



Revista Luna Azul
ISSN: 1909-2474
revista.lunazul@ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas
Colombia

Aproximaciones a los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano en Latinoamérica*

Hoyos Valdés, Diana; Chindoy Chindoy, Juan Alejandro; Maya Bedoya, Miguel Ángel

Aproximaciones a los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano en Latinoamérica*

Revista Luna Azul, núm. 50, 2020

Universidad de Caldas, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321769998004>


DOI: <https://doi.org/10.17151/luaz.2020.50.4>


Investigación original


Aproximaciones a los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano en Latinoamérica*

Approaches to happiness, well-being, and human flourishing from a Latin-american perspective

Diana Hoyos Valdés diana.hoyos_v@ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas, Colombia

 <https://orcid.org/0000-0002-3940-7567>
Juan Alejandro Chindoy Chindoy
chindoychindoy@gmail.com
Universidad de Caldas, Colombia

 <https://orcid.org/0000-0003-1165-0933>
Miguel Ángel Maya Bedoya miguelmiguel139@gmail.com
Universidad de Caldas, Colombia

 <https://orcid.org/0000-0002-6807-9339>

Revista Luna Azul, núm. 50, 2020

Universidad de Caldas, Colombia

Recepción: 02 Octubre 2018
Aprobación: 03 Diciembre 2019

DOI: <https://doi.org/10.17151/luaz.2020.50.4>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321769998004>

Resumen: Objetivo. El objetivo de este trabajo es explorar tres enfoques sobre las nociones de felicidad, bienestar y florecimiento humano desde Latinoamérica, en respuesta a la discusión académica y al interés global sobre tales nociones. **Metodología.** El artículo sigue una ruta metodológica interpretativa y un enfoque analítico. Así, se ofrece primero un estado del arte sobre la discusión filosófica acerca del bienestar humano, y luego una argumentación que señala la particularidad de los enfoques de nociones filosóficas sobre el bienestar, el florecimiento humano y la felicidad pensadas desde Latinoamérica. **Resultados.** Los resultados se presentan en tres partes; en la primera parte se discute la tesis del mexicano Julio Boltvinik, quien sostiene que el florecimiento humano debe fundamentarse en una concepción sobre la esencia de la vida humana. En la segunda parte se ofrece una comparación entre la noción aristotélica de *Eudaimonia* y la noción nativa de *Sumak Kawsay* (traducida como Buen Vivir), indicando tanto las similitudes como las diferencias entre ellas. En la tercera parte se ilustra, a modo de ejemplo, cómo celebra el Buen Vivir una comunidad nativa colombiana. **Conclusiones.** Las conclusiones de este trabajo señalan que una reflexión filosófica del bienestar humano desde Latinoamérica, si bien es contextual, es también una conceptualización tanto universal como particular de la humana preocupación por comprender en qué consiste vivir bien.

Palabras clave: *Sumak Kawsay*, Buen Vivir, Kamëntšá, Bëtskнатé, florecimiento humano, Boltvinik, calidad de vida, culturas indígenas, conocimiento tradicional.

Abstract: Objective. The aim of this paper is to explore three approaches on the notions of happiness, well-being and human flourishing from a Latin-American perspective, in response to academic discussion and global interest in such notions. **Methodology.** The article follows an interpretative methodological route and an analytical approach. First, it offers an analytical summary of the philosophical discussion concerning human well-being, and then it presents the particularity of the approaches to the notions about well-being, human flourishing and happiness from Latin America. **Results.** The results are presented in three parts; in the first part, the paper discusses the thesis of the Mexican Julio Boltvinik, who maintains that human flourishing must be based on a conception of the essence of human life. The second part offers a comparison

between the Aristotelian notion of Eudaimonia and the native notion of Sumak Kawsay (translated as good living), indicating both the similarities and the differences between them. In the third part it illustrates, by way of example, how Well Living is celebrated in a native Colombian community. **Conclusions.** The conclusions of this work point out that a philosophical reflection of human well-being from a Latin-American perspective, although contextual, also reflects a universal concern to articulate the meaning of human well-being.

Keywords: human flourishing, Boltvinik, Sumak Kawsay, Well-Being, Kamëntšá, Bëtsknaté, quality of life, indigenous cultures, wisdom traditions.

Introducción

Los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano ¹, con raíces en la filosofía antigua, han reaparecido en distintas disciplinas teóricas y prácticas del siglo pasado. La noción de florecimiento humano se ha discutido en teorías filosóficas sobre la virtud, principalmente en investigaciones sobre los rasgos de nuestro carácter que deberíamos cultivar para ser buenos en la búsqueda y la construcción de conocimiento (Sosa, 1992) o para ser buenos agentes morales (Anscombe, 2006; Hursthouse, 1999; Annas, 2011) ². En las ciencias humanas y sociales se han propuesto mediciones de la felicidad basadas en indicadores objetivos y subjetivos de satisfacción personal y calidad de vida ³ con el propósito de comparar su concepción en diferentes culturas (Graham, 2008, 2005; Blanchflower, 2008). Junto a estas discusiones académicas hay un creciente interés en la política global sobre cómo estas nociones ampliarían las mediciones económicas de desarrollo de las naciones. ⁴

La investigación sobre la felicidad, el bienestar y el florecimiento humano desde la perspectiva latinoamericana está aún en ciernes. En lo que sigue nuestro objetivo es presentar tres aproximaciones que contribuyen significativamente a esta discusión. En la primera parte exponemos la tesis de Julio Boltvinik, académico y político mexicano, quien sugiere estudiar el bienestar humano a partir de una concepción holística del florecimiento que vaya más allá del análisis económico. En la segunda parte comparamos las nociones indígenas andinas de *Sumak Kawsay* (en lengua Quechua) o *Suma Qamaña* (lengua Aymara), traducidas generalmente como Buen Vivir o Vida en Plenitud, y el concepto aristotélico de *Eudaimonia*. Ampliamos nuestra discusión sobre el Buen Vivir en Latinoamérica describiendo, en la tercera parte de este trabajo, cómo lo celebra una comunidad nativa colombiana asentada en el Valle de Sibundoy.

Discusión

Boltvinik y la visión substantiva del florecimiento humano ⁵

Julio Boltvinik (2003, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b) sostiene que la comprensión de la pobreza humana requiere una cuidadosa discusión filosófica acerca de lo que somos. Más que reformular la antigua noción

de florecimiento humano, Boltvinik propone recurrir a la antropología filosófica para resignificar la noción de pobreza elaborada por la economía clásica. Pese a la dificultad de concebir la humanización del trabajo en contextos en los que se establecieron condiciones capitalistas de producción, Boltvinik (2005a, 2005b, 2007a, 2007b) indica que, siguiendo las reflexiones de Marx (1980) y Gyorgy Markus, aún es posible comprender el trabajo humano como una actividad mediadora para la humanización. Y es así porque, a diferencia del trabajo animal que inmediatamente satisface la necesidad del organismo vivo, el trabajo humano crea cultura y forma una historia de acumulación no solamente de capitales, sino de capacidades, herramientas, significados, símbolos y rituales. A través del trabajo, indica Boltvinik, el ser humano se encuentra a sí mismo y se reconoce como parte de una comunidad, pues con su trabajo “convierte en objetos de su actividad, de sus capacidades y necesidades, toda la naturaleza y los objetos no naturales creados por él mismo” (Boltvinik, 2005a, p. 5).

Boltvinik considera la pobreza y la alienación como impedimentos para el florecimiento humano (2005a, 2005b, 2007a, 2007b). Satisfechas con la cobertura de requerimientos mínimos, las sociedades capitalistas niegan a las personas el sentido de realización humana que advirtió Marx, pues en tales sociedades el trabajo humano, que se supone creador y liberador, se convierte en fuente de recursos instrumentales para sobrevivir. Siguiendo a David Wiggins, Boltvinik sostiene que el ser humano también se instrumentaliza y queda atado a la satisfacción de necesidades básicas y privado de un desarrollo pleno. Partiendo de la jerarquía de las necesidades de Maslow, Boltvinik invita a pensar el florecimiento humano como la progresiva superación de la instrumentalización de necesidades básicas y que, siguiendo a Marx, tiene como eje fundamental las *fuerzas esenciales humanas*; es decir, las capacidades y las necesidades.

Maslow formula un listado de necesidades que cualquier ser humano debería satisfacer para alcanzar una vida plena. La jerarquía de necesidades en orden ascendente es: 1) fisiológicas, 2) de seguridad, 3) de amor y pertenencia, 4) de estima y 5) de autorrealización. Boltvinik (2005b) complementa el esquema agregando 6) necesidades cognitivas y 7) necesidades estéticas. Esta idea de progresión en el desarrollo de las necesidades implica “que cuando una necesidad (el hambre, por ejemplo) está insatisfecha, domina al organismo a tal grado que todas las demás necesidades desaparecen y el organismo en su conjunto se vuelve (en este caso) un organismo hambriento” (Boltvinik, 2005a, p. 6). Aunque Maslow indica que el avance progresivo de las necesidades se da por *extensión y profundización*, Boltvinik sugiere que el florecimiento humano se asemeja más a la cualificación de estas.

Boltvinik cree que el esquema de necesidades y el esquema de capacidades se complementan mutua y necesariamente. Su propuesta se puede relacionar con la de Nussbaum (1996, 2002, 2012), aunque existen elementos importantes que las distancian. Así, mientras Nussbaum (2002, 1996) parte de una antropología de corte aristotélico, nutrida por elementos marxistas, los supuestos iniciales de Boltvinik son los

comentarios de Markus sobre Marx, así como lo planteado por el propio Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*. El *funcionamiento* y las *capacidades humanas*, conceptos centrales en la propuesta de la filósofa norteamericana, corresponden a la idea de ser en potencia de Aristóteles; en contraste, las necesidades y capacidades del modelo de florecimiento humano de Boltvinik (2005a, 2005b, 2007a, 2007b) provienen del concepto marxista de *desarrollo de las fuerzas esenciales humanas*, cuyo sentido viene dado por la tendencia a la universalidad del hombre.

Boltvinik propone que el concepto de pobreza se integre a este esquema de necesidades y capacidades humanas y cuestiona el hecho de que los métodos de medición usuales en los estudios económicos sobre la pobreza se basen “en solo una parte de las fuentes de bienestar ⁶ de los hogares y que, por tanto, llegan a una identificación parcial y sesgada de los hogares pobres” (Boltvinik, 2005a, p.17). Su análisis en *El Método de Medición Integrada de la Pobreza*, una propuesta para su desarrollo (Boltvinik, 1992) resulta de combinar seis fuentes de bienestar (recursos, tiempo, conocimiento, habilidades, relaciones y actividades) para identificar carencias inmediatas y mostrar cómo funciona la pobreza: “Es pobre aquel hogar que, dadas sus fuentes de bienestar, no puede satisfacer sus necesidades por más eficientemente que las use” (MMIP). Así, Boltvinik señaló que la pobreza no implica la no obtención de medios de satisfacción, sino que es el eventual daño grave que podría padecer la existencia humana si llegase a carecer de lo necesario para realizarse en condiciones dignas.

La propuesta de Boltvinik se basa en una antropología que considera que a la existencia humana le corresponde una esencia, una idea genérica de humanidad. A diferencia de la economía tradicional que instrumentaliza el significado de necesidad y que considera la pobreza como el resultado de la satisfacción precaria o nula de las condiciones que mantienen vivos a los seres humanos, la perspectiva de Boltvinik se enmarca en una concepción que articula la esencia y el *florecimiento humano*. Según él, el bienestar humano implica condiciones óptimas en los ejes del florecimiento humano “elementos constitutivos: necesidades y capacidades vistos como totalidad y que son valiosos para el hombre” (Boltvinik, 2017, p. 3), y del nivel de vida, elementos determinantes: necesidades y capacidades en sentido económico. El florecimiento humano nos permite comprender la existencia humana en su totalidad, concibiendo necesidades y capacidades en la complejidad que implica una mirada holística. El nivel de vida: necesidades, capacidades y fuentes de bienestar que implican una perspectiva exclusivamente económica, es una visión parcial del bienestar humano.

El aporte fundamental de Boltvinik consiste en mostrar que cualquier análisis acerca del bienestar humano deberá integrar el florecimiento humano y el eje del nivel de vida. Así se lograría una lectura antropológica total. No obstante, serán numerosas y muy complejas las dificultades que tendrán que enfrentar las instituciones que se propongan cuantificar los niveles de pobreza, tanto en individuos como en comunidades, desde esta perspectiva amplia. ¿Cómo medir la satisfacción, por ejemplo, de

necesidades estéticas? ¿Cómo calcular los niveles de cualificación de las necesidades y las capacidades, en relación con el esquema que Boltvinik presenta? Es razonable advertir que un concepto tan complejo de bienestar humano como el que propone puede problematizar la medición del fenómeno.

Sumak Kawsay o Suma Qamaña como Buen Vivir, Vivir Bien o Vida en Plenitud

Es interesante que la queja de Boltvinik contra el concepto de pobreza ofrecido por la economía clásica busque redireccionar la mirada hacia una noción tan antigua como la de florecimiento humano, pues justamente la noción andina *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* que analizaremos a continuación significa, en términos generales, «Buen vivir» o «Vida en Plenitud»⁷. Nociones similares de este concepto pueden encontrarse en el pensamiento de otras culturas nativas latinoamericanas⁸, y según Escobar (2014) el concepto de *Buen Vivir* puede encontrarse incluso como elemento articulador de algunas luchas reivindicativas de las comunidades afro en Colombia.⁹

Como veremos a continuación, esta noción se encuentra incluso en los albores de la filosofía occidental en el concepto de *Eudaimonia*. Así, un paralelo entre el *Sumak Kawsay* y la concepción aristotélica de *Eudaimonia*¹⁰ nos permitirá ver que la preocupación por el florecimiento es primordial en la vida humana, aunque difiera culturalmente.

En primer lugar, la noción de *Sumak Kawsay* coincide con el de *Eudaimonia* en definir el florecimiento de forma no superficial y estable. Ambas nociones articulan tanto aspectos subjetivos y objetivos de lo que se considera una buena vida y ambas sugieren continuidad, permanencia y cierta afectación positiva entre los miembros de tales tradiciones. Aristóteles define *Eudaimonia* como algo que (1) debería ser buscado por sí misma (Aristóteles, 2014, p. 23); (2) ser de tal naturaleza que busquemos otras cosas en la medida en que estas nos acercan a ella (Aristóteles, 2014, p. 24); (3) ser tal que no la deseemos por otras cosas (Aristóteles, 2014, p. 24); (4) ser completa (*teleion*), lo cual significa que siempre vale la pena escogerla por ella misma (Aristóteles, 2014, p. 34); y (5) ser autosuficiente (*autarkês*), entendido como que cuando está presente en nuestra vida no nos falta nada (Aristóteles, 2014, p. 34-35).

Aunque no es fácil encontrar una definición sistemática o unificada del concepto de *Sumak Kawsay* de la forma como uno lee en los trabajos de Aristóteles, existen algunas publicaciones (Escobar, 2014; Gudynas, 2009; Quirola, 2009) que sugieren que el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* se conciben en términos muy similares a la idea aristotélica como el buen vivir que va más allá de la efímera satisfacción de placeres corporales o de tener dinero, sin por eso desconocer las condiciones objetivas que han de garantizar el buen vivir.¹¹

En segundo lugar, tanto el concepto de *Eudaimonia* como el de *Sumak Kawsay* consideran fundamental la vida en comunidad. Ambas

tradiciones consideran que el ser humano es social por naturaleza y que la vida en comunidad es de fundamental valor para su pleno desarrollo. Implícita en estas concepciones hay una crítica contra la idea de que es posible entender al ser humano como si fuera un individuo aislado, independiente y autosuficiente, tal como lo presuponen algunos padres del contractualismo moderno (Locke, 1997; Hobbes, 1994).

Una tercera similitud entre ambas nociones es que son normativas, en el sentido de que apuntan no tanto (o no solo) a una definición sino a la búsqueda de una forma de vida. En términos aristotélicos, el fin último de estas nociones no es saber *qué* es una buena vida, sino *cómo* se vive una buena vida¹². La búsqueda no es tanto teórica sino práctica (Aristóteles, 2014, p. 55-56; p. 59). Aristóteles afirma que *Eudaimonia* es vivir bien y actuar bien (Aristóteles, 2014, p. 38) y por eso requerimos cultivar nuestras virtudes morales e intelectuales (*EN*, libros I, II y VI fundamentalmente, pero esta idea atraviesa toda la *EN*).

El *Suma Qamaña* del pueblo Aymara ha guardado los siguientes principios para vivir bien o vivir en plenitud:

1. Suma Manq' aña: saber comer y saber alimentarse, que no es lo mismo que llenar el estómago; es importante escoger alimentos sanos, cada luna nueva se ayuna; y en la transición del mara (ciclo solar) se debe ayunar cinco días (dos días antes y dos días después del Willka Ura (día del Solsticio de Invierno). En la cosmovisión andina todo vive y necesita alimento y por eso las ofrendas tanto a la Madre Tierra, a las montañas, a los ríos, son importantes. La Madre Tierra nos da los alimentos que requerimos, por eso debemos comer el alimento de la época y del lugar.
2. Suma Umaña: saber beber. Antes de beber se inicia con la ch'alla, dando de beber a la Pachamama, a los achochillas, a las awichas. Beber, tomar, ch'allar completarse (chuymar montaña, chuymat apsuña, chuymat sartaña jawirjam sarantañataki) entrar al corazón, sacar del corazón y emerger del corazón para fluir y caminar como el río.
3. Suma Thokoña: saber danzar, entrar en relación y conexión cosmotelúrica, toda actividad debe realizarse con dimensión espiritual.
4. Suma Ikiña: saber dormir. Se tiene que dormir dos días, es decir dormir antes de la media noche, para tener las dos energías; la de la noche y la de la mañana del día siguiente, la energía de dos días. En el hemisferio sur se tiene que dormir con la cabeza al norte, los pies al sur, en el hemisferio norte la cabeza al sur y los pies al norte.
5. Suma Irnakaña: saber trabajar. Para el indígena originario el trabajo no es sufrimiento, es alegría, debemos realizar la actividad con pasión, intensamente (Sinti pacha).
6. Suma Lupiña: saber meditar, entrar en un proceso de introspección. El silencio equilibra y armoniza, por lo tanto el

equilibrio se restablece a través del silencio de uno (Amiki) y se conecta al equilibrio y el silencio del entorno (Ch'uju), y como consecuencia de esta interacción y complementación emerge la calma y la tranquilidad.

7. Suma Amuyaña: saber pensar. Es la reflexión, no solo desde lo racional sino desde el sentir; uno de los principios aymaras nos dice: jan piq armt'asa chuman thakip saranlañani (sin perder la razón caminemos la senda del corazón).
8. Suma Munaña, Munayasiña: saber amar y ser amado, el proceso complementario warmi chacha, el respeto a todo lo que existe genera la relación armónica.
9. Suma Ist'aña: saber escuchar. En aymara ist'aña no solo es escuchar con los oídos, es percibir, sentir, escuchar con todo nuestro cuerpo; si todo vive, todo habla también.
10. Suma Aruskipaña: hablar bien. Antes de hablar hay que sentir y pensar bien, hablar bien significa hablar para construir, para alentar, para aportar, recordemos que todo lo que hablamos se escribe en los corazones de quienes lo escuchan, a veces es difícil borrar el efecto de algunas palabras, es por eso que hay que hablar bien.
11. Suma Samkasiña: saber soñar. Partimos del principio de que todo empieza desde el sueño, por lo tanto el sueño es el inicio de la realidad. A través del sueño percibimos la vida. Soñar es proyectar la vida.
12. Suma Sarnaqaña: saber caminar. No existe el cansancio para quien sabe caminar. Debemos estar conscientes de que uno nunca camina solo; caminamos con el viento, caminamos con la Madre Tierra, caminamos con el Padre Sol, caminamos con la Madre Luna, caminamos con los ancestros y con muchos otros seres.
13. Suma Churaña, Suma Katukaña: saber dar y saber recibir. Reconocer que la vida es la conjunción de muchos seres y muchas fuerzas. En la vida todo fluye: recibimos y damos; la interacción de las dos fuerzas genera vida. Hay que saber dar con bendición, saber dar agradeciendo por todo lo que recibimos. Agradecer es saber recibir; recibir el brillo del Padre Sol, la fuerza de la Madre Tierra, fluir como la Madre Agua y todo lo que la vida nos da. (Fernando Huanacuni, 2015).

Pese a estas similitudes entre el *Sumak Kawsay* y la noción aristotélica de *Eudaimonia*, también hay diferencias importantes. En primer lugar, en las tradiciones nativas de América Latina en las cuales nos estamos centrando, el florecimiento no se refiere exclusivamente al florecimiento humano, sino de todo, incluido el entorno. Del mismo modo que para los griegos la noción de individuo por fuera de la *polis* no tiene sentido (de ahí su comunitarismo), la noción de ser humano por fuera de la naturaleza no tiene sentido en el *Sumak Kawsay*. La idea de fondo de esta filosofía es que no hay florecimiento humano si no hay florecimiento de

toda la naturaleza (*pachamama*)¹³, y por esta razón puede vincularse con la lucha ideológica contra todo sistema económico y político que esté solo al servicio de los intereses de los hombres, y mucho más si es solo al servicio de unos cuantos. Escobar (2014) refiere estas nociones como centrales para filosofías que formulan críticas importantes a las ideas de desarrollo y progreso. Afirma que lo que promueven es lo que se ha dado en llamar “alternativas al desarrollo” (pp. 43-45) y explica que estas nociones promueven una economía no extractiva, no productiva sino reproductiva, solidaria, que busca desarrollar capacidades, oportunidades, bienestar y felicidad para todos. De forma similar se expresan Estermann (1998) y Gudynas (2009), quienes afirman que el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* promueven una *ética cósmica*.

Otra diferencia importante, vinculada a la anterior, es que la noción andina es más holista que la idea de *Eudaimonia*. Muchos críticos de la modernidad le reprochan a esta su individualismo y por eso abogan por el comunitarismo (MacIntyre, 2001; Taylor, 1989), por una visión que reconozca las conexiones necesarias y valiosas entre nosotros y nuestra comunidad, sin las cuales no somos lo que somos. Importantes críticas a la idea de identidad personal definida en términos puramente individualistas se han hecho en este sentido (MacIntyre, 2001; Ricoeur, 1996). Estas críticas, sin embargo, parecen haberse quedado cortas al conectar la identidad personal solo con las comunidades humanas. Los conceptos de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* extienden esos lazos hasta la naturaleza, invitándonos a pensar nuestra existencia en una significativa red mucho más amplia y compleja.

Una tercera diferencia tiene que ver con el lugar asignado a la razón en la tarea de encontrar la forma de vivir bien. Mientras que, en general, para la tradición occidental la razón juega un papel primordial¹⁴, para las tradiciones nativas que encarnan el *Sumak Kawsay* la razón es solo uno de los elementos necesarios para este fin. Mientras en la tradición occidental se ha pensado que la razón debe cumplir la labor fundamental de controlar las pasiones, los sentimientos y las emociones¹⁵, en las tradiciones nativas el sentir es tan importante como el pensar. No hay preeminencia de la razón sobre las emociones. De hecho, varios académicos que trabajan sobre el *Sumak Kawsay* hablan de “sentipensar” (Escobar, 2014), o “corazonar” (Guerrero, 2012; Rivadeneira, 2013) para referirse a esto.

Alguien podría objetar que un intento de traducción de estos términos andinos al castellano o a cualquier otra lengua comporta una pérdida substancial del sentido originario de los mismos, o implica una homologación poco justa entre otros términos occidentales y estos. Podría pensarse que el *Sumak Kawsay* surge y es posible en contextos muy distintos a los de la urbe, y que por lo tanto es problemático pensar que esta noción puede iluminar nuestra comprensión de lo que llamamos florecimiento humano, máxime si se trata de florecer en medio de ciudades. De la misma manera, podría decirse que la noción de *eudaimonia* es propia de una ciudad-estado pequeña con configuraciones muy distintas a las de las comunidades andinas. A pesar de estas objeciones, un intento de paralelo entre estas nociones es

fructífero porque nos señala puntos de confluencia de rasgos valiosos y enriquecedores. Estos acercamientos, no obstante, deben emprenderse con cautela buscando establecer un diálogo real entre las diversas tradiciones de las cuales provienen las nociones.

El Bëtsknaté y el Buen Vivir

En el apartado anterior mencionamos que, en general, las tesis del individualismo propias de la modernidad priorizan el bienestar individual con base en la libertad de elección. Contrario a esto, en dos comunidades indígenas del sur de Colombia se considera que el Buen Vivir depende fundamentalmente de la renovación cultural comunitaria, lo cual se expresa, entre otras cosas, a través de una danza ancestral ¹⁶.

Los pueblos indígenas Kamëntšá e Inga del Valle de Sibundoy celebran el día de la danza del perdón –«Atún Puncha» en Inga, y «Betsknaté» en Kamëntšá– cada año, el lunes y martes antes del miércoles de ceniza. Consiste esta danza en unificar la profunda conexión familiar entre los integrantes a través de un baile comunitario que encarna el significado de la existencia misma tal como se manifiesta a estas culturas indígenas; una existencia marcada por el sufrimiento y la alegría, oscilando entre matices de libertad y opresión, con un pasado colonial fuerte y con la esperanza de un porvenir fructífero. ¹⁷

Lo que fundamentalmente se celebra en la fiesta del perdón es lo recurrente del ciclo de la vida al cual las culturas indígenas del Valle de Sibundoy se han vuelto profundamente sensibles. Así, el nacimiento, el florecimiento y la muerte se personifican en la danza y se cristalizan en sus cantos. Más que una necesidad por satisfacer el bienestar individual, el vivir bien en estas culturas del sur de Colombia se entiende en términos de armonía comunitaria. Si bien son individuos los que participan en la danza, esta no es una expresión de la sumatoria de individualidades sino la condición en la que es posible entenderse como un ser humano completo. Desde sus orígenes míticos hasta nuestros días, Ingas y Kamëntšás conciben la danza como parte fundamental del Buen Vivir. Dos de las historias fundacionales del Bëtsknané sugieren que el ser humano se entiende completo sólo cuando está en relación armónica con el resto de la naturaleza de la cual hace parte.

La más antigua de las historias habla de un tiempo en el que las personas solo trabajaban, privadas de celebraciones y de un sentido de comunidad. La comida y la tierra eran abundantes, pero las artes no existían. Dice la historia oral que antes solo existían historias que se contaban de generación en generación y que gradualmente surgió un tiempo en el que las aves cantaron más temprano de lo normal, seduciendo a Šmje (el Padre Sol) para que despertara más temprano y brillara plácidamente. El padre sol, incapaz de resistir al clamor de sus criaturas, brilló más temprano. De Tsbatsanamamá (la Madre Tierra) nacieron coloridas flores que atrajeron la atención de aquellos antepasados. Ocupados en labrar la tierra, estos continuaron con su labor, intranquilos, como si algo les faltara y no lo supieran. Un día, el sonido de las aves se asemejó al sonido de las

harmónicas, de las flautas y de los tambores. Confundidos, los antepasados indígenas dejaron de labrar y prestaron atención a los sonidos, trataron de imitarlos, pero sus trajes todavía permanecían sucios y desvencijados. Observaron entonces que por el oriente se acercaba un grupo de personas trajeadas con elegantes vestidos, con fajas tan perfectamente diseñadas y con cantos bastante contagiosos. Venían danzando, a veces en círculos, a veces en filas paralelas, e invitando a todos a danzar entonaban: «*Tšams Kabunga, tšams bundatë, vida ora, joboijuam*», queriendo decir, «puesto que somos de los mismos, estamos unidos, y mientras tengamos vida, danzaremos». Semejante invitación no se hizo esperar y todos empezaron a danzar, compartieron su arte y su música. Bebieron tanta chicha que cuando despertaron nadie recordaba con precisión qué pasó con los visitantes. Lo que sí recordaron fue que aquel sería el más grande de los días, uno que merecía un nombre propio; fue así como lo llamaron *Bëtsknaté*, que en el idioma Kamëntšá significa «el día grande».

La segunda historia fundacional del *Bëtsknaté* cuenta cómo el *Bëtsknaté* se denominó *Clestrin#ë* y cómo se introdujo un ritual, el ritual del perdón aún vigente. Según esta segunda historia, los ancestros de Sibundoy olvidaron cuándo debían danzar y permanecieron alienados por un tiempo, en un sentimiento de malestar comunitario. Un día, por los senderos más frecuentados surgieron hermosas flores violetas que crecían en abundancia. Aquel inusual color de las flores atrajo la atención de unos. Llamándolas *Clestrin#ë*, estos las arrancaron con cuidado y en el acto unos empezaron a recordar la música y el arte de danzar, pero otros no. Los desmemoriados sintieron vergüenza y sus caras se volvieron tan grisáceas como las nubes antes de un torrencial aguacero. En sus corazones reinaba todavía el sentimiento de vacío. Ante este escenario, los más memoriosos decidieron arrojar pétalos de aquellas flores sobre las cabezas de los olvidadizos de manera que la semilla de la danza y el baile se avivara de nuevo en todos. Con este ritual, dice la historia oral, todos finalmente recordaron cómo danzar, tejer y cantar, y finalmente todos lograron volver a danzar y a estar bien.

A diferencia de la primera historia que enfatiza los orígenes de la danza, la segunda historia fundacional describe un ritual de reconciliación y memoria.¹⁸ Al llamar *Clestrin#ë* al *Bëtsknaté*, la cultura Kamëntšá revitalizó su sentido de armonía y bienestar. Tal como se entiende en la comunidad, una parte constitutiva del Buen Vivir es la memoria colectiva, su capacidad de recordar y reencontrarse con sus orígenes. Las flores en la danza son un símbolo que expresa la fragilidad de la memoria humana: su crecimiento y muerte simboliza la fragilidad de los recuerdos. Para uno estar bien dentro de la comunidad, necesita que en la danza le tiren flores en la cabeza, como un acto que le recuerde su condición humana.

Bien sea que uno enfatice la historia del comienzo de la danza y quiera llamarla *Bëtsknaté* o prefiera recordar el origen de un sentido de armonía y perdón colectivo a través del ritual de las flores, la danza del perdón es fundamental en el buen vivir de la comunidad. Vivir bien humanamente para un indígena de estas comunidades colombianas significa entender

que el sufrimiento y la alegría, el olvido y la memoria hacen parte de la condición humana, y que hay que celebrarlos.

Con orgullo cuentan hoy los indígenas del Valle de Sibundoy que el baile comienza y termina en el seno de cada familia, desde donde la armonía y el bienestar humano surgen. Cada familia Kamëntšá comienza la danza en su casa, solicitando a sus vecinos y familiares unirse al baile con la misma melodía que solían danzar los ancestros. Danzando, las familias se desplazan al lugar de concentración en la vereda Sagrado Corazón de Jesús, y con el sonido de cuernos, tambores, flautas y harmónicas, todos cantan y bailan.

Preside la danza el Matachín, un personaje que representa el sol. Con una máscara roja, símbolo del fuego, el Matachín danza lentamente. Lleva en su mano una campana con la que llama a todos a unirse a la danza. Cubre su cuello con varias vueltas de chaquira combinadas con colmillos de varios animales y en su cabeza descansa una corona llena de plumas y de fajas. Su lentitud hace referencia al tiempo primordial que lentamente queda en el olvido, y su ceremonial traje recuerda lo que es el sol para los antepasados, un símbolo de guía para las cosechas e iluminación para la vida. Inmediatamente después del Matachín danzan los Bandereros, los *Yentsayauabinyanayëng*, un grupo de doce personas escogidos por los líderes de la comunidad. Con banderas de distintos colores, estos personajes danzan en círculos, deteniéndose a veces para dar bendiciones a todos y a nadie. En seguida danzan los líderes políticos de la comunidad y luego los Sareguayes o *Sarawayengä*, un pequeño grupo entre cuatro y diez integrantes que representa los colonizadores blancos. Los Sareguayes llevan coronas en forma de trapecio cubiertas con espejos y algodones. Su danza es lenta, como si no supieran cómo bailar. Pavoneándose de trajearse distinto, de llevar pantalón y camisa blanca y una túnica roja, quieren ostentar alcurnia y abolengo. Sus espejos simbolizan las artimañas que los españoles y otros que se han creído españoles han usado para expoliar la tierra de los indígenas.

Después de los Saraguayes siguen los *Sanjuanëng* o San Juanes, los personajes más complejos de la danza que representan todas las formas de destrucción y de sufrimiento. Puesto que encarnan todo tipo de sufrimiento y todas las formas de destrucción, los *Sanjuanëng* son el único grupo de personas que no baila. Trajeados con pantalones y botas sucias, y cubriendo sus cabezas con unas máscaras negras feas, casi deformes, los San Juanes caminan tristemente, con la ayuda de un palo. En la parte superior de su máscara llevan pieles de animales y grandes cestas en la espalda. Su presencia en el baile es testimonio no solo del sufrimiento causado por la conquista europea, sino también porque representan las sanciones del mal comportamiento dentro de la comunidad, como el robo, el olvido y el daño a los demás. En la memoria colectiva del pueblo, se cree que estos personajes siempre han existido, mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles, pero que su participación se incrementó con la llegada de los españoles a la región.

Participan después de los San Juanes un grupo de ancianas bailando alrededor de la imagen de la Virgen María. Cuando se les pregunta sobre

el significado de su baile alrededor de la Virgen María, algunas de las ancianas dicen que les recuerda los tiempos en que la gente Kamëntšá solía viajar largas distancias para intercambiar algunos de los productos locales de la Madre Tierra. Después de estos distintos personajes sigue toda la comunidad, hoy conformada por propios y visitantes, todos bailando, cada persona vistiendo tan elegantemente como sea posible. Normalmente, todos los adultos guardan sus mejores prendas para esta ocasión. Inspirados por los hermosos paisajes de la región, los artistas crean cinturones, ruanas, collares, cascabeles y coronas (Barrera, 2015); algunos prefieren ver los colores que vieron nuestros antepasados y se preparan para participar en rituales de curación y purificación, pero esta práctica no es tan recurrente. En ningún otro momento puede uno ver a Kamëntšás preocuparse más por la armonía y el bienestar como humanos.

Entendido principalmente como una celebración de las dicotomías recurrentes de la existencia humana, el Bëtsknaté nos permite apreciar nuestras formas no discursivas del bienestar humano, esto es, entender que una parte constitutiva del bienestar humano depende de la armonía que seamos capaces de crear con nuestro entorno. Al comienzo de *El Nacimiento de la Tragedia* (1872), Friedrich Nietzsche indicó que una parte significativa de la vida humana se pierde cuando las ceremonias y rituales se ven con el ojo crítico de la razón, que ve en ellos nada más que ilusiones o representaciones de festividades. Las palabras de Nietzsche sobre las energías artísticas dionisiacas, impulsos de la naturaleza que los griegos actualizaron en su música y drama, encajan bastante bien en la descripción de Bëtsknaté. “Bajo el encanto del dionisiaco”, escribe Nietzsche (1967) “no solo se reafirma la unión entre el hombre y el hombre, sino que la naturaleza que se ha alienado, hostil o subyugada, celebra una vez más su reconciliación con su hijo perdido, el hombre”. (p. 37). Ernst Cassirer sugirió que el baile es mimesis, añadiendo que no es una mera representación del mundo externo, sino también de las fuerzas internas del ser humano. Escribió: “Tocar flauta o bailar son, después de todo, nada más que imitaciones; el flautista o el bailarín representan con sus ritmos los sentimientos más íntimos, sus hazañas y sufrimientos”. (Cassirer, 1967, p. 138). Ni Nietzsche ni Cassirer, sin embargo, desarrollaron la noción de baile como una representación de experiencias vitales del buen vivir en comunidad: ellos estaban interesados en señalar que ese aspecto no tan racional a los ojos de los ilustrados tiene un componente vital para el ser humano. Contra Cassirer, el baile indígena es más que una representación de los sentimientos particulares. Es una forma constitutiva de vida, pues nada es más significativo para la vida social de un Kamëntšá o una persona Inga que la participación en el baile: solo en el baile las vibraciones de sus corazones son sintonizadas espontáneamente con el resto de la comunidad y el resto de la existencia. Para un indígena Kamëntšá nada produce mayor bienestar, mayor sentimiento de completitud humana como la participación en un baile colectivo que ritualiza los sentimientos encontrados de alienación y autosuficiencia, de afirmación de la vida y la muerte, de colonización y supervivencia cultural. Para usar el lenguaje de un clásico de la filosofía

del arte, John Dewey, el baile Kamëntšá es la forma intensificada de la experiencia colectiva (Dewey, 1934), el resultado de una interacción prolongada y acumulativa dentro de Tsabatsanamamá, la Madre Tierra.

Podría objetarse que la descripción anterior es tan idiosincrática que difícilmente serviría para de ella extraerse una idea general sobre el significado del Buen Vivir. Se podría, quizá con razón, suponer que la celebración de un carnaval indígena es solo la expresión de una cultura particular, la significación cualitativa de la cual no debería extrapolarse a otras latitudes ni menos suponerse como ejemplo de teorización sobre el Buen Vivir. En respuesta a una objeción de esta naturaleza consideramos razonable tener en cuenta dos aspectos: primero, si bien es cierto que la experiencia cualitativa de las personas que pertenecen a una cultura no se puede transferir a otras personas, es falso suponer que una manifestación cultural agota su significado en la cultura de la que emerge; si esto fuera así, carecería de sentido apreciar y valorar las manifestaciones artísticas de cualquier otra cultura que no sea la nuestra. Una prueba de que esto no es así es que leemos constantemente en otros idiomas y aprendemos de otras culturas. Segundo, debido a que nuestro interés está precisamente en mostrar otras formas de pensar el Buen Vivir, el ejercicio de comprensión acerca de las formas en la que los pueblos nativos conciben esta noción es una condición necesaria para una sólida discusión filosófica. Lo que logremos comprender sobre el carnaval de la comunidad Kamëntšá es una premisa esencial de nuestra tesis central, según la cual desde Latinoamérica sí hay concepciones significativas sobre lo que significa vivir bien como seres humanos.

Conclusiones

Los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano presentan un renovado interés tanto teórico como práctico, y es importante indagar cuidadosamente cómo se han pensado desde Latinoamérica.

El estudio riguroso de Julio Boltvinik nos muestra la centralidad del concepto de florecimiento humano para comprender de una manera más profunda lo que significa su contraparte, la pobreza humana. La formulación de la noción de florecimiento humano como “lo valioso para el ser humano” (Boltvinik, 2017a, p. 3) implica profundas revisiones de los supuestos teóricos de un conjunto muy amplio y variado de disciplinas que estudian al ser humano en su relación con los otros. Fundamentalmente, busca llamar la atención de la economía y de los instrumentos y conceptos con los que tradicionalmente ha intentado comprender, explicar y combatir la pobreza, obstáculo poderosísimo en el camino hacia el florecimiento de la vida humana. Volver a la filosofía para cimentar de nuevo las bases sobre las cuales deberían apoyarse las ciencias humanas y sociales del siglo XXI es uno de los esfuerzos más notables de la obra del autor mexicano. No obstante, la medición de la pobreza, por más que se base en elementos conceptuales que faciliten su comprensión, es un desafío que por ahora parece exceder los límites de las investigaciones en ciencias sociales. Por un lado, las intenciones políticas y los intereses de

los poderosos han popularizado una práctica que se está sirviendo de las redes sociales para incidir en la opinión pública: manipular la información sobre los hechos y generar islotes de realidad a partir de deformaciones de acontecimientos relevantes. Boltvinik (2017b) hace referencia a este fenómeno aludiendo a las implicaciones políticas que pudieron generar las variaciones en la medición de la pobreza en México durante la campaña electoral que llevó a AMLO a la presidencia de la República. Por otro lado, la mirada amplia de este fenómeno haría sumamente compleja esta tarea de cuantificación. La esfera del florecimiento humano refleja la presencia de fuentes de satisfacción que difícilmente se podrían representar a través de índices, porcentajes o tasas, pues, por su naturaleza, hacen parte de sensaciones, experiencias y emociones que no suceden en el espacio de lo medible. A pesar de que este no es un obstáculo insalvable, cuesta imaginar la operatividad real de una medición cuali-cuantitativa de la pobreza.

La noción de *Sumak Kawsay* nos recuerda la profundidad de las filosofías nativas de los Andes latinoamericanos y su fuerza para enseñarnos a vivir bien, a llevar una vida en plenitud. Al mismo tiempo, nos muestra que la inquietud por responder a preguntas vitales como *¿qué es una buena vida?*, puede encontrarse en muchas y muy diversas latitudes y tiempos. Contrario a lo que expresan quienes afirman que esa preocupación es propia de la cultura moderna y una imposición artificial del capitalismo, el breve ejercicio de filosofía comparada que presentamos en este trabajo nos muestra que esta inquietud no es exclusiva de una cultura ni, mucho menos, de un tiempo. Si bien es cierto que ha sido usada, como muchas otras cosas, por el capitalismo, parece connatural a los seres humanos. La respuesta de los pueblos andinos se conecta en más de un sentido con la noción de *Eudaimonia* aristotélica, pero va más allá, vinculando no solo a los seres humanos sino a la tierra misma dentro de la idea del florecimiento. Por este motivo es una poderosa propuesta política que se presenta como alternativa a propuestas desarrollistas (Ibáñez y Aguirre, 2013).

Finalmente, el *Betšknaté* o Carnaval del Perdón de los Kamëntšá es una muestra de cómo se vive y se celebra ese buen vivir en comunidad, como una forma intensificada de experiencia comunitaria. La experiencia comunitaria incluye una conmemoración de aquellas experiencias significativas que se han cristalizado a través del tiempo y del espacio y que configuran un sentido de orientación en el presente. No se trata simplemente de una atávica celebración. Se trata de una manera explícita a través de la cual una comunidad del presente expresa la humana necesidad de vivir bien con otros humanos y con la naturaleza en general. Adicionalmente, el *Betšknaté* es un claro ejemplo de que la preocupación por cómo vivir bien no necesariamente ha sido teórica, entendiendo teoría en el sentido usado por Aristóteles, como una reflexión contemplativa de aquello que es eterno. La preocupación por el buen vivir también se ha manifestado de una forma no discursiva, de una forma vital, existencial, en una danza comunitaria en donde vivir bien es vivir en armonía con el pasado, con el presente y con una promesa de un porvenir en el que el ser humano pueda entenderse en equilibrio con la naturaleza.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (2006). Filosofía Moral Moderna. En M. Platts (Comp.), *Conceptos éticos fundamentales* (pp. 27-53). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Barrera, G. S. (2015). *Autonomía Artesanal: Creaciones y Resistencias del pueblo Kamsá*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Blanchflower, D. G. (2008). Happiness Economics. *NBER Reporter Online*, (2), 7-10.
- Boltvinik, J. (1992). El método de medición integrada de la pobreza. Una propuesta para su desarrollo. *Comercio exterior*, 42(4), 353-365.
- Boltvinik, J. (2005a). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*. Guadalajara, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.
- Boltvinik, J. (2005b). Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano. *Papeles de Población*, 11(44), 9-42.
- Boltvinik, J. (2007a). Elementos para la crítica de la economía política de la pobreza. *Desacatos*, 23, 53-86.
- Boltvinik, J. (2007b). Presentación: De la pobreza al florecimiento humano ¿teoría crítica o utopía? *Desacatos*, 23, 13-52.
- Boltvinik, J. (2003). Florecimiento humano, pobreza y política de población. La necesidad de ampliar la mirada. *DemoS*, (016), 6-8.
- Boltvinik, J. (2017a). *Economía moral*. Recuperado de http://www.julioboltvinik.org/wp-content/uploads/ECONOMIA_MORAL/2017/economia_moral_feb_03_2017.pdf.
- Boltvinik, J. (2017b). *Economía moral*. Recuperado de http://www.julioboltvinik.org/wp-content/uploads/ECONOMIA_MORAL/2017/economia_moral_sep_01_2017.pdf.
- Bonilla, V. D. (2019). *Siervos de Dios y Amos de indios: el Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Bristol, M. L. (1965). *Sibundoy Ethnobotany* (PhD thesis). Harvard University, Cambridge, United States.
- Cassirer, E. (1967). *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.
- Choquehuanca, D. (2009). “Sumak Kawsay - el Buen Vivir”. Conferencia del Canciller David Choquehuaca sobre el Vivir Bien en Quito. En *Vivir Bien*. La Paz, Bolivia: Ministerio de relaciones interiores.
- Choquehuanca, D. (2011). *Bolivia: hacia la reconstrucción del buen vivir*. Recuperado de <https://www.servindi.org/printpdf/47126>.
- Cuestas-Caza, J. (2017). *Sumak Kawsay: el Buen Vivir antes de ser Buen Vivir*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/317065946_Sumak_Kawsay_El_Buen_Vivir_antes_de_ser_Buen_Vivir.
- Dávalos, P. (2008). *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/25617>.
- Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Penguin Group.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones Anaula.

- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Garzón, O. A. (2004). *Rezar, Cantar, Soplar: Etnografía de una Lengua Ritual*. Quito, Ecuador: Ediciones Ayba-Yala.
- Graham C. (2008) Happiness, Economics of. In: Palgrave Macmillan (eds) *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Palgrave Macmillan, London.
- Graham, C. (2005). The Economics of Happiness: Insights on Globalization from a Novel Approach. *World Economics*, 6(3), 41-58.
- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2012). *Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología*. Recuperado de <https://bit.ly/3DpW83L>.
- Hobbes, T. (1994). *El Leviatán*. Barcelona, España: Ediciones Altaya.
- Houtart, F. (2011). El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. En: *Ecuador Debate*. Quito, Ecuador: Editorial CAAP.
- Huanacuni, F. (2015). *Sumak Kawsay: el Buen Vivir y sus 13 principios*. Recuperado de: <https://www.ecoportal.net/paises/america-latina/sumak-kawsay-el-buen-vivir-y-sus-13-principios/?cn-reloaded=1>.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Ibáñez, A. y Aguirre, N. (2013). *Buen vivir, Vivir bien: una utopía en proceso de construcción*. Colección Primeros pasos. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Jamioy, H. (2010). *Bínjbe oboyejuayëng: Danzantes del Viento*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Juajibioy, A. (2008). *Lenguaje Ceremonial y Narraciones Tradicionales de la Cultura Kamëntšá*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (1997). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona, España: Espasa libros.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. (1996). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En M.C. Nussbaum y A. Sen (Comp.), *La Calidad de Vida*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona, España: Herder.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona, España: Ed. Paidós Ibérica.
- Nietzsche, F. (1967). *The Birth of Tragedy*. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Quirola, D. (2009). "Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza", en *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México, Mexico: Siglo XXI.

- Rivadeneira, G. (2013). *El Sumak Kawsay en Sumpa, Santa Elena*. Recuperado de <https://lalineadefuego.info/2013/09/20/el-sumak-kawsay-en-sumpa-santa-elena-por-guadalupe-rivadeneira-nunez/>.
- Seijas, H. (1969). *The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia* (PhD thesis). Tulane University, New Orleans, United States.
- Sosa, E. (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. Ciudad de Mexico, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.

Notas

1 Si bien en la literatura especializada hay una distinción entre estos términos, la preocupación central acá no es entrar en este debate. Brevemente, algunos estudiosos sugieren que el término *felicidad* puede interpretarse de una manera más superficial, porque suele denotar un estado subjetivo que no necesariamente se corresponde con las condiciones objetivas de vida del sujeto que lo siente. Por su parte, se dice que *bienestar* puede referirse más a las condiciones objetivas del sujeto, aunque este no siempre las perciba ni las disfrute, mientras que la expresión *florecimiento humano* puede ser más completa y denotar algo más profundo, en la medida en que se refiere tanto a condiciones objetivas como subjetivas. Esta noción evoca la imagen de una planta que se encuentra en buenas condiciones y florece como consecuencia. El ser humano, se dice bajo esta acepción, florece cuando puede desarrollar al máximo sus potencialidades. En este texto buscamos ver cómo estas nociones han sido pensadas desde Latinoamérica y de qué manera no son equivalentes.

2 Para lo primero, de acuerdo con Sosa (1992), debemos cultivar nuestras virtudes intelectuales; para lo segundo, de acuerdo con Anscombe (1958), Hursthouse (1999) y Annas (2011), entre otras, debemos cultivar nuestras virtudes morales.

3 El Reporte Mundial de la Felicidad (<http://worldhappiness.report/>), por ejemplo, está enmarcado en este enfoque.

4 Siguiendo el caso de Bután, donde se creó y aplicó el concepto de *Gross National Happiness* (GNH) (cuya traducción podría ser *Felicidad Interna Bruta*, por oposición a la idea de *Producto Interno Bruto*), en 2011 la ONU aprobó la Resolución 65/309 que incluye a la *felicidad* en la agenda del desarrollo global. Esta política de la ONU ha promovido investigaciones interdisciplinarias que indagan qué tan felices son los países; cfr.: <http://worldhappiness.report/>; <http://happyplanetindex.org>.

5 Como se verá en este apartado, Boltvinik no discute sobre la noción de felicidad, sino sobre las nociones de bienestar y florecimiento humano, las cuales aunque relacionadas no son equivalentes.

6 Es importante distinguir entre «fuentes de bienestar» -recursos, tiempo, conocimientos, habilidades, relaciones y actividades- de «bienestar» utilizado en términos amplios. Este concepto sintetiza la propuesta de Boltvinik, pues implica la cuantificación y cualificación de necesidades y de capacidades, tanto en el eje del *nivel de vida* como en el eje del *florecimiento humano*.

7 Existe un interesante debate acerca de la traducción de estas nociones. Si bien de acuerdo con la mayoría de autores consultados (Dávalos, 2008; Choquehuanca, 2009; Houtart, 2017) esta traducción es más o menos adecuada, otros (Cuestas-Caza, 2017) afirman que *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* solo deberían traducirse como *Vida en*

Plenitud, ya que la noción de *Buen Vivir* hace parte de una tradición filosófica larga que podría incluso rastrearse hasta los clásicos y que incluye otros elementos como el ecofeminismo o la ecología profunda, por lo que no refleja plenamente la noción andina. Agradecemos a una de las personas que evaluó este trabajo por señalarnos este debate. Si bien comprendemos los argumentos para distinguir entre las nociones de *Vida en Plenitud* y *Buen Vivir*, consideramos que la noción regulativa de *Vida en Plenitud* también apunta a la idea de buscar la forma de vivir bien, estar bien... que estamos explorando. Por lo anterior, conservaremos la traducción de *Buen Vivir*.

8 De acuerdo con Houtart (2011) “existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche (Chile), los Guaraní de Bolivia y Paraguay, que hablan de Ñande Riko (vida armoniosa) y de Tiko Kavi (vida buena) los Achuar (Amazonía ecuatoriana) citados por Eduardo Gudynas (2011), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en el Chiapas (México), entre los Kunas (Panamá), etc. Así, el pueblo Tseltal habla de Lekil Kuxlejal...” (<https://www.alainet.org/es/active/47004>).

9 Él menciona lo que se ha llamado *Proceso de Comunidades Negras* (PCN) (Escobar, 2014, p. 64).

10 Es importante aclarar que el concepto de *eudaimonia* hace parte del *locus* propio de la filosofía clásica griega, por lo que otros autores de la época también lo trabajaron. Entre ellos cabe destacar a Platón, por ejemplo, quien en *La República* responde a la pregunta acerca de qué es la justicia, afirmando que en el individuo es el equilibrio de las tres partes del alma (vegetativa, sensitiva y racional), y en la *Polis* es el equilibrio de las partes de la misma cuyos miembros obedecen a esas partes del alma (artesanos, soldados y gobernantes). De acuerdo con Platón, un alma y una ciudad equilibrada son virtuosas, y la virtud de la justicia es necesaria para la *eudaimonia*. Dados los propósitos y los límites de este artículo, sin embargo, hemos decidido centrarnos en el tratamiento aristotélico del concepto.

11 En Aristóteles esas condiciones objetivas son la salud, la riqueza, una buena disposición corporal, familia, amigos y una buena comunidad (*EN*, Libros I, VIII, IX. *La política*). Este planteamiento es el que retoma Martha Nussbaum (2002, 2012) para plantear su propuesta de las capacidades humanas. La sensibilidad en torno a las condiciones objetivas de este florecimiento se ha convertido en parte de la política pública de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

12 Por oposición al concepto “vivir mejor” que remite a una idea de tener más cada día para estar y ser mejor (Choquehuanca, 2011).

13 Por esto la constitución de Bolivia, que adoptó como central en su formulación estos conceptos en el año de 2009, reconoce la naturaleza como ente de derechos. Ver https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf. Según Pablo Dávalos, la idea de *Sumak Kawsay* trata de “una reintegración de la naturaleza en la historia, como inherente al ser social” (como se citó en Gudynas, 2011, p. 6).

14 Una excepción notable podría ser Nietzsche, 2011.

15 Aunque para ser virtuoso cuenta la motivación y esta se expresa como “tener razones para actuar” (Zagzebski, 2017), de acuerdo con Aristóteles las emociones pertenecen a la parte irracional del alma que puede escuchar a la razón y obedecerla como a un padre (Aristóteles, 2014, p. 50-51).

16 Conviene precisar aquí que para los pueblos indígenas del Valle de Sibundoy la idea de Buen Vivir o Vivir Bien se asemeja más en algunos rasgos a la idea del florecimiento humano (en concordancia con lo que vimos en el apartado anterior), y menos a las nociones de bienestar y felicidad. No es que el bienestar material o la felicidad se descarten, sino que pueden resultar insuficientes para caracterizar el sentido de lo que significa vivir bien para estos pueblos.

17 Foráneos que han visitado el Valle de Sibundoy han caracterizado esta danza tangencialmente, algunos asociándolo con la fiesta del *Corpus Christi* y otros con alguna festividad agrícola que denuncia el colonialismo (Bristol, 1965). Omar Garzón Chivirri, un etnolingüista ecuatoriano, sostuvo que esta danza es una fiesta de perdón que marca el nuevo año para los indígenas de la región y que se puede interpretar como una crítica al colonialismo (Garzón, 2004, p. 25). El registro de la herencia colonial española del Valle de Sibundoy es 1535; no obstante, la forma más aguda de colonización es de principios del siglo pasado. Para una documentada historia del colonialismo en el Valle de Sibundoy véase Bonilla (2019).

18 Este cambio es interesante porque sugiere que la danza ha vitalizado la cultura desde tiempos inmemoriales. En el idioma Kamëntšá los sufijos juegan un papel fundamental en el sentido y significado de los sustantivos. La palabra *Clestrin#ë* contiene el morfema *in#ë* que connota despertar, claridad, iluminación y armonía. *In#ë* está presente en palabras como *bomin#ë* (ojos) *Sin#ë*, (Sol), *nin#ë*, (leña), y *bin#ë* (viento). *Viento* tiene un significado más metafísico en la cultura Kamëntšá, pues la expresión *bin#ë wasjanjaná*, que literalmente significa estar golpeado por un mal viento, implica que una persona está metafísicamente enferma, es decir en un estado de alienación por las fuerzas de la naturaleza. Con respecto a viento ver Jamioy (2010). Para un detallado análisis de los discursos rituales véase Juajibioy (2008). Para un estudio detallado de enfermedades metafísicas en relación con el viento véase Seijas (1969).

*Este texto es resultado del proyecto de investigación inscrito en la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados de la Universidad de Caldas bajo el título Estudio sobre los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano en Latinoamérica (código 1324016). El proyecto fue aprobado el 9 de agosto de 2016, se encuentra vigente y está inscrito en el grupo de investigación Tántalo, categoría A en Colciencias. Es liderado por la profesora Diana Hoyos Valdés.

Potencial conflicto de intereses: Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses.

Para citar este artículo: Hoyos, D., Chindoy, J. A. y Maya, M. A. (2020). Aproximaciones a los conceptos de felicidad, bienestar y florecimiento humano en Latinoamérica. *Revista Luna Azul*, (50), 66-83. Doi: 10.17151/luaz.2020.50.4.