

## **Modernidad, Transmodernidad e identidades andino-amazónicas a partir de la obra de Juan José Bautista**

### **Modernity, Transmodernity and andean-amazonian identities from the work of Juan José Bautista**

Jesús Ayala Colqui<sup>1</sup>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

jesusayalacq@gmail.com

#### **RESUMEN**

El objetivo del presente trabajo consiste en señalar, a partir de la obra del filósofo boliviano Juan José Bautista, la relación existente entre la modernidad, la transmodernidad y las identidades andino-amazónicas. Se verá, en un primer apartado, la relación entre modernidad e identidades andino-amazónicas. Asimismo, el análisis de esta relación implicará, por parte del autor, una crítica explícita a la modernidad, especialmente a su subjetivización en los individuos, a su realización fetichista y a sus presupuestos epistemológicos fundamentales. En un segundo apartado, se señalará el planteamiento de un nuevo marco categorial que supere a la modernidad: la transmodernidad, el cual será relacionado con la denominada racionalidad de la vida. De este modo, se analizarán, finalmente, la relación entre la transmodernidad, la racionalidad de la vida y las identidades andino-amazónicas desde los conceptos *Pachakuti*, *Pachamama*, *Nayajá* y *Suma Qamaña*.

**PALABRAS CLAVE:** Juan José Bautista, colonialidad, transmodernidad, comunidades andino-amazónicas.

---

<sup>1</sup> Estudiante del sétimo semestre de la E.P. de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## ABSTRACT

The objective of this paper is to point out, from the work of the Bolivian philosopher Juan José Bautista, the relationship between modernity, transmodernity and andean-amazonian identities. It will be seen, in a first section, the relationship between modernity and andean-amazonian identities. The analysis of this relationship will also imply, on the author's part, an explicit critique of modernity, especially its subjectivization in individuals, its fetishist realization and its fundamental epistemological assumptions. In a second section, the approach of a new categorical framework that surpasses modernity: the transmodernity, which will be related to the so-called rationality of life. In this way, the relationship between transmodernity, rationality of life and andean-amazonian identities will be analyzed finally from the concepts Pachakuti, Pachamama, Nayajá and Suma Qamaña.

**KEY WORDS:** Juan José Bautista, coloniality, transmodernity, andean-amazonian identities communities.

## 1. Modernidad e identidades andino-amazónicas: acerca de la crítica a la modernidad en Juan José Bautista<sup>2</sup>

Es un motivo común la referencia a las comunidades andino-amazónicas como comunidades pre-modernas, primitivas e, incluso, en algunos contextos, como incivilizadas. Esta referencia no es gratuita

---

2 En la tradición filosófica boliviana se pueden rastrear ciertos antecedentes y algunas cercanías temáticas respecto a la obra de Juan José Bautista. Guillermo Francovich en su obra *La filosofía en Bolivia* denomina a una serie de pensadores de inicios del s. XX preocupados por la temática telúrica e indígena bajo el rótulo “mística de la tierra”, en el cual se encuentran Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencia, Humberto Palza, Fernando Diez de Medina (Francovich, 1945). Asimismo, una versión aunque más beligerante respecto a la relación entre lo indígena latinoamericano y lo occidental la encontramos en Fausto Reinaga (Reinaga, 1991; 2000). Luego, entre los coetáneos a Bautista y de temática afín, podemos señalar a Luis Tapia Mealla Bautista (Tapia, 2002a; 2002b; 2008; 2009), Felix Patzi-Paco (1996; 2004; 2009), los cuales quizás sean los más cercanos temáticamente a Bautista; y, por otro lado, a Blithz Lozada Pereira (Lozada, 2006; 2007). Por último, cabe señalar que Bautista cita en sus obras reiteradamente al sociólogo boliviano René Zavaleta (Zavaleta 1986), quien influye en él directa y explícitamente (Bautista, 2010: 127; 2014: 10, 36, 85).

sino que se inscribe dentro de una concepción tácitamente –a veces explícitamente– generalizada, la cual toma como norma de juicio a la modernidad europea e ilustrada: “desde la concepción moderna europea-occidental de historia, estas nuestras historias *aparecen* siempre con el sentido que desde la cosmovisión moderna se deduce, como pre-hispánicas o como pre-modernas” (Bautista, 2010 [2005]: 72).

En tal sentido, analizar dicha referencia presupone analizar la modernidad en cuanto tal para esclarecer de qué manera se produce tal discurso histórico fuertemente hegemónico a partir de ella. En efecto, la modernidad occidental constituye un *proyecto de civilización históricamente realizado* desde aproximadamente el s. XV<sup>3</sup> hasta el presente y, sobre todo, una *concepción de la realidad* fundada en dicho proyecto material dentro del cual está presente una concepción del saber, de la historia y de las relaciones sociales. Por tal motivo, Bautista realiza un análisis histórico de la constitución de la modernidad. Señala que en la Edad Media,

“Europa era apenas una periferia pobre respecto del centro de la economía del mundo que giraba en torno a la China, la India y el Medio Oriente. El europeo medieval además de ser pobre, era inculto, bárbaro, o sea, ignorante. El sinónimo de cultura para el europeo del medioevo era el musulmán, o sea, el moreno, el semi-negro” (2010: 100).

Esto es, en la Edad Media, Europa no ocupaba de ningún modo el centro de la economía de la época ni mucho menos poseía el predominio cultural con respecto al mundo. Esta situación histórica cambiará radicalmente en el siglo XV cuando Europa posea la capacidad tecnológica y militar de expandirse territorialmente<sup>4</sup>. Por lo tanto, la

---

3 “La Modernidad, para poder afirmarse a sí misma como el estadio de la humanidad más desarrollado, necesariamente tiene que negar la humanidad y la racionalidad de toda otra cultura o civilización no europea ni occidental, pero especialmente la de los pueblos originarios. Negación originaria con la cual empezó la modernidad desde 1492” (Bautista, 2013: 157).

4 Asimismo, leemos en Dussel, quien influye de manera decisiva en nuestro autor: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre” (1994: 8).

modernidad<sup>5</sup>, esto, es la constitución moderna de Europa se realizará fácticamente sobre una base material de dominio y exclusión (Bautista, 2010: 73, 219). Y es precisamente sobre éste contexto de creación de relaciones materiales de dominio por parte de la modernidad donde se legitima aquel discurso sobre las comunidades andino-amazónicas que las señalan como inferiores e incivilizadas, pues es aquí dónde “empezó el proceso invertir la historia, es decir, hacer creer a la historia y a la humanidad que el europeo u occidental es superior en sí [...] y lo que no es blanco, europeo u occidental, inferior en sí mismo” (Ibídem: 106).

Luego de explicitar el carácter colonial y también eurocéntrico de la modernidad surge la necesidad de realizar una *crítica*<sup>6</sup> no sólo a los hechos acontecidos durante la invasión europea sino, sobre todo, a lo que aún subsiste, esto es, a la concepción de la historia, las relaciones sociales y el conocimiento propias de la modernidad<sup>7</sup>. Pues no sólo está la constatación del hecho de que la modernidad europea para poder constituirse como tal debió crear relaciones materiales de dominio e imponer esta concepción colonial y eurocéntrica de la realidad sino también la constatación de lo que aún produce en el presente dicha concepción moderna:

“Desde 1492, Europa proyectó para sí un tipo de desarrollo que le permitió llegar a ser lo que hoy es, pero a costa nuestra y del tercer mundo. Ahora, el problema no es que empobreció sólo a una parte de la humanidad, sino que el tipo de desarrollo que produjo la modernidad occidental está literalmente destruyendo las dos únicas fuentes a partir de las cuales es posible

---

5 Confróntese también la siguiente aserción de Dussel: “Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”)” (Lander, 2000: 46).

6 Bautista intenta utilizar el término “crítica” de una manera distinta a la moderna ya que su intención es realizar una crítica ontológica radical y no óptica a la modernidad, por lo cual utiliza el término *crítica-ética* que no asume sus mismos presupuestos. En este concepto están presentes las influencias de Zemelman y Hinkelammert (2010: 269-335; 2013: 11, 69-70, 85-146; 2014: 89-172).

7 Siguiendo a Aníbal Quijano a la primera, es decir, a las relaciones materiales de dominio podemos denominar *colonialismo*; a la segunda, esto es, a la concepción eurocéntrica y colonial de la historia, las relaciones sociales y del saber, la podemos denominar *colonialidad* (1992). Esta distinción está presente también en Castro-Gómez y Grosfoguel, los cuales señalan dos categorías antitéticas a éstas: descolonialización y decolonialidad (2007: 17).

producir y reproducir cualquier forma de vida: la naturaleza y el trabajo humano” (Bautista, 2014: 81).

Surge, por tanto, la necesidad de criticar la concepción propia de la modernidad y además elaborar otro marco categorial desde el cual sea posible concebir de otra manera la historia, el conocimiento, las relaciones sociales, en suma, otra forma de vida distinta a la moderna (Bautista 2010: 262; 2012: 104; 2013: 237). Ahora bien, dicha crítica hacia la concepción de la modernidad en la obra de Juan José Bautista se dirige, en primera instancia, contra su concientización subjetiva en los actores sociales. Pues, “La modernidad durante estos cinco siglos ha desarrollado no sólo una forma de concebir la historia, sino su propia lógica de dominación, la cual no sólo ha subjetivado muy bien, sino que la ha impuesto con bastante éxito a sus dominados” (Bautista, 2010, 107). En tal sentido, el primer paso de esta crítica se desplegará como una crítica a la subjetividad colonizada y eurocéntrica de los sujetos políticos y sociales.

### 1.1. Crítica a la subjetividad colonizada

Precisamente el tema central de su obra *Crítica de la razón boliviana* consiste en realizar una crítica a la subjetividad de los actores sociales y políticos, esto es, a la conciencia colonial que aún poseen los individuos. Y en la medida en que la obra es consciente de su carácter fáctico y situado (Bautista 2010: 40), la crítica se dirige en primera instancia contra el actor político más cercano a la realidad del autor, esto es, el boliviano. Señala que la subjetividad del boliviano –aplicable también al latinoamericano en general– se ha constituido como subjetividad colonizada y eurocéntrica a partir de la Invasión hispánica (Ibídem: 42). Las implicancias de aquello no son sino el racismo, la concepción de que las civilizaciones originarias son pre-modernas y atrasadas (Ibíd.: 120) y la concepción de que el conocimiento auténtico sobre la realidad es sólo moderno y occidental. De este modo, el latinoamericano que posee una conciencia colonizada negará, excluirá y juzgará como inferior lo no moderno y europeo, esto es, lo indígena<sup>8</sup>. “Por eso este tipo de boliviano

---

8 Esto no quiere decir, de ningún modo, que se deba sostener que lo indoamericano es superior a lo occidental. En efecto, en tal caso se caería de nuevo en una “colonialidad” que sólo se ha limitado a invertir los términos en cuestión. Por el contrario, lo que se quiere sostener aquí es, primero, lo insostenible de la concepción eurocéntrica y, segundo, lo cuestionable de perpetuar dicha concepción en la subjetividad de cualquier sujeto. Recor-

vive en una permanente auto-contradicción consigo mismo [...] porque pretende ser lo que no es” (Ibíd.: 75).

A juicio del autor, la subjetividad del boliviano posee tres configuraciones históricas: la hispanoamericana, la latinoamericana y la indioamericana (Ibíd.: 42, 148). Las dos primeras representan subjetividades colonizadas y enajenadas; en cambio, la última, es aquella subjetividad que se distancia explícitamente de la colonialidad y el eurocentrismo para configurar una subjetividad ya no moderna ni occidental sino una transmoderna y postoccidental (Ibíd.: 25). Justamente, esta nueva subjetividad transmoderna y pos-occidental es la que permite elaborar y, sobre todo, realizar fáctica y socialmente un nuevo proyecto de vida distinto al moderno (Ibíd.: 164; 267). Por lo mismo, todo intento de realizar un proyecto de vida contrario a la explotación del ser humano y la naturaleza que parta de presupuestos modernos se manifiesta, pues, como una rotunda contradicción<sup>9</sup>.

## 1.2. Crítica a la concepción moderna del conocimiento y la ciencia

Ahora bien la crítica realizada a la modernidad no sólo comprenderá, en la obra de Juan José Bautista, una crítica a la subjetividad colonizada del boliviano y, por extensión, del latinoamericano sino también comprenderá a la concepción de conocimiento propio de la

---

demos, por lo demás, que uno de los elementos de la crítica de Castro-Gómez a uno de los autores más influyentes en Bautista, Dussel, consiste en señalar que dicha inversión de lo latinoamericano sobre lo europeo sigue perteneciendo a un discurso moderno: “Con todo esto queremos mostrar que tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, pues de lo que se trata justamente es de mirar el pasado sin la intención de buscar en él un punto arquimédico, evitando de este modo la idealización de cualquier particularidad” (Castro-Gómez, 1994: 36).

<sup>9</sup> A partir de esto, Juan José Bautista realiza una crítica la izquierda latinoamericana tradicional cuyo proyecto de transformación de la realidad parte inconsistentemente de presupuestos y exigencias modernas: “No basta con estar en contra del capitalismo y del neoliberalismo, sino que también hay que cuestionar el fundamento de éstos que es el proyecto de la modernidad” (Bautista, 2010: 192); “Se vuelve a caer en la paradoja de la modernidad, pero especialmente en aquella contradicción en la cual cayó la izquierda moderna del siglo XX. Querer superar a las contradicciones de la modernidad, con el mismo criterio o fundamento que hizo posible estas contradicciones” (Bautista, 2012: 159; 2014: 242).

modernidad, esto es, a sus presupuestos epistemológicos fundamentales y a su realización teórica en América Latina.

En efecto, aquí ha de realizarse una doble labor que estriba en una crítica de ciertos conceptos fundamentales de la modernidad tales como el paradigma de racionalidad moderno, la relación cognoscitiva entre sujeto-objeto y la racionalidad medio-fin, y en una crítica de la ciencia producida en América Latina, específicamente la ciencia social latinoamericana, la cual parte a-críticamente de estos presupuestos de conocimiento modernos.

Sobre lo primero, la modernidad en la medida que posee una racionalidad dominadora y colonizadora (Bautista, 2010: 12) se sustenta a sí misma como el paradigma mismo de la racionalidad. Esto es, dentro del discurso moderno la modernidad se presenta a sí misma como la representación por excelencia de la racionalidad. Para fundamentar esta idea, Bautista parte del clásico ensayo de Aníbal Quijano titulado “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En ese sentido, se indica que el mérito de este ensayo estriba en que se señala explícitamente la conexión entre los hechos de dominación y la producción de conocimiento colonial (Bautista, 2013: 170).

Frente a esto, surge la necesidad de criticar el paradigma de racional moderno que identifica mecánicamente a la modernidad con la racionalidad:

Así entonces Quijano puede llegar a la siguiente conclusión, que; “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías [...] lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad [...]. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo, el título de universalidad (Ibídem: 175-176).

Dicho de otro modo, el paradigma de la racionalidad moderna que identifica a la modernidad con la racionalidad misma no es otra cosa que la expresión colonial de la imposición de una visión particular y no es producto de una inherente y propia universalidad.

Asimismo, se realiza una crítica a la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto que subyace a la concepción o racionalidad de la modernidad. Pues, por una parte, la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto deviene en una “identificación entre este sujeto y Europa, como si ella fuese “el” sujeto del conocimiento y el resto de la humanidad el objeto en sí mismo” (Bautista, 2013: 171-172; 2014: 69). Por otra parte, la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto es además totalmente funcional a la modernidad y al capitalismo que se fundamenta en ésta. Pues, la concepción de la naturaleza como objeto justifica epistemológicamente el uso de la naturaleza como objeto de explotación (Bautista, 2012: 57; 2014: 258).

Además de ello, otro de los elementos constitutivos de la racionalidad moderna estriba en la racionalidad medio-fin. En efecto, la racionalidad medio-fin cuyo criterio es la eficiencia y la competitividad resulta ser altamente pertinente a la modernidad en la medida en que expresa y viabiliza su proyecto de dominación. No obstante, Bautista señala que esta razón medio-fin tiene como rasgo central el hecho de que deviene en irracional: “Porque produce la exclusión de un número creciente de personas y de pueblos enteros del sistema económico, pero también produce la destrucción de la naturaleza. Paradójicamente, estos efectos aparecen como resultados no-intencionales” (Bautista, 2013: 216; 2014: 194). En tal sentido, la razón medio-fin como constitutiva de la razón moderna no hace sino evidenciar la irracionalidad de la racionalidad moderna (Bautista 2012: 89; 2014: 277).

Ahora, en segundo lugar, la crítica ya no recae sobre la concepción de la modernidad, esto es, sobre la racionalidad moderna, sino ahora la crítica recae sobre la ciencia social latinoamericana que ha producido conocimiento sin criticar previamente estos conceptos provenientes de la racionalidad moderna occidental. En tal sentido:

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía y la ciencia social latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, es que ella, intentando construir conocimiento pertinente a nuestro propio mundo de la vida, utilizaba (y en parte sigue haciéndolo) ingenuamente conceptos, categorías y teorías cuyos contenidos tenían como presupuesto al sistema-mundo-mercado-céntrico moderno y no a nuestros mundos de la vida (Bautista, 2010: 251-252).



Pues, la ciencia social latinoamericana ha partido a-críticamente sobre los presupuestos epistemológicos de la modernidad, sobre aquellos que en los párrafos anteriores han sido analizados tales como la racionalidad medio-fin y la relación sujeto-objeto, los cuales han sido señalados como irracionales en cuanto devienen en un socavamiento de la vida en general. Ahora bien, este “conocimiento” producido por la ciencia social latinoamericana no sólo ha perpetuado la lógica de dominación de la racionalidad moderna, sino que, sobre todo, ha producido un desconocimiento de nuestra propia realidad (Bautista, 2010: 297; 2013: 43; 2014: 106). Por ello, este conocimiento es también responsable de nuestra dependencia colonial: “el conocimiento que produjo el pensamiento latinoamericano, es también culpable o responsable de nuestro subdesarrollo, atraso o dependencia” (Bautista 2010: 335; 2013: 82; 2014: 132).

### 1.3. Crítica al carácter fetichista de la modernidad

Además de poseer esta concepción epistemológica, la modernidad posee un eminente carácter fetichista en el sentido de que fetichiza e idealiza sus conceptos apareciendo de este modo como irrefutables e incuestionables. Para dicho análisis resulta fundamental para nuestro autor la influencia de Franz Hinkelammert<sup>10</sup>. En tal sentido, el fetichismo consiste principalmente en un encubrimiento de cierta realidad a partir de un mito de carácter incuestionable (Bautista, 2013: 254-255, 267; 2014: 220, 228). No sólo eso, los mitos de la modernidad implican también el sacrificio de vidas humanas:

La teoría del fetichismo tendría como objetivo en última instancia mostrar que el modelo ideal presupuesto en el capitalismo y que lo hace aparecer como bueno, racional, moral o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmolación o sacrificio de millones de seres humanos (Ibídem: 260).

Este carácter fetichista de la modernidad se patentiza en la existencia de ciertos conceptos hegemónicos tales como el mercado, la democracia neoliberal y el desarrollo moderno (Ibídem: 12-13). La

---

10 “En nuestra hipótesis, y en contra de lo que muchos críticos opinan, la teología de la liberación no sólo no ha desaparecido, sino que se ha desarrollado de tal modo que ahora se podría hablar de la misma en términos de una explícita “Crítica del carácter idolátrico de la modernidad”, que a mi entender es donde desemboca la obra madura de F. Hinkelammert” (Bautista, 2013: 190; 2014: 177).

evidencia de estos elementos permite señalar el carácter mítico y utópico de la modernidad y de su discurso que se presenta como el paradigma del desarrollo y la racionalidad:

La acumulación de miseria a escala mundial nunca vista antes, y la destrucción de la naturaleza, están desmintiendo poco a poco este gran mito, por eso afirmamos que la modernidad es tan utópica y mítica, como cualquier otro estadio de la humanidad. La diferencia estriba en que la modernidad encubre bien su carácter mítico con la racionalidad y la racionalización que ella ha producido, a la cual le llama secularización (Bautista, 2013: 228; 2014: 202).

## 2. Transmodernidad y racionalidad de la vida

Los apartados precedentes no tenían sino la finalidad de realizar una crítica fundamental a la modernidad entendida como proyecto de vida vigente y hegemónico. No obstante, la labor no se reduce a ser una mera labor negativa, sino que también requiere de una labor propositiva. Es decir, ahora se pasará a exponer la propuesta alternativa a la racionalidad moderna, la cual será la transmodernidad en relación al concepto de la racionalidad de la vida.

La transmodernidad<sup>11</sup> es, en Bautista, el marco categorial –el cual entronca y puede ser identificado, en parte, con el concepto de crítica

---

11 Bautista toma este concepto de Enrique Dussel, al cual le dedica un estudio desde su surgimiento hasta su concreción final en la obra de este autor (Bautista, 2013: 147-182; 2014: 53-74). Por su parte, leemos en Dussel: “Así el concepto estricto de “transmoderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar (other location)” (Fornet, 2004:146); “Hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI” (Dussel, 2001: 390). En el caso de Bautista la referencia a una multiculturalidad excluida, a diferencia de Dussel, no será explícita sino que sólo tematizará a las culturas andino-amazónicas sin referencia a la necesidad de un diálogo intercultural entre ésta y otras culturas excluidas: “Esta transmodernidad a la cual nos referimos tiene ahora rostro amerindiano” (Bautista, 2012: 176; 2013: 248; 2014: 215).

trans-ontológica<sup>12</sup> que él también desarrolla (Bautista, 2013: 140-146; 2014: 53-74) – y, sobre todo, el proyecto de vida que toma una distancia crítica con respecto a la modernidad:

No nos referimos del pasaje del capitalismo al socialismo, los cuales en nuestra opinión siguen siendo ambos proyectos de la modernidad, sino al pasaje de la forma moderna de vida, a una forma de vida que llamamos trans-moderna y post-occidental. A una forma de vida cuya matriz histórica no procede ni de occidente, ni de la modernidad, cuya forma de vida es por constitución comunitaria y no social (Bautista, 2012: 101; 2013: 234; 2014: 207).

La transmodernidad intenta trascender a la modernidad en cuanto proyecto colonial, eurocéntrico y fetichizado porque éste, a través de dichos caracteres tiende fundamentalmente a un socavamiento de la vida misma y de sus condiciones de posibilidad (Bautista, 2012: 89; 2014: 277). Contra ello, debe proponerse una racionalidad que refiera explícitamente a la producción y reproducción de la vida, la cual se denominada racionalidad de la vida: “hablamos de una racionalidad de la vida [...]. De una racionalidad cuyo criterio explícito sea la producción y reproducción de la vida humana y la vida de la naturaleza” (Bautista, 2012: 90; 2014: 278).

Hay, por tanto, en Bautista, una relación íntima entre la transmodernidad y la racionalidad de la vida: “quisiéramos trascender la modernidad para poder producir, o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno del principio de la producción y reproducción de la vida” (Bautista 2012: 104; 2013: 236; 2014: 237). En efecto, la racionalidad de la vida tiene como principio fundamental la producción y reproducción de la vida humana a diferencia de la modernidad, la cual se centra, como hemos visto, en una racionalidad enmarcada dentro de un proyecto de dominio y colonización. En tal sentido, la transmodernidad y la racionalidad de la vida apuntan a una distinción y trascendencia explícita con respecto a la modernidad. Asimismo, ésta racionalidad de la vida no sólo refiere a la vida humana sino fundamentalmente a la vida de la naturaleza:

la vida humana no se la puede poner en suspensión tampoco la vida de la naturaleza. Ponerlas a ellas como condición de posibilidad explícita de la ética es ya un posición crítica de todo sistema que abstrae las condiciones

---

12 Al respecto véase la nota número 5 donde se explica este concepto a partir del término “ética-crítica” (Bautista 2010: 269-335; 2013: 69-70; 2014: 89-172).

necesarias y materiales de la vida humana en general (Bautista, 2013: 111; 2014: 149).

En tal sentido la racionalidad de la vida<sup>13</sup> resulta ser también una posición ética: “la racionalidad que presupone a la posición trans-ontológica, es material, y no meramente formal, porque piensa desde el criterio material de la reproducción de la vida de todos, pero especialmente desde la vida de quienes la modernidad ha negado sistemáticamente la posibilidad de vivir dignamente” (Bautista, 2010: 317; 2013: 63; 2014: 120).

A juicio del autor, esta racionalidad de la vida se dio y se sigue dando en las comunidades-andino-amazónicas, lo que requiere por tanto un análisis de los conceptos presente en ellas.

## **2.1. Los conceptos de pachakuti, pachamama, nayaja y suma qamaña a partir de la transmodernidad y la racionalidad de la vida**

Ahora bien, con respecto a la racionalidad de la vida se señala: “El contenido de lo que se la reproducción de la vida, está aún viva en la cultura viva de nuestros pueblos originarios, no está en el pasado, sino que está en el presente” (Bautista, 2012: 91 2014: 278). Con esta aserción se permite concretizar el proyecto transmoderno, explicitar las realizaciones materiales de la racionalidad de la vida y, sobre todo, se permite entender de otra manera la identidad de los pueblos andino-amazónicos desde una racionalidad que ya no los juzgue a priori como subdesarrollados e inferiores tal como ocurre con la modernidad<sup>14</sup> (Bautista, 2014: 12).

---

13 En el concepto de racionalidad de la vida y su implicancia ética observamos la influencia, explícitamente reconocida por lo demás, de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Pues, en Hinkelammert leemos: “No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es insuperable. No es que la ética prescriba la afirmación de la Vida. La ética es ya afirmación de la vida” (2005: 112). Y en Dussel leemos: “Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ella deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una ética de contenido material” (1998: 11).

14 Otro elemento del discurso moderno sobre las comunidades andino-amazónicas consiste en la caracterización de los conocimientos de éstas como conocimientos carentes de objetividad y científicidad, propios de la hechicería y la superstición: “Los apodos y sobrenombres como brujos, adivinos, agoreros, etc., con los cuales el conocimiento de la modernidad los ha nombrado, no ha hecho sino encubrir esta sabiduría milenaria con la cual podemos recuperar no sólo la naturaleza como Pachamama, sino a una de las fuentes fundamentales a partir de la cual es posible producir y reproducir la vida en general”

Ahora desde la racionalidad de la vida se reivindicarán conceptos propios de las identidades andino-amazónicas tales como la Pachamama, el Suma Qamaña, el Pachakuti y el Nayajá en la medida que no son conceptos propios de una mentalidad pre-moderna y subdesarrollada sino en la medida en que son conceptos que posibilitan una racionalidad transmoderna de la vida.

Se ha señalado que es parte constitutiva de la racionalidad moderna la estructura cognoscitiva de sujeto-objeto. Frente a ello, en vistas a la construcción de un proyecto transmoderno en relación a la racionalidad de la vida, se opondrá el concepto de Pachamama<sup>15</sup>. En efecto, al efectuar esta conceptualización, la naturaleza ya no puede concebirse más como objeto tal como en la modernidad sino que ella ahora debe ser concebida como sujeto: “Cuando la concebimos como Pachamama, la naturaleza aparece ahora como sujeto, pero con una dignidad mayor que la de cualquier ser humano, porque aparece como madre de todos los seres humanos y no solamente de una cultura o civilización” (Bautista, 2012: 92; 2014: 279). En tal sentido, no sólo basta cuidarla como se cuida un objeto precioso sino que es necesario, sobre todo, respetarla con una mayor dignidad. Sin embargo, no sólo basta con recuperar la concepción de la naturaleza como pachamama sino que es necesario recuperar el horizonte a partir del cual es posible producir y reproducir la vida en general (Bautista, 2012: 94; 2014: 280).

Precisamente, para realizar tal recuperación se insiste ahora en los conceptos de Nayajá y Suma Qamaña. Pues el concepto de Nayajá, de origen aymara, hace referencia a la comunidad, en la cual el individuo es concebido sólo a partir de ésta y no de manera inversa. “Es decir, en el principio está la comunidad y no el yo individual. Primero es la comunidad, luego el nosotros, y luego recién el yo como individualidad comunitaria” (Bautista, 2010: 144). Como se observa, este concepto es diametralmente al concepto de individuo de la modernidad. Bautista retomará una de las indicaciones de Marx (Marx, 2013: 107-108), para recordarnos que uno de los rasgos centrales del capitalismo y la concepción moderna es la creación de relaciones sociales en las cuales

---

(Bautista, 2012: 93; 2014: 280).

15 Acerca del concepto de pachamama Cfr. Valencia, 1998; Woollcombe, 1999; Reyes, 2000; Escobar, 2011; Sousa, 2011; Cuelenaere, 2012; Giraldo, 2012; Prada, 2013; Sotelo 2014.

se parta exclusivamente de la individualidad del individuo, concepción inexistente en sociedades comunitarias (Bautista, 2012: 110; 2013: 243, 2014: 212).

Asimismo, el concepto de Suma Qamaña<sup>16</sup> refuerza esta idea divergente respecto a la individualidad moderna. Este concepto de Suma Qamaña que puede traducirse como “vivamos bien”:

no sólo es la expresión de los pueblos originarios por vivir una vida digna, sino una vida que incluya el respeto por formas ancestrales de vida en la cual está radicalmente incluida el respeto por la naturaleza, la cual no es concebido como algo externo, extraño, o fuera de las relaciones de vida, sino como algo central en la concepción de vida que se quiere rescatar y seguir desarrollando (Bautista, 2012: 56; 2014: 258).

Este concepto implica fundamentalmente el respeto, la responsabilidad y la solidaridad entre los miembros de una comunidad que reconocen explícitamente que la misma naturaleza es miembro de ésta (Ídem).

Por último, se recupera y analiza aquí el concepto de Pachakuti<sup>17</sup>. Este concepto hace referencia al tiempo de ruptura con respecto al tiempo lineal de la modernidad. Es un tiempo de retorno a las relaciones de solidaridad y comunitariedad que existían predominantemente en el pasado y que aún subsisten en el presente (Bautista, 2012: 140-141; 2013: 271; 2014: 230). Terminaremos, por tanto, la exposición de este último apartado con la siguiente cita:

El tiempo del *Pachakuti* es entonces un tiempo de negación y superación de la realidad que ha impuesto el tiempo de la modernidad como tiempo de dominación y esto sólo es posible por la praxis hoy y ahora, de relaciones humanas y solidarias entre nosotros y la naturaleza en la cual el criterio de producción y reproducción de la vida y de la naturaleza, sea el criterio con el cual sea posible evaluar ético-críticamente cualquier acción cuya intencionalidad sea transformar esta realidad perversa que la modernidad impuso desde 1492 hasta el día de hoy (Bautista, 2012: 141; 2013: 272; 2014: 231).

---

16 Acerca de este concepto Cfr. Medina, 2008, Albó, 2009; Hernández, 2009; Estermann, 2010; Farah, 2011; Vega, 2014.

17 Sobre este concepto Cfr. Mignolo, 2006; Máiz, 2007; Nash, 2009; Gutiérrez, 2011; Florez, 2014.

### **3. Conclusiones**

A partir del análisis de la obra de Juan José Bautista se ha podido señalar, en primer lugar, que la primacía histórica de la Europa moderna requirió como condición la producción material de relaciones de dominio y colonización. Esto implica que bajo la concepción de la modernidad, lo latinoamericano y, sobre todo, las identidades andino-amazónicas aparecen como primitivas e incivilizadas. Frente a esto, surge la necesidad de realizar una crítica no sólo a los hechos acontecidos durante la invasión o la conquista sino, sobre todo, a lo que aún subsiste, esto es, a la concepción de la historia, las relaciones sociales y el conocimiento propios de la modernidad, los cuales siguen produciendo efectos devastadores para la vida humana y para la misma naturaleza.

Empero, la labor no se redujo a ser una labor negativa sino que a partir de la crítica devino en una labor propositiva, la cual consistió en la proposición de una concepción radicalmente distinta de la modernidad, esto es, la transmodernidad y una racionalidad distinta a esta: la racionalidad de la vida, la cual tiene como criterio y condición fundamental estriba en la producción y reproducción de la vida humana y de la vida de la naturaleza.

Finalmente, a partir de la transmodernidad y la racionalidad de la vida pudo reivindicarse los conceptos de Pachamama, Suma Qamaña, Nayajá y Pachakuti provenientes de las civilizaciones andino-amazónicas, las cuales demostraron poseer como criterio central la producción y reproducción de la vida en general de manera eminente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albó, Xavier. (2009). “Suma Qamaña = el buen vivir (Suma Qamaña = Living Well)”, *OBETS: Revista De Ciencias Sociales*, (4), 25-40.

Bautista, Juan José (2010), *Crítica de la razón boliviana: Elementos para una crítica de la subjetividad boliviana con conciencia colonial, moderna y latino-americana*, 3ª ed. Bolivia: Rincón Ediciones.

----- (2012), *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana: Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz: Rincón Ediciones.

----- (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.

----- (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Ediciones Akal.

Castro-Gómez, Santiago (1994). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.

----- y Grosfoguel, Ramón (comp.) (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Cuelenaere, L., y Rabasa, J. (2012). “Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz”. *Cuadernos De Literatura*, 16(32), 184-205.

Dussel, Enrique (1994), *1492. El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural editores.

----- (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

----- (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Escobar, Arturo (2011), “¿“Pachamámicos” versus “Modérmicos”?”, *Tabula Rasa*, (15), 265-273.

Estermann, Josef. (2012). “Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña”. *Pólis* (Santiago), (33), 149



- Florez, Luis (2014). *Empoderamiento pacifista del movimiento indígena contemporáneo boliviano* (Tesis doctoral). Universidad de Granada, Granada, España.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.) (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta.
- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (coord.) (2011), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores.
- Francovich, Guillermo (1945). *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Giraldo, Omar. (2012). “El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, *Polis*, 11 (33), 219-233.
- Gutiérrez, Raquel (2011). “Los ritmos del Pachakuti: Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía”. *Desacatos*, (37), 19-32.
- Hernández, Maribel. (2009). “Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del sur: reflexiones en torno al buen vivir (Sumak Kawsay and Suma Qamaña, the challenge of learning from the South: reflections on the Living Well)”. *OBETS: Revista De Ciencias Sociales*, (4), 55-65.
- Hinkelammert, Franz (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José. Editorial Dei.
- y Henry Mora (2005), *Hacia una economía para la vida*. San José: Editorial Dei.
- Lander, Edgardo (Ed.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lozada, Blithz (2006), *La educación intercultural en Bolivia: Valoración de experiencias y proyección política*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos
- (2007), *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Colegio de Historiadores de Bolivia
- Marx, Karl (2013). *El capital* (Tomo I. Vol. I, II y III). México: Editorial Siglo Veintiuno.

Máiz, Ramón (2007). “Indianismo y nacionalismo en Bolivia: estructura de oportunidad política, movilización y discurso”, *Revista SAAP*, 3 (1), 11-54.

Medina, Javier (ed.) (2008), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: Serie Gestión Pública Intercultural.

Mignolo, Walter (2006). *La opción descolonial: el pachakuti conceptual de nuestro tiempo*. México: UNAM.

Nash, June. (2009). “Modernity, Posmodernity, and transformation of revolution”, *Latin American Research Review*, 44(3), 212-223.

Patzi, Félix (1996). *Economía comunera y la explotación capitalista*. La Paz: EDCOM editores.

----- (2004). *Sistema Comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal: una discusión teórica para salir de la colonialidad y al liberalismo*. La Paz: CEA.

----- (2009). *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas*. La Paz: Vicuñas.

Prada, Aurelio de (2013). “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: El individuo y la Pachamama”, *Cuadernos Electrónicos De Filosofía Del Derecho*, (27), 81, 81-95.

Quijano, Aníbal (1992), “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.

Reinaga, Fausto (1991). *El pensamiento indio*. La Paz. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.

----- (2000), *La revolución india*. 2da. Ed. La Paz: Edición Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

Reyes, Judith. (2000). “Pachamama. Dos mundos, dos vivencias, un ideal: la defensa de la tierra”. *Boletín Americanista*, 50 (269), 269-280.

Sousa, Boaventura. (2011). “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16(54), 17-39.

Sotelo, Dani (2014). “Aproximaciones a la pachamama, al sumar kawsay y al jópoi: Hacia una ética ambiental de inspiración indoamericana”, *Ludus Vitalis*, 22(41), 227-253.

Tapia, Luis (2002a), *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo.

----- (2002b), *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-UMSA.

----- (2008), *Política salvaje*. La Paz: Muela del Diablo.

(2009), “Tiempo, poiesis y modelos de regularidad” en OLIVÉ, L., *Pluralismo epistemológico*, CLACSO, PP. 177-192.

Vega Ugalde, S. (2014). “El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador”. *Íconos. Revista De Ciencias Sociales*, (48), 73-91.

Valencia, Narciso (1998), *La pachamama: Revelación del dios creador*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Woolcombe, D. (1999). *Pachamama*. Nuestra tierra, nuestro futuro. Buenos Aires: Sudamericana.

Zavaleta, René (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, México DF: Siglo XXI.

*Recibido:* abril 2017  
*Aprobado:* junio 2017