), obtener las mejores

Pero en las sociedades modernas que se caracterizan por ser asimétricas, que se sostienen con base en adagios griegos y judeocristianos, la convivencia civilizada es restringida. El poder que se establece y ejerce desde las élites sociales, desde el Estado, desde las transnacionales y los organismos internacionales establece una convivencia excluyente y subalternizante. Aquel ideal que Habermas (1999: 203) postula en torno al progreso de la civilización como “una república que garantice las libertades civiles, de una organización internacional que asegure la paz perpetua, de una sociedad que acelere el crecimiento económico y el progreso técnico y acabe con las desigualdades, o al menos las compense”, está lejos de ser una realidad. Por el contrario, la convivencia se ejerce como una asociación de individuos con intereses individuales, una intra e interrelación de corporaciones de carácter sectario y elitista que excluye al resto de los seres vivos (humanos que conforman el pueblo, la naturaleza y las deidades), una coexistencia basada en el respeto a los derechos e intereses individuales, en la posesión de bienes materiales y urbanidad. Es una convivencia que se afirma como ilustrada (erudita), evolucionada, próspera, refinada, progresada, adelantada, pero al mismo tiempo se muestra irracional, restringida, asimétrica, subalternizante, excluyente y devastadora.

Para Javier Medina (2008: 31-32), el carácter excluyente e irracional de la convivencia occidental tiene sus raíces en las fuentes que la originaron. Para este autor, la «buena vida» occidental tiene dos fuentes: el mito bíblico del Jardín de Edén y la visión aristotélica de la buena vida.

El mito bíblico del Jardín de Edén separa a Dios de la naturaleza, y coloca en medio al hombre como mediador, encargado de concluir la obra de Dios dominando la tierra. El cristianismo concibe al hombre como *homo viator*, hombre en camino hacia su patria de verdad: ciudad de Dios; mientras en este mundo está de paso. En el Jardín de Edén, la naturaleza es vista como *hortus clausus*, huerto cerrado, cultivado, separado de la maleza silvestre (jungla), donde el hombre vive sin trabajar, en ocio perpetuo.

En la visión aristotélica, la buena vida esté ligada a la vida de la ciudad. La ciudad es el espacio ideal donde se realiza la buena vida. El espacio bárbaro es incivilizado, ligado a la agricultura y al bosque, a la naturaleza opuesta a la cultura. La buena vida está ligada a la actividad contemplativa (desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes), a la política y a la posibilidad de tener tiempo libre. El trabajo manual (menesteres agrícolas y domésticos) no está asociado al arte del buen vivir. El trabajo manual rebaja la condición humana: es tarea de mujeres, advenedizos, esclavos que no son seres humanos civilizados (*polites*).

Así vista, la concepción de convivencia civilizada es una condición poco adecuada para la construcción de los saberes válidos. De ninguna forma, la asimetría, el atentado a la vida de los seres vivos y la exclusión de las formas de convivir diferentes pueden ser referentes para construir saberes válidos. La irracionalidad de la convivencia civilizada no es una condición de posibilidad ni del desarrollo humano ni de los saberes válidos que cuidan la vida. Ante esta situación, parece lógico buscar otros referentes o criterios de verdad, descubrir otras condiciones concretas y trascendentales que instituyan saberes válidos.

IV. CONVIVENCIA EN LAS COMUNIDADES

Una concepción diferente de la convivencia civilizada de las sociedades modernas es aquella que ejercen y viven las comunidades andinas de América del Sur. El *suma qamaña* (vivir bien) en las comunidades aymaras, el *suma kawsay* (vivir bien) en las comunidades qhischwas y el *tenta* en las comunidades de las tierras bajas son voces que aluden a un tipo de convivencia diferente de la civilizada. Es una concepción y un ejercicio de convivencia que las comunidades andinas y de las tierras bajas de Bolivia, Perú y Ecuador conservan al interior de las sociedades modernas.

El vivir bien con el que se traduce la voz aymara *suma qamaña* tiene muchos significados. También es interpretado como “vida dulce”, “criar la vida” y está ligado a otras voces aymaras, como el *suma jaqaña* que también significa vivir bien, o el *suma sarnaqaña* que significa caminar bien. Para Javier Medina (2006: 34), el *suma qamaña* alude a una trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar; para Torres (en Medina 2006: 36), hace referencia al bienestar de la comunidad en el *ayllu*, a la relación armoniosa fundada en el principio de reciprocidad. Sobre todo, alude a una relación armoniosa entre los seres que viven en una comunidad compuesta por personas que forman parte de la comunidad humana, de la comunidad natural (*sallqa*) y de la comunidad de sustentadores de la vida o deidades (*waka*). Para estos pueblos, los elementos y fenómenos de la naturaleza y las deidades son personas, seres vivos con quienes se relaciona y convive el ser humano.

Rengifo (en Medina 2008: 33) delimita la idea de vida buena en términos de vida dulce que viven los humanos, se refiere a “una situación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, hay agua y existen montes y praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a los recursos lejanos a través del control vertical y, por tanto, disponer de los bienes suficientes para la reciprocidad, de donde surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación, facilitada por el acullico. La sensación de la Vida Dulce es descrita como una vivencia interactiva y cotidiana de tener a mano lo necesario y suficiente dentro de un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño, que no excluye a nadie. En este modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, nadie está excluido, ni los dioses ni la naturaleza”.

En otras palabras, vivir bien alude a la relación armoniosa que componen y viven los seres vivos de una comunidad, a la relación que hay entre las dimensiones espaciales (*alax, aka y manqha pacha*) y temporales (*nayra, qhipuru y jichha pacha*), a la relación entre diversos seres vivos como la humana (sociedad), natural (naturaleza) y los sustentadores (deidades), a la relación entre la comunidad próxima (familia y pueblo) y la comunidad remota (región, mundo y cosmos). Esta convivencia se concibe y ejerce para cuidar el equilibrio y la armonía de la comunidad, para cuidar la vida de cada miembro de la comunidad y de la misma comunidad.

Esta concepción y práctica de convivencia que se conserva en las comunidades aymaras y qhischwas se constituye en la condición que genera y, a la vez, en el referente que orienta la comprensión y construcción de las relaciones humanas, del desarrollo de la comunidad y de la construcción de los saberes válidos. En estas comunidades, el vivir bien es el presupuesto trascendental que regula la constitución del sujeto y de su subjetividad, la construcción de los conocimientos, la recreación de los valores, la construcción tanto de la comunidad concreta como de la ética de cuidar la vida de la comunidad: la convivencia solidaria entre todos los seres vivos.

En los siguientes párrafos, se exponen algunas prácticas y narraciones que muestran que el «vivir bien en la comunidad» es una condición trascendental y concreta que regula la construcción de conocimientos válidos. Entre estas referencias, están el “Mapa de las indias” de Felipe Guamán Poma de Ayala, el dibujo de Santa Cruz Pachakuti Yamqui de Salcamaygua, las construcciones arqueológicas, la chacana, la cruz cuadrada, los mitos normativos, el principio ético de reciprocidad y el *ayllu* (comunidad). Los aspectos que se exponen muestran que el vivir bien no solo es una representación y vivencia que se conserva en el presente a través de las prácticas y los relatos, sino también un saber que se expresa en las construcciones arquitectónicas y esculturas, en los textos escritos e iconográficos de la época colonial.

A. “MAPA DE LAS INDIAS” DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Felipe Guamán Poma de Ayala muestra una visión del mundo dividido en cuatro partes, incluido un centro (véase gráfico 1). “Si bien el centro establece las categorías

generales del orden general, entre los cuatro componentes se tejen, por una parte, relaciones de subordinación y, por otra, de complementariedad” (Lozada 2007: 207). “Muestra cómo en el Nuevo Mundo, los incas organizaron el espacio con la pretensión de que los señoríos incorporados al Tahuantinsuyo, conformaran una totalidad orgánica dirigida desde el centro” (Lozada 2007: 207).

- El mapa de las indias expresa la lógica andina: cuatro suyus y un centro (Cusco), o dos parcialidades (arriba – abajo) y un *taypi* (Tiwanku).
- Expresa una noción holista: complejidad y equilibrio del imperio inka.
- Una totalidad organizada desde el centro: sol, luna, monstruos siderales, recursos ecológicos, razas, actividades sociales de las etnias, reino indio (montañas, mar, etc.).
- Hace referencia a una idea de totalidad (comunidad/mundo).

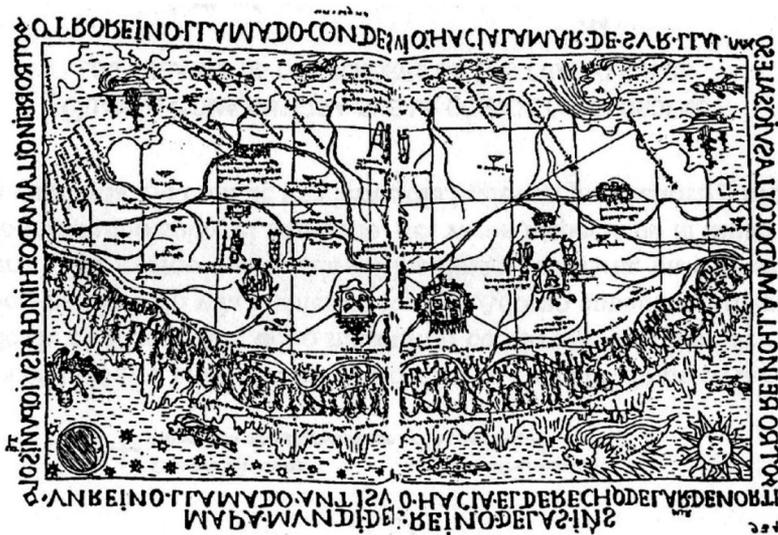
Según Lozada (2007: 207), en este dibujo (gráfico 1), así como en otros, los personajes, los objetos o motivos refieren a una idea de totalidad en equilibrio que no excluye relaciones jerárquicas y de complementariedad en una disposición perfecta”. En la segunda década del siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala fue uno de los personajes importantes en la revalorización de su cultura. Para Rolena Adorno (1987: 101, en Lozada 2007: 206), “Guamán Poma, a pesar de la aparente asimilación a la nueva cultura dominante, se mantiene fiel a los valores de su propia cultura; crea un modelo cultural en el cual lo andino representa la cultura (la civilización, la moralidad, el orden social y

el cristianismo) y lo europeo la no-cultura (la barbarie, la inmoralidad, el caos social y la ausencia de valores cristianos). Guamán Poma, a través del texto escrito, señaló características negativas del mundo andino. Pero por medio del texto iconográfico destacó aspectos positivos de los Andes y a sus culturas. Mediante el texto iconográfico expresó la lógica andina y también realizó un proselitismo político activo (Lozada 2007: 206).

Según Lozada (2007: 207), en este dibujo (gráfico 1), así como en otros, los personajes, los objetos o motivos, refieren a una idea de totalidad en equilibrio que no excluye relaciones jerárquicas y de complementariedad en una disposición perfecta". En la segunda década del siglo XVII, Felipe Guaman Poma de Ayala fue

uno de los personajes importantes en la revalorización de su cultura. Para Rolena Adorno (1987: 101, en Lozada 2007: 206), "Guaman Poma, a pesar de la aparente asimilación a la nueva cultura dominante, se mantiene fiel a los valores de su propia cultura; crea un modelo cultural en el cual lo andino representa la cultura (la civilización, la moralidad, el orden social y el cristianismo) y lo europeo la no-cultura (la barbarie, la inmoralidad, el caos social y la ausencia de valores cristianos). Guaman Poma, a través del texto escrito, expresó apreciaciones negativas del mundo andino. Pero por medio del texto iconográfico destacó aspectos positivos de los Andes y a sus culturas. Mediante el texto iconográfico expresó la lógica andina y también realizó un proselitismo político activo (Lozada 2007: 206).

GRÁFICO 1. MAPA DE LAS INDIAS



Fuente: Milla 2002: 192

El mapamundi de Felipe Guamán es una representación del mundo con elementos que se relacionan. Alude a la convivencia de elementos y mundos diferentes, aunque esta relación incluía

relaciones jerárquicas y complementarias a la vez. Muestra un mundo donde los diferentes elementos y mundos coexisten en un *qamaña* (convivencia) un tanto asimétrico.

esta es la condición para comprender la realidad, del desarrollo del ser y de las obras que los sujetos realizan.

C. CONSTRUCCIONES ARQUEOLÓGICAS

Para Carlos Milla (2002), Arturo Posnansky (1939) y otros, las construcciones arquitectónicas y esculturales expresan conocimientos y saberes de los pueblos. Sus inscripciones iconográficas y símbolos aluden a principios y valores de la cosmovisión de las culturas andinas. Son textos que ayudan a comprender los elementos y las relaciones que caracterizan la vida de estos pueblos.

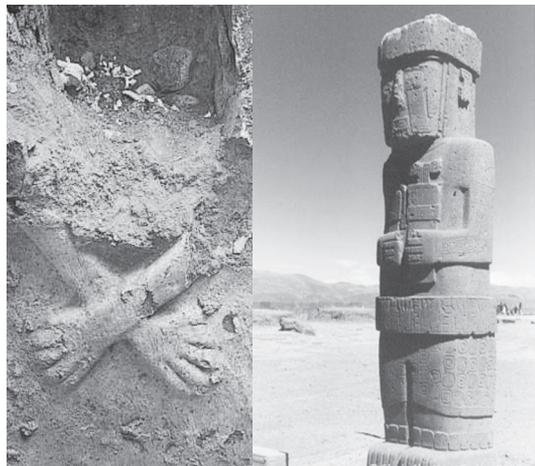
De manera particular, Carlos Milla (2002) encuentra en las esculturas elementos referidos a las conexiones y relaciones que caracterizan a las culturas andinas. Las manos o los brazos cruzados de las esculturas (monolitos, piedras) es el elemento que destaca para mostrar la presencia del principio de reciprocidad que caracteriza a estos pueblos. Para Milla, las manos cruzadas expresa el *ayni* (reciprocidad) que regula las relaciones entre humanos, seres naturales, seres sustentadores y elementos del cosmos.

- > Manos cruzadas manifiestan el *ayni*, la reciprocidad simétrica constructiva que regula las relaciones entre seres humanos, naturales, divinos y cósmicos.
- Expresan el equilibrio de elementos y relaciones.
- La generación y conservación de la armonía.

- La simetría que sostiene una alta calidad de vida en función de todos y del todo.

La reciprocidad se manifiesta a través de las manos Cruzadas de Kotosh, de las Manos contrapuestas en espejo de monolitos, de las manos cruzadas en el corazón (relación complementaria afectiva), de las manos cruzadas en el vientre (relación reproductiva) y las manos contrapuestas (relación equilibrada y complementaria).

GRÁFICO 3. MANOS CRUZADAS KOTOSH
GRÁFICO 4. MONOLITO



Fuente: En red.

La representación del *ayni* en las manos cruzadas de las esculturas (estatuillas, cerámicas, monolitos, inscripciones en piedras, etc.) muestra la importancia de este principio en la organización de las relaciones en la comunidad (véase gráfico 3 y 4). El *ayni* en tanto principio de reciprocidad es un elemento ético que define y da sentido a la convivencia en la comunidad. Las manos cruzadas expresan el equilibrio de los elementos y las relaciones, la generación y el sostenimiento de la armonía en la comunidad. El *ayni* en tanto ley de

reciprocidad es un referente que organiza la armonía, la relación simétrica. De acuerdo con Milla (2002: 148), es un principio para “mantener una alta calidad de vida y en función del interés de todos y cada uno de sus integrantes”. El *ayni* es un principio de comprensión y organización de la vida y de la comunidad, una condición de posibilidad del conocimiento.

D. CHAKANA Y LA CRUZ CUADRADA ANDINA

Según Yampara (2005: 32), la palabra *chakana* es una voz aymara que tiene varias acepciones. La primera alude a un grupo de estrellas que forman la cruz del sur. La segunda hace referencia a un arbusto cactacia xerofítica nativo del altiplano, cuyos frutos se conocen como achakana, que tiene la forma de estrellas agrupadas, reproducido en la textilería andina: *llijlla* (aguayos), *ch'uspa/istalla*, *tari* (recipiente de manejo de coca y/o fiambres) y *lluch'u* (gorras). La tercera proviene de otras palabras aymaras: *cha-qaña*, que significa la fuerza y energía de un grupo de estrellas; otra complementaria es *Jach'a qhana* que alude a la luz que alumbró la sabiduría de los *amaut'a*, *jach'a qãna* que significa estrella grande que da luz o señala el comportamiento climático anual. Pero la principal acepción hace referencia a las estrellas que indican o pronostican el suceso de los fenómenos climatológicos que tienen que ver con la vida de los ayllus andinos (Yampara 2005: 32-33).

Según Estermann (2006: 170), la *chakana* “es un punto de transición entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo”.

La *chakana* es un puente cósmico, el punto de transición entre diferentes espacios, elemento de conexión (relacionalidad) entre los principios de correspondencia (relación vertical entre arriba y abajo, entre microcosmos y macrocosmos) y de complementariedad (relación horizontal entre izquierda y derecha, entre lo femenino y lo masculino).

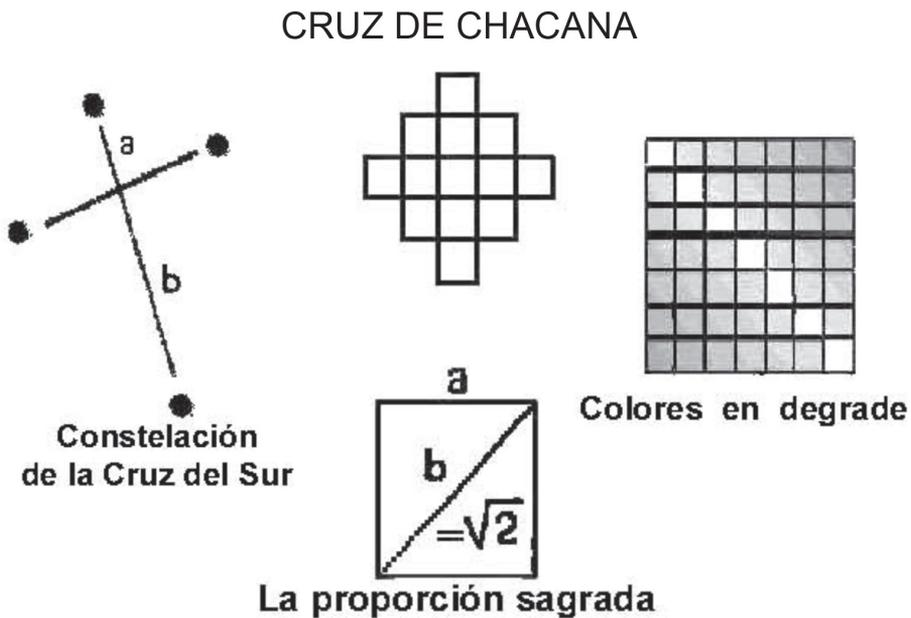
- La *chakana* es símbolo de relacionalidad, comunidad de relaciones, conexión entre elementos (seres vivos).
- Es un elemento de conexión que establece la relación de equilibrio.
- Es punto de transición entre espacios, conexión entre principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad.
- Es un referente ético que equilibra fuerzas.
- Es un referente gnoseológico en la comprensión y conservación de la armonía del mundo.
- El ser humano es un *chakana*: puente que interconecta la comunidad humana, natural y simbólica.
- La tarea del hombre es presentar el cosmos mediante ritos y celebraciones.

Para Estermann (2006: 214), el ser humano es una *chakana*, un puente cósmico que cumple una función específica (o debe cumplir) dentro de la totalidad de las relaciones cósmicas. La tarea del hombre consiste en presentar simbólicamente

el cosmos mediante formas rituales y celebrativas. Esta celebración y ritual es un acto gnoseológico y ético de primer orden; celebrar el orden cósmico (en forma simbólica), significa conocerlo y conservarlo.

“El ser humano como chakana celebrativa contribuye entonces de manera decisiva en la conservación y restablecimiento –en el caso de un desequilibrio- del orden cósmico” (Estermann 2006: 215).

GRÁFICO 5. CHAKANA O CRUZ CUADRADA



La *chakana* es un símbolo de relacionalidad, de conexión entre los elementos de una comunidad, de correspondencia y complementariedad en las relaciones. Es un referente ético que equilibra las fuerzas, un criterio gnoseológico en la comprensión y conservación de la armonía del mundo. La *chakana* en tanto símbolo de conexión y convivencia es una condición de posibilidad de la comprensión y vivencia de la comunidad.

E. MITOS NORMATIVOS

La literatura (novelas, cuentos y poesías) alude a narraciones que expresan el pensamiento de un pueblo, sus necesidades y proyecciones sociales. De igual forma, las

composiciones orales de los pueblos andinos expresan la cosmovisión, los saberes, las normas, la memoria y las utopías de la comunidad. En este caso, los mitos son narraciones que expresan la organización y las relaciones del mundo andino. Además, son referentes que organizan y orientan las relaciones de convivencia entre los seres que habitan en la comunidad.

Los mitos de origen son narraciones que dan cuenta del paso de un orden de inexistencia, vacío y caos a un orden de existencia, completitud y armonía. Estos mitos en tanto memoria colectiva son referentes que ayudan a conservar la existencia de la comunidad y el sentido de su desarrollo. En cambio, los mitos normativos son

narraciones que aluden a normas y valores de convivencia. Estos mitos describen situaciones de crisis y alteraciones en la composición y relación de los elementos de la comunidad; presentan las consecuencias que tiene el comportamiento de un elemento en la armonía y equilibrio del todo. Pero al mismo tiempo hacen ver la importancia de valorar y restablecer el equilibrio, la armonía en las relaciones entre todos los elementos del mundo.

- Las narraciones establecen valores culturales con relación al orden que se instituye (Lozada 2007: 196).
- Los mitos son dispositivos ideológicos de inversión de poder (Lozada 2007: 204).
- Las narraciones son criterios que permiten comprender la presencia de desequilibrios en la comunidad y la necesidad de restablecerlos.
- Son saberes que expresan la cosmovisión, conocimientos, normas, modos de actuar, expectativas y saberes que ordenan la realidad.
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad.

EJEMPLO 1

Inf.: En agosto los pasantes veneraban al paqirqala ch'allando con llamas, gallos y burros. Antes le daban burro ahí, antes el pasante le daba un burro siempre, mi mamá sabe decirme. Cada vez burro, burro, burro siempre, a ese burro no hay que manejarle, toda la gente se ha retirado, para qué le dan burro..

Ent.: ¿Es malo que le den burro?

Inf.: Burro es qullu, por eso la gente se ha retirado, ya no tiene gente. Mi mamá sabe (Augusta, 55 años, Corque).

El ch'allar con burro es mala suerte. Es la causa por la que Janq'u Qala se encuentra en una situación de pobreza, despoblamiento y falta de entendimiento entre la gente.

Los mitos son narraciones vivas que ordenan las relaciones, la forma de vida; son saberes normativos que orientan los comportamientos, pensamientos, las formas de ser, hacer y vivir y convivir; son enseñanzas que presentan y comprometen a los hombres a asumir y vivir las responsabilidades de cuidar la vida de la comunidad. El imperativo categórico que los mitos imparten a los hombres es el deber de restablecer y conservar el equilibrio, cuidar la armonía en el pueblo con base en el ejercicio de conductas y pensamientos caracterizados por su correspondencia, complementariedad y reciprocidad en las relaciones de convivencia. En tanto saber, el mito es una matriz de pensamientos, conocimientos y relaciones válidas, condensa principios de convivencia que posibilitan la construcción de saberes con sentido de cuidado.

F. RITOS

Los ritos son prácticas de celebración mediante los cuales se presenta, extiende y conserva una relación armoniosa en el mundo, una forma de conexión y diálogo de los humanos con los elementos naturales y sobrenaturales. A través de ellos, se restablece la armonía en la comunidad y en cada uno de los sujetos.

Los ritos son una forma de comprensión, interacción y un modo de convivir.

- Los ritos son formas de obrar que presentan y recrean simbólicamente la realidad (la vida de la comunidad).
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. Es un sistema de saberes que comprenden e intervienen simbólicamente la realidad, son saberes que cuidan la organización y vivencia de la comunidad.
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. Una forma de convivencia, diálogo y reciprocidad con la naturaleza y los dioses.
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. La mayoría de los rituales andinos tienen el fin de conciliar las fuerzas naturales o pachasóficas mediante una retribución recíproca del valor ritual que tienen (Estermann 2006: 255).
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. Es una forma de ejercer influencia (poder) sobre las fuerzas y poderes que se temen, de equilibrar las fuerzas (Lozada).

EJEMPLO 2

Para la reproducción del ganado, Carmelo reproduce con los ingredientes dulces un corral perfectamente tabicado solicitando, a cambio de la comida, la fertilidad de las diferentes especies.

Los ritos son prácticas de conocimientos y construcción simbólica, saberes (reflexiones, procedimientos y vivencias) que presentan y recrean la armonía en la comunidad. A través de este modo de obrar se conoce, interactúa y vive la vida, se convive. El rito es una matriz de acción que genera relaciones de convivencia, una matriz de convivencia que enseña y hace entender la dinámica de la vida, la armonización de los elementos de la comunidad, la reconstrucción y conservación de los saberes, de los valores, de las identidades y de la integración de éstas en la vida de la comunidad.

G. PRINCIPIO ÉTICO DE RECIPROCIDAD

“En el mundo andino el concepto de Reciprocidad es totalizador, es decir que se da no solamente entre los miembros de la Comunidad, sino también entre ellos con la Naturaleza en todas sus expresiones y con las fuerzas del Cosmos” (Milla 2002: 144). La realización plena de la vida implica la realización plena de la armonía en el mundo vivo. La plenitud de la vida consiste en vivir la simpatía y la empatía, en realizar la armonía. “El mundo Andino no es un mundo de cosas, de objetos, de instituciones, sino un continuo acontecer, una continua recreación, un continuo flujo, un continuo diálogo, una continua reciprocidad” (Milla 2002: 144).

La reciprocidad normalmente se establece entre dos actores. Un acto éticamente bueno se califica por el grado de su conformidad con la normatividad de la reciprocidad. “Reciprocidad significa: a cada ‘bien’ o ‘mal’, como resultado del acto de un elemento cósmico, corresponde de manera proporcional un ‘bien’ o ‘mal’ por parte del elemento beneficiado o perjudicado. En

el fondo, se trata de un principio cósmico y universal de 'justicia', en el sentido de un equilibrio ético" (Estermann 2006: 253).

- El *ayni* alude a la reciprocidad no entre dos personas, sino entre la comunidad con cada uno de sus miembros (Milla 2002: 148).
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. Es la ley de reciprocidad simétrica y constructiva aplicada para lograr la reproducción y redistribución de los excedentes de la economía colectiva con el propósito de mantener una alta calidad de vida y en función de todos y cada uno de sus integrantes (Milla 2002: 148).
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. "La respuesta ritual recíproca, por parte del ser humano, a los distintos elementos del orden cósmico siempre tiene carácter ético: no sólo es una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino además el cumplimiento de un 'deber' (*ruwana/luraña*)" (Estermann 2006: 255).

"Al igual que las relaciones cósmicas (inclusive las agrícolas), las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, o sea: por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias. La categoría clave (...) es la 'justicia' (reequilibrio) en el sentido de reciprocidad. Las relaciones recíprocas garantizan que, entre los diferentes grupos humanos y sus miembros, haya un intercambio justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones" (Estermann 2006: 259). En esta dirección, el *ayni* es una

ley de reciprocidad simétrica constructiva que reproduce y redistribuye los excedentes de la economía colectiva para mantener una alta calidad de vida y en función del interés de todos y cada uno de sus integrantes (Milla 2002: 148); es un principio de convivencia, un imperativo categórico que manda a cuidar el equilibrio y la armonía de la comunidad. Esta comunidad así conservada se vive como una condición de posibilidad del conocimiento.

H. AYLLU

El *ayllu* alude a un linaje, unión familiar; actualmente, hace referencia a la comunidad aymara. De acuerdo con Untoja (1992: 26), *ayllu* es un sistema económico, social y político propio de una comunidad, definido por su inscripción en un espacio territorial. Para Simón Yampara (2001: 69), "el *ayllu* es un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, la casa cosmológica andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía de la *Pacha* en la vida de los pueblos, fundamentalmente tetraléctico, que siendo un espacio territorial unitario, se desdobra en dos parcialidades de: Araja-Aynacha (dualidad), en el encuentro y la unidad de ambos se expresa un tercer elemento como 'Taypi' (trilogía doble), accionado principalmente por las ritualidades (...)".

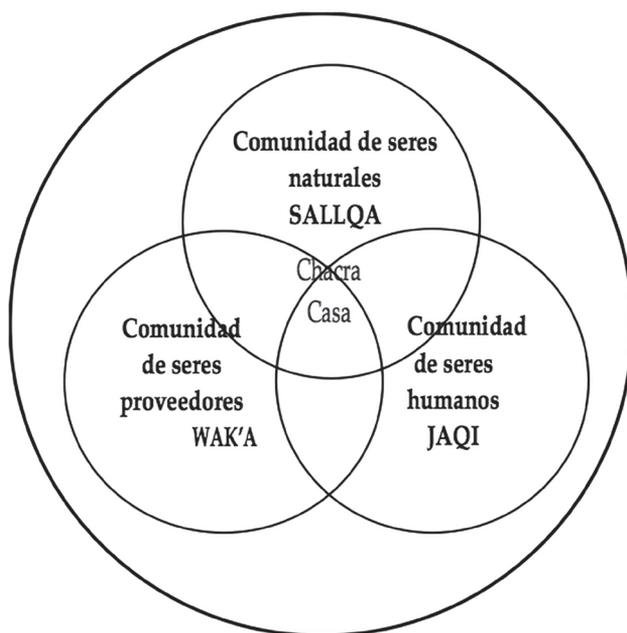
- Son recursos normativos que permiten cuidar la vida de la comunidad. El *ayllu* es una comunidad de seres vivos que conviven, de personas de la comunidad humana (*jaqi*), de la comunidad natural (*sallqa*) y de la comunidad de deidades (*waka*).

- Es la comunidad social fundada en el principio de reciprocidad (*ayni*): relación de reciprocidad entre la comunidad con cada uno de sus miembros (Milla 2002: 148).
- Es la casa cosmológica, espacio territorial unitario, sistema organizativo multisectorial y multifacético que interacciona y emula la relación armoniosa (Yampara 2001: 69).

El *ayllu* es la “casa cosmológica, procesa y condensa fuerzas y energías de la *Pacha*; dinamiza simultáneamente los cuatro ordenamientos: Territorial, Producción-

Economía, Cultural-Ritual y Socio-Político, con la armonización (equilibrio) de estos elementos encuentran el «suma qamaña» («vivir bien» armónicamente con la naturaleza)” (Yampara 2001: 72). *El ayllu* es una comunidad de seres vivos que conviven y producen saberes, lengua e identidad. Es el origen del conocimiento, base de recreación y criterio de validez de los saberes. Los saberes son construcciones simbólicas que tienen vida en tanto son recreadas por el sentido de cuidado del ser humano y en cuanto permiten cuidar (comprender/valorar y construir/sostener) el vivir bien de la comunidad.

GRÁFICO 6. EL AYLLU



I. EXPERIENCIAS DE VIDA BUENA

En las líneas que siguen se exponen breves testimonios de personas adultas y autoridades de comunidades aymaras de Puno-Perú que expresan su percepción y vivencia en torno al vivir bien o vida dulce.

Muchos de estos relatos se encuentran en *Allin Kawsay* de PRATEC (2002). En estas narraciones, hay descripciones que dan cuenta de los elementos que participan en la vida de la comunidad, de la experiencia que se vive en la convivencia entre los seres vivos de la comunidad.

EJEMPLO 3

Yo no quisiera tener la vida de Modesto. Él ha salido afuera, se ha ido a E.U., tiene plata, es artesano y tiene de todo. Él más camina, su mujer camina solita. Esa vida es tristeza. Yo no lo quiero. Yo he mandado a mis hijos al colegio, pero aquí estamos todos, todos participamos de las fiestas, aquí comemos todos juntos, pobres pero vivimos a gusto (PRATEC 2002: 9).

Para este familiar entrevistado por Néstor Chambi, la vida buena se vive en el hogar, en la unidad de la familia, de la pareja, de los padres con los hijos. Vivir pobres es una preocupación, pero lo más importante es comer y disfrutar de las fiestas con toda la familia. Una vida no es buena cuando la familia se desintegra por razones de negocio o por velar bienes materiales que se encuentran en otras latitudes del mundo, lejos de la familia o comunidad.

EJEMPLO 4

En el mundo andino si uno está bien comido, con buena salud, siempre decimos este es vivir bien, alegre, contento, pero en familia con todos, con toda nuestra comunidad o con nuestro ayllu. Si uno está bien es signo de que todo el ayllu está bien, en sintonía. Y si a esto complementamos con nuestras fiestas andinas vibramos de alegría, gozo y mucha dicha entre todos los que participamos de la fiesta, allí nos hermanamos, nos contagiamos de la más exquisita embriaguez de la vida humana, natural y sagrada (Chuyma Aru, en PRATEC 2002: 20).

El alimentarse bien y contar con buena salud son condiciones que aportan al vivir bien, a una vida alegre. Pero el disfrute de esta vida dulce es mayor cuando se vive con y en la familia, con y en la comunidad. La felicidad no se da en una parte o en un elemento de la comunidad, sino que se la vive en toda la comunidad. Si una persona o familia está bien es porque la comunidad está bien, si la comunidad está feliz, la gente que vive en ella también está feliz. La vida dulce en la comunidad se vive más completa e intensamente cuando se celebran las fiestas andinas donde participan todos los seres vivos (seres humanos, naturales y deidades) que componen la comunidad.

EJEMPLO 5

Yo puedo vivir a gusto sólo aquí en mi casa, al lado de mis familiares, al lado de mis chacras y de mis animales y me siento a gusto cosechando habas o dando de beber agua a mis vacas (María, en PRATEC 2002: 21).

EJEMPLO 6

Ustedes deben pensar que en el campo camino solito. Pero cuando estoy allá me voy a la chacra, ahí converso con mis plantas, respiro el olor de mis chacras, los pajaritos me hablan, recibo la caricia del sol y como estoy haciendo la chacra al mismo tiempo entonces cansado en la noche descanso tranquilo y así siento más alegre la vida (Fermín, en PRATEC 2002: 37).

El ser humano no se concibe como individuo, sino como sujeto colectivo. No está sólo ni se siente solo. En cuanto se vive

en una comunidad, se vive acompañado con personas humanas (familiares, sociedad), personas de la naturaleza (animales, plantas, sembradíos) y personas proveedoras o deidades (pachamama=madre tierra, cerros=achachilas, rocas=wak'as, etc.). El ser humano puede no estar acompañado de otros seres humanos (pareja, hijos, familiares, amigos, vecinos, etc.), pero no está solo; está con sus chacras y sus animales, está con la naturaleza y con los dioses. Se relaciona y dialoga con la comunidad natural y con las deidades cuando siembra, cosecha, alimenta a los animales, cuando realiza ceremonias y ofrendas a los dioses. El cuidado de la chacra y de los animales son formas de relación social, expresan el vivir una vida colectiva y el participar en la convivencia de la comunidad.

EJEMPLO 7

Nosotros vivimos bien nomas, porque en la parcialidad siempre nos ayudamos para realizar cualquier actividad, generalmente en ayni (ayuda mutua) con bromas y alegría hacemos las cosas y nos salen bien. A veces no tenemos plata para pagar a la mink'a, entonces nos ayudamos haciendo ayni, además entre nosotros nos respetamos porque vivimos juntos con nuestras chacras y animales (Julia, en PRATEC 2002: 22).

Uno de los elementos fundamentales de la convivencia en la comunidad es la participación activa en la producción de la vida de la comunidad y en la vida de todos los demás seres vivos. Pero esta participación tiene validez cuando es de carácter social,

cuando hay cooperación y solidaridad en el cuidado de la vida de la comunidad. El ayni o reciprocidad (ayudarse mutuamente, hoy por ti y mañana por mí, trabajar juntos ahora para ti y luego para mí) es el recurso social con el que se realiza la cooperación, con el que se concreta la convivencia. Este trabajo cooperativo se efectúa de forma festiva, con bromas y alegría, con base en el respeto a los humanos, a la naturaleza y a los dioses. El carácter festivo con que se trabaja y coopera hace que la convivencia sea una experiencia dulce, gozosa y realizadora. Por lo tanto, la convivencia en estas comunidades es efectiva o vivida (originada, organizada y sostenida) por los propios sujetos, y no una relación formal impuesta, tolerada y enajenante.

EJEMPLO 8

Aquel pajarito sí se siente a gusto porque ha comido bien, por eso encima de la quinua está cantando y yo no puedo botarle ni espantarlo, porque él se siente parte de la familia y de igual manera pide a los dioses que haya más bendición o más quinua para la familia (Sebastián, en PRATEC 2002: 35).

La naturaleza tiene elementos y procesos que conservan su equilibrio y armonía. Cuando la comunidad humana (familia) celebra una fiesta, integra y hace partícipe a las personas de la comunidad natural y simbólica. La convivencia en la comunidad no es excluyente, sino incluyente, es decir, compromete a celebrar con todos aquellos que producen la vida de la comunidad. Se celebra con los humanos, la naturaleza y los dioses, porque ellos son partícipes de

la producción, aportan a la generación de la vida. Por eso, para tener una vida alegre, se piensa y valora la vida de los demás miembros de la colectividad (animales, chacra, lluvia, sol), se busca que ellos también estén alegres, compartan la felicidad.

EJEMPLO 9

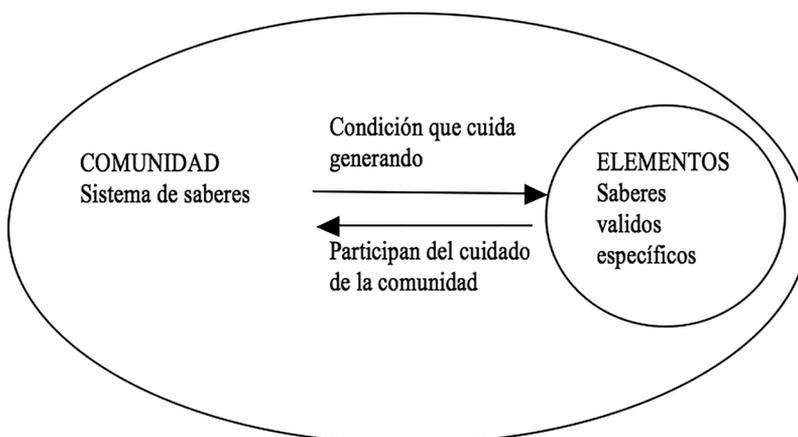
En el campo vivimos con la chacra y los animales. Asimismo a nuestras deidades les damos las atenciones pertinentes, asimismo pagamos a los granizos y las heladas y cuando los aguaceros ya no llueven, vamos a pedir a las partes altas del cerro para que la lluvia ocurra porque está a nuestro alcance y todo está a nuestro conocimiento (Alberto, en PRATEC 2002: 51).

Las ceremonias que se realizan son verdaderas fiestas de la comunidad. Los ritos constituyen situaciones de vida en las que se dialoga festivamente con la naturaleza y con los proveedores. Es un acto de contacto, encuentro y diálogo, una forma de sintonizar

con la comunidad y de buscar empatía con los componentes de la colectividad natural, a fin de que esta colectividad en su conjunto haga posible el buen vivir (suma qamaña) o buen caminar (suma sarnaqaña).

El ser humano dialoga con las personas de la comunidad natural y simbólica con base en los saberes construidos históricamente y transmitidos por los abuelos a las nuevas generaciones. Estos saberes expresan los significados y procedimientos de las ceremonias, del sentido de la convivencia, de los modos de criar la vida, del cuidar la convivencia en la comunidad; manifiestan el comportamiento de los fenómenos naturales, el sentido y las formas de dialogar con las deidades. El ser humano que construye conocimientos en la comunidad, vive y convive con estos saberes, los ejerce de forma efectiva en la vida cotidiana, en las festividades, en el trabajo con la tierra, en el cuidado con los animales. Estos saberes están presentes en la forma de vida de los sujetos, en el modo de conocer, vivir (experimentar) y ejercer la crianza de la vida. Por eso es una condición trascendental vivida que regula la convivencia en la comunidad.

GRÁFICO 7. COMUNIDAD COMO A PRIORI DE LOS SABERES VÁLIDOS



La comunidad en tanto densidad de relaciones es un hogar que sostiene, protege y da vida a los seres que viven en ella, existe como presupuesto (referente) que orienta: a) la forma de vida de los sujetos, b) los modos de obrar en la realidad, y c) las maneras de comprender e intervenir.

Las personas participan en la composición de la vida de la comunidad mediante la producción de formas de ser y actuar, a través de la producción de obras y modos de obrar (trabajar) en la comunidad, a través de la producción de saberes conceptuales, procedimentales y vivenciales. Los saberes construidos a partir del presupuesto de la convivencia participan en la (re)generación de vida de los otros seres vivos y en la comunidad toda.

La convivencia es una condición que se presenta y vive en diversas esferas de la cosmovisión y práctica de la cultura aymara, en distintas construcciones espaciales y temporales, en diversas expresiones culturales y sociales. Los diversos aspectos de la comunidad expuestots, muestran que el vivir bien o buena convivencia es una idea normativa que impulsa, organiza y orienta la crianza de la vida de la comunidad.

La convivencia es memoria y horizonte (utopía) de realización que otorga sentido, intensidad y organización a las relaciones entre los seres vivos, a la participación de éstos en el cuidado de la vida, en la producción de saberes que crían la vida de la comunidad.

V. CONCLUSIONES

La información documental acopiada permite encontrar diversos datos y puntos de vista sobre el vivir bien (suma qamaña) y la construcción de saberes en las culturas andinas. Estos elementos muestran que entre los dos procesos existe una relación significativa en el ordenamiento y desarrollo de las comunidades concretas. De igual forma, los pocos materiales empíricos expuestos como los rituales y las narraciones (mitos), muestran que la producción de conocimientos está implicada en la convivencia entre los diversos seres vivos y elementos de la comunidad.

Quedan pendientes muchas temáticas por explorar y analizar, como la revisión de saberes concretos (prácticas rituales, mitos, símbolos, etc.) y de los conceptos que conforman la estructura categorial tanto del paradigma de la conciencia como del lenguaje. Sin embargo, sobre la base de los conceptos analizados hasta el momento se pueden formular las siguientes conclusiones provisionales.

- La buena convivencia (vivir bien) es una condición de existencia y de desarrollo de una comunidad.
- La convivencia basada en principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad es una condición de posibilidad de la producción de saberes, del desarrollo personal, de las relaciones sociales y de la vida.

- La convivencia es una condición vivida como origen, base y criterio de validez de los saberes.
 - La convivencia es un presupuesto trascendental que mediatiza la producción de saberes válidos que influyen directamente en la vida de la comunidad.
 - La comunidad cósmica, ecológica, natural, humana y simbólica vivida significativamente es un principio ordenador de la actividad productiva y simbólica del sujeto andino.
 - El suma qamaña (vivir bien) es un criterio (razón: referente, norma y meta) que genera, organiza y orienta la creación de saberes válidos.
 - El sentido de convivir es la razón que orienta el cuidar (comprender y construir) la vida de sí mismo y de la comunidad, así como la vida del saber. El sentido de construir una convivencia autorrealizadora es el presupuesto trascendental de la construcción de los saberes válidos.
 - Los saberes válidos son un tipo de conocimientos que se afirman como elementos (chakana) que cuidan (comprenden y construyen) la vida de la comunidad y de los seres vivos que la componen.
- La convivencia es una condición trascendental que organiza y da sentido a las formas de ser y vivir de los individuos, a sus modos de pensar, sentir y actuar, al desarrollo y práctica de sus valores, de sus utopías e identidad, a la construcción y al ejercicio de sus saberes. Mediatiza las relaciones sociales en la comunidad humana, establece una coexistencia basada en la cooperación, en el respeto a la vida y a la dignidad de las personas; facilita el encuentro, la comunicación y la empatía con los seres vivos de la comunidad natural y simbólica; mediatiza las formas de obrar de los sujetos individuales y colectivos. La convivencia organiza y da sentido a los modos de cuidar la vida de la comunidad y de sus componentes, a las prácticas de comprensión e intervención de la realidad, a los procesos de producción de saberes válidos.
- A diferencia de la convivencia occidental que se caracteriza por ser instrumental y formal, la convivencia de las comunidades es solidaria y vivencial. La convivencia instrumental es una dinámica de relaciones que protege los intereses individuales fundados en el respeto a la libertad y a los derechos individuales, en la tolerancia, en la aceptación de las asimetrías sociales y acato de las decisiones de la mayoría. Es una relación que elimina o excluye las formas de convivencia no modernas, despersonaliza a los seres vivos individuales (desidentificación) y los enajena en la identidad del sistema social asimétrico (grupos de poder). Mientras que

la convivencia comunitaria es una relación efectiva basada en el cuidado de la vida de la comunidad, en la defensa y conservación de la vida de cada uno de los seres vivos, en la relación simétrica, en la relación que da seguridad y confianza a cada ser vivo y a toda la comunidad. Convoca la participación de todos los elementos, respeta la dignidad e identidad de los seres vivos y promueve el cuidado de la identidad de cada elemento y de la comunidad.

La convivencia solidaria de las comunidades no modernas es una relación que sostiene al paradigma de la vida: una civilización que se afirma en el vivir, en el cuidar la vida para conservarla y gozarla. En este marco, el sujeto humano, al igual que otros seres vivos, está conectado necesariamente, vive determinado por la vida de otros seres vivos y participan en la producción de la vida de otros. El organismo humano es un sujeto colectivo que se define por la responsabilidad de cuidar la vida de su comunidad. Este imperativo asumido por el sujeto se internaliza como principio de vida y se afirma como un «sentido de convivencia» que organiza su vida en la comunidad. Este «sentido de convivencia» constituido en cada sujeto es el a priori o la condición trascendental que regula las maneras de ser y vivir en la comunidad, las formas de obrar y producir la vida. Es el a priori que organiza la construcción de saberes válidos que participa en el cuidado (comprensión y construcción) de la vida de la comunidad. La convivencia es una condición formativa que se afirma y vive como criterio de validez de los conocimientos. Transforma las pretensiones individuales de validez en el imperativo de construir cooperativamente

saberes válidos que de manera efectiva cuiden la vida de la comunidad: el vivir bien. La orientación a construir una convivencia autorrealizadora es la razón trascendental que el ser humano está obligado a seguir si pretende vivir efectivamente tanto sus saberes como su vida y su sentido de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, Karl-Otto (1973/1985). *La transformación de la filosofía (Tomo II)*. Madrid: Taurus.
- Descartes, René (1959). *Discurso del método*. Argentina: Aguilar.
- Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2da. ed.). La Paz: ISEAT.
- Kant, Emanuel (1961). *Crítica de la razón pura*. Argentina: Losada.
- Lozada, Blithz (2007). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: UMSA
- Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. Bolivia: Garza Azul.
- Medina, Javier (2008). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la vida buena*. Bolivia: Cooperación Técnica Alemana PADEP/GTZ.
- Michellini, Dorando (1993). "La pragmática trascendental y el asedio posmoderno a la racionalidad". Karl Otto Apel, *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.

- Milla, Carlos (2002). *Ayni: Semiótica andina de los espacios sagrados*. Cochabamba: Centro de culturas Originarias KAWSAY.
- Pratec (2002). *Allin Kawsay*. Puno: Autor.
- Tagle, Martha (2006). "Los propósitos del Estado de bienestar: el estado frente a la seguridad del ciudadano". México: UNAM.
- Untoja, Fernando (1992). *Retorno al Ayllu*. La Paz: Centro Andino de Desarrollo Agropecuario.
- Yampara, Simón (1995). *Pachakutt'i-kandiri en el paytiti*. La Paz: QAMAÑPACHA CADA/Pachxiri 1.
- Yampara, Simón (2001). "Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber del pueblo". Waskar Ari Chachaki (Editor), *Aruskipasipxñasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo Aymara* (p. 107-124). La Paz: Amuyañataki.
- Yampara, Simón (2005). "Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la/el qamaña". *Inti-Pacha*, 1-7, 13-44. La Paz

Fecha de entrega: 2 de Octubre de 2014

Manejado: Pr. Hugo Jiménez Carrasco

Fecha de dictamen: 28 de Noviembre de 2014