PERSPECTIVAS PARA PENSAR Y PROBLEMATIZAR
UN FILOSOFAR INDÍGENA DESDE AMÉRICA LATINA

LADY VIVIANA CHICUAZUQUE ÁVILA

Investigación para optar al título de
Magister en Filosofía Latinoamericana

Docente asesora:
Claudia Patricia Giraldo Agudelo

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D. C.
2018

Agradecimientos

Considero que en este mundo hay una fuerza vital más grande que nosotros, es una fuerza que nos acompaña desde que nacemos, y con ella comprendemos que todo es transitorio. A ella le hemos dado el nombre de Dios, pero en cada cultura su nombre tiende a variar. Yo agradezco a esa fuerza por darme muchas veces la confianza para avanzar, pues *todo lo puedo en ella que me fortalece*.

Dentro de los pilares invaluable de mi vida se encuentra mi Mamá María Divia Ávila Hurtado, nacida en Togüí, Boyacá. A ella agradezco su paciencia, su don para enseñarme que como mujer necesito ejercitarme constantemente en aprender a pensar, pues solo así se afronta el machismo que todavía pervive en la sociedad. A ella dedico esta tesis con todo el amor que como hija puedo entregarle.

Agradezco a una mujer aguerrida y valiente que también considero mi mamá, a María Jaqueline Ávila Hurtado le agradezco infinitamente, pues ella fue un ángel puesto en el camino para salir de la oscuridad, y cuando nos abrió las puertas de su casa para jamás retroceder, no se dio cuenta de que también nos abrió las puertas a un mundo mejor, con mayores posibilidades, con verdaderos sueños para cumplir. A ella también dedico esta tesis.

A mis dos hermanos Sebastián Chicuzaque Ávila y Jaime Chicuzaque Ávila les agradezco porque en ningún momento me han dejado sola, recordándome constantemente que debía terminar la tesis, les agradezco por su apoyo incondicional, el cual sé que tendré hasta que seamos viejitos.

A mi papá Jaime Chicuzaque Umbarila le agradezco por brindarme su apoyo para poder estudiar filosofía, por estar pendiente a pesar de la distancia, y porque de él heredé una raíz cultural muy valiosa dentro de mi proyecto vital.

Agradezco a mis amigos de infancia, porque con ellos también hicimos academia, y aprendí que la amistad sí existe, a mi Viviana Marcela Méndez Espitia y a Juan Andrés Moreno Agudelo.

Finalmente, agradezco a todos los maestros que me han formado intelectual y éticamente, especialmente a Juan Cepeda H., Patricia Rubianogroot Galvis, Ángel María Sopó, Leonardo Tovar, Damián Pachón Soto, Santiago Castro Gómez, Paula Andrea Marín Colorado y, principalmente, a Claudia Giraldo, porque ella me dio valor para empezar de nuevo, enseñándome a problematizar la filosofía de una forma más profunda y crítica.

Y a un rey negro que hizo jaque mate,
le agradezco porque al menos jugó la partida,
aunque con ello sacrificáramos el corazón.

Contenido

INTRODUCCIÓN	5
El pensamiento indígena como problema filosófico.....	11
Dussel, Beorlegui y Rivara de Tuesta: El lugar del pensamiento indígena en el marco de la filosofía latinoamericana	12
Primeros avances hacia el filosofar indígena.....	19
Paul Radin y el análisis de culturas primitivas	20
La adecuación del lenguaje para la formulación de ideas filosóficas	22
El sentido práctico y religioso de la realidad de acuerdo con el libre juego de la personalidad primitiva.....	25
Cultura e individualidad en el hombre primitivo para el desarrollo de formulaciones filosóficas.....	26
Miguel León Portilla y la cultura náhuatl	30
La posibilidad de un saber filosófico en la cultura náhuatl	32
Los Tlamatinime como figura filosófica de la cultura náhuatl	36
Ideas metafísicas de los nahuas y su distancia del saber religioso	38
Algunas consideraciones iniciales	46
Problemas metodológicos de una filosofía indígena en América Latina.....	50
Kusch y el pensamiento indígena de América.....	51
El saber religioso y el manuscrito del yamqui Salcamayghua.....	52
El problema del conocimiento a partir del pensar indígena.....	56
El estar siendo como categoría adyacente al pensar indígena	58
Josef Estermann y la filosofía andina	61
Las fuentes bibliográficas que sustentan un filosofar andino	64
La relacionalidad dentro del filosofar andino	66
Categorías para la comprensión de la cosmovisión andina	68
El sujeto colectivo en la runasofía andina.....	72
El saber religioso y la apusofía andina	74
Mario Mejía Huamán y las categorías quechuas para la construcción de un filosofar.....	76
El runasimi dentro de la visión de mundo quechua	77
Kay y Kashay: Ser, haber y existir.....	79
Yuyay, reqsiy, yachay y rikuy: memoria, conocer, saber y distinguir en la sociedad.....	82
Pacha y Munay: Espacio, tiempo, bello y moral	84
Algunas consideraciones.....	87
La filosofía intercultural como camino para un diálogo con el filosofar indígena.....	97

Raúl Fornet Betancourt y las tradiciones indígenas dentro de la filosofía intercultural	97
Presupuestos hermenéuticos y epistemológicos de la filosofía intercultural necesarios para la realización de una filosofía indígena	100
El concepto de filosofía en el contexto de la filosofía intercultural e interdisciplinar enfocada hacia un diálogo con las tradiciones de pensamiento indígena.....	103
Juan Cepeda H.: Aproximaciones ontológicas al pensamiento indígena	108
Concepción de filosofía: pensamiento sentiente.....	110
Las lenguas indígenas y su apalabramiento del ser	113
CONCLUSIONES	116
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

INTRODUCCIÓN

El propósito de la presente investigación es problematizar la forma como se ha pensado la filosofía indígena a partir de algunas investigaciones centradas en determinadas culturas del contexto latinoamericano. Dicha problematización tiene como punto de partida el lugar que ha ocupado la filosofía indígena en el marco de la filosofía latinoamericana, pues esto permite tener claridad sobre el reconocimiento que ha tenido por parte de la academia filosófica y, así mismo, ir escudriñando cuáles han sido los aportes y objeciones referidos a este proyecto filosófico. En ese sentido, previo al estudio de los antecedentes que apoyan la presente investigación, se realizó un acercamiento al esfuerzo de Enrique Dussel y Carlos Beorlegui por periodizar las distintas etapas de la filosofía latinoamericana, encontrando que tanto los dos autores como María Luisa Rivara de Tuesta compartían la percepción de que el pensamiento indígena era protofilosófico, correspondiente a una etapa previa a nuestro filosofar como tal.

La concepción de los tres autores nombrados evidenciaba que hablar de filosofía indígena ya implicaba un problema filosófico; sin embargo, la posición adoptada por los tres filósofos también fue debatida por nuevos investigadores que sostenían la existencia de una filosofía indígena, especialmente sobre aquellas culturas que han sido nombradas con mayor preponderancia, como es el caso de los nahuas, los quechuas y los aymaras. Así pues, gracias a que el pensamiento indígena no se quedó solamente en un lugar previo a nuestra filosofía, aparece como cuestionamiento principal la necesidad de saber: ¿cuáles son los problemas de pensar una filosofía indígena en América Latina?, lo cual involucró centrarse específicamente en aquellos estudios que sí han tenido la intención de indagar filosóficamente por las culturas indígenas del continente, comprendiendo, además, que no se han investigado filosóficamente a todas las culturas indígenas latinoamericanas, sino principalmente a las de Perú, Bolivia, Ecuador y México, ligadas a civilizaciones precolombinas como los Incas y los Mayas.

Así, fue necesario, en primer lugar, abordar y contextualizar dos referentes teóricos pioneros en argumentar una propuesta sobre el filosofar en determinadas comunidades indígenas, pues son estos quienes marcaron una especie de pauta para acercamientos posteriores a su pensamiento y a partir de ellos se pudo visualizar algunos problemas iniciales del filosofar indígena en sí mismo.

Para cumplir con este primer objetivo, se tuvo en cuenta una investigación que sale del contexto latinoamericano, pero que se vincula con el proceso de colonización que vivió todo el continente, pues está enfocada al estudio de algunas culturas indígenas norteamericanas. De igual forma, el abordaje de los textos no solo responde a autores cuya formación es filosófica, sino que se llevó a cabo un diálogo con investigadores que desde la antropología también fundamentan una propuesta de filosofar indígena.

En segundo lugar, nos propusimos explicitar la forma como se abordaron las problemáticas planteadas del filosofar indígena en la medida en que se iban trabajando los textos, lo cual permitió encontrar aspectos en común y de oposición que contribuyen a continuar el diálogo de la filosofía con las tradiciones de pensamiento indígena de la actualidad y, de esa forma, seguirla pensando en el marco de la filosofía latinoamericana, pues ésta ya ha ido cumpliendo la tarea de salir de los márgenes monoculturales, para generar un intercambio igualitario con las diversas configuraciones culturales que la rodean, de ahí la necesidad de precisar qué concepción de filosofía posee cada una de las propuestas, ¿acaso hablar de filosofía Winnébagó implica el mismo concepto de filosofía que poseen los nahuas, o los incas, o los mayas?; y si conservan distintas comprensiones, ¿afecta en algún modo que se siga considerando filosófico o no?

En tercer y último lugar, después de abordar las distintas problemáticas de pensar una filosofía indígena, fue menester realizar un acercamiento a investigaciones más recientes en las que se pudiera visualizar alguna vía para mediar entre los problemas planteados y la importancia de escuchar las sabidurías indígenas. Aparece, entonces, la interculturalidad como una iniciativa para generar diálogos que posibiliten conocer y compartir con la irreductible polifonía cultural que constituye a la humanidad, siendo así una apertura a la interlocución de distintas voces culturales que nos acompañan.

Ahora bien, cabe señalar que esta investigación no solamente sirvió para comprender la necesidad filosófica de generar espacios de diálogo con las distintas culturas, sino que, además, ratificó la función social de la filosofía misma, en cuanto que ella puede permitir el pronunciamiento de otras voces que también piensan la realidad a partir de su contexto vital. De igual forma, esta investigación sirvió para evidenciar que sí hay tradiciones de pensamiento indígenas cuyas

racionalidades son enriquecidas por la practicidad con que afrontan su devenir en el mundo y, por lo tanto, abordarlo filosóficamente responde a uno de los retos actuales de la filosofía latinoamericana correspondiente a la filosofía intercultural.

Para abordar el problema filosófico aquí propuesto se utilizó como herramienta metodológica la *hermenéutica textual* trabajada por el SEMillero METafísica y ONtología: SEMEyON de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Santo Tomás. Dicha herramienta tiene como finalidad lograr una interpretación y comprensión de los textos que permita al lector la apropiación de cada uno de los planteamientos que está tratando en su lectura: «Lo que se está proponiendo es que una comprensión de cualquier texto sí conlleva a que se deba haber asimilado ontológicamente en su sentido, es decir, que se le haya apropiado o, por lo menos, que se haya hecho el esfuerzo radicalmente existencial por asumir lo que el autor quería decir» (SEMEyON, 2015, p. 26). Así, realizando un ejercicio hermenéutico en la lectura de los autores trabajados en la presente investigación, no solamente devino el filosofar indígena como problema filosófico dentro del contexto de la filosofía latinoamericana, sino que surgieron distintos ejes de discusión –trabajados como problemas metodológicos en el segundo capítulo de la investigación– a partir de los autores que explícitamente hablan de ideas filosóficas en los indígenas, pues fue este uno de los principales criterios de selección de los textos abordados¹, sumado al hecho de que el orden en que se interpretan responde a la aparición cronológica de sus publicaciones. Ahora bien, dentro de los tipos de hermenéutica textual que maneja el semillero de investigación, se abordó específicamente la *hermenéutica textual especial*, pues esta se centra en interpretar los planteamientos referidos a una temática concreta que atañe al lector, para ello se concentra en tres puntos específicos:

el primero consiste en que previamente a la lectura de algún texto debe tenerse de presente un tema especial que se va a trabajar, para así, explicitarlo en la obra con la que se enfrentará. El segundo trata sobre el deber de leer la obra completa del autor, para reconocer en la totalidad de su pensamiento cómo aparece dicho tema central. Y finalmente, en el tercero, el

---

¹ Cabe señalar que los autores aquí trabajados no son los únicos en abordar la temática de esta investigación, pues Raúl Fornet-Betancourt ofrece otros referentes bibliográficos que no fueron tenidos en cuenta, pero que se refieren a las culturas indígenas que los autores abordados estudian. Así, Fornet referencia algunos títulos como: “*Philosophisches Denken im präkolumbschen Mexiko und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika*” de Birgit Gerstenberg, o también “*Aspectos filosóficos en la lírica de Nezahualcōyotl*” de Andréj Kofman, entre otros textos que se encuentran en alemán.

intérprete debe tener gran conocimiento de dicho tema central que va a trabajar en el texto (SEMEyON, 2015, p. 27-28).

Gracias a los tres lineamientos que propone la hermenéutica textual especial, se concretó la lectura de cada uno de los autores abordados en esta investigación, pues era de interés particular evidenciar cómo analizaban los seis problemas metodológicos planteados, ya que son estos los que permiten responder al problema de investigación y dar cumplimiento a los objetivos propuestos; ahora bien, como se observará en cada uno de los apartados, los autores no siempre abordan todos los problemas, por lo que al final de cada capítulo fue necesario crear un diálogo entre los autores en pro de analizar explícitamente cada una de las problemáticas.

Teniendo en cuenta lo anterior, el primer capítulo –que se titula “*El pensamiento indígena como problema filosófico*”– está dividido en dos partes, la primera se remite a la posición de Dussel, Beorlegui y Rivara de Tuesta respecto al pensamiento indígena y a su ubicación en la filosofía latinoamericana. Mientras que la segunda se encarga de acercarse a las investigaciones iniciales que empiezan a hablar de filosofía indígena, aclarando que, aunque en América Latina el primer estudio que fundamentó una filosofía indígena fue el de Miguel León Portilla con su obra *La filosofía náhuatl* (1956), en la cual se destaca la posibilidad de un filosofar en los indígenas mexicanos a partir de los cantos o poemas materializados en escritura después de la conquista europea, la presente investigación no puede obviar el trabajo del antropólogo polaco Paul Radin, titulado *El hombre primitivo como filósofo* (1927), quien a partir del vocabulario y las lenguas aborígenes norteamericanas argumenta la existencia de ideas filosóficas, haciendo especial énfasis en los indios Winnébagos. Ahora bien, los dos estudios mencionados poseen una distancia temporal respecto a la fecha de sus publicaciones, lo cual es importante tener en cuenta ya que sus apuestas se enmarcarían en contextos y discusiones diferentes. Radin responde y critica a estudios de la teoría evolucionista de Tylor, y de filósofos del lenguaje como Levy Bruhl y Cassirer; mientras que León Portilla cuestiona la falta de estudios realizados en torno a los pueblos indígenas mexicanos en el campo de la filosofía, y cuya ventaja está precedida por la etnología y la antropología.

Si bien los trabajos de estos dos autores se convirtieron en antecedentes a través de los cuales la nueva tarea de la filosofía dirige la mirada a las tradiciones de pensamiento indígena, pasaron varios años para que estos estudios fueran tomando forma, y más aún cuando la filosofía latinoamericana estaba sobrellevando una discusión por su propia existencia, pues a pesar de que el filósofo argentino Francisco Romero habló en 1940 de *normalización filosófica*, refiriéndose al ejercicio del filosofar como una función de la cultura en América, no fue suficiente para que el pensamiento latinoamericano se considerara de este modo, sumado al hecho de que los distintos países de América Latina enfrentaban situaciones políticas que hacían que sus intelectuales emigraran a Europa y Estados Unidos, donde se formaron con las tendencias filosóficas del momento, para posteriormente regresar y generar un verdadero ambiente filosófico, el cual tendría una especie de orientación más arraigada a la política. Ante este escenario, pasó algún tiempo para que aparecieran nuevos estudios que explícitamente hablaran de filosofía indígena.

El segundo capítulo, titulado “*Problemas metodológicos de una filosofía indígena en América Latina*”, se centra justamente en la forma como algunas de esas investigaciones fueron abordando cada uno de los contenidos que podían responder o problematizar aun más los interrogantes establecidos en el primer capítulo, los cuales aludían a cuestiones metodológicas que faltaba esclarecer. Para ello, fue necesario realizar una división de tres partes, en la primera se realiza un acercamiento a las investigaciones que realiza Rodolfo Kusch sobre pensamiento indígena, específicamente en sus libros *América profunda* (1962), *El pensamiento indígena y popular de América* (1971) y *La negación en el pensamiento popular* (1975). En la segunda, se trabajan los planteamientos del texto *La filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, publicada en 1998 por el filósofo y teólogo suizo Josef Estermann, quien toma el enfoque de la interculturalidad para entrar en diálogo con las culturas andinas de Bolivia y Perú. Y en la tercera parte, se abordó una investigación más reciente, es decir, la del filósofo quechua Mario Mejía Huamán con su obra *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías para una filosofía peruana y de América Latina* (2011) y el artículo “*La cosmovisión andina y la reflexión filosófica. Conceptos andinos con los que se puede construir un filosofar*” (2012), este autor toma categorías del vocabulario quechua que no solo servirían para explicitar una filosofía quechua, sino que, además, demuestran que esta lengua indígena sí posee el lenguaje necesario para hacer filosofía.

Gracias a estos tres autores hablar de filosofía indígena resulta un quehacer del presente, y no un vestigio cultural para admirar tradiciones y cosmovisiones de nuestros antepasados.

En cuanto al tercer y último capítulo, titulado “*La filosofía intercultural como camino para un diálogo con la filosofía indígena*”, está dividido en dos partes, la primera aborda los planteamientos que propone el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt en su libro *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización* (2001) sobre la necesidad de crear un diálogo con las tradiciones de pensamiento indígena, mientras que la segunda parte se remite al estudio que realiza Juan Cepeda H. con el artículo “*Ontología indígena. Aproximación a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana*” (2012) sobre la posibilidad de que se haya dado la pregunta por el ser en las comunidades indígenas. Con estos autores se demuestra que el pensamiento de estas culturas no se quedó en esa fase inicial de la filosofía, ya que ahora son parte de un diálogo intercultural, por lo menos así lo ha sido con las culturas más predominantes en términos de organización política y social, como los incas, los quechuas, los aymaras, los nahuas, los mayas y los aztecas, de ahí la selección de los autores trabajados.

Ahora bien, en el 2011 se publicó una investigación cuyo propósito consistía en realizar una articulación crítica entre la inquietud sobre la existencia de una filosofía amerindia y los elementos que la constituían, se trata del texto “*Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*” del filósofo colombiano Franklin Giovanni Púa Mora. Este trabajo no se tomó como referente bibliográfico propiamente, ya que implicaba, de algún modo, volver a los planteamientos de distintos autores que aquí ya se habían abordado y que él utilizó como corpus teórico. En definitiva, la presente investigación sostendrá que la filosofía involucra la apertura a otras racionalidades, las cuales no necesariamente deben expresarse a través de una forma escrita, pues cada cultura posee distintas producciones simbólicas de la realidad. Ahora bien, debido a que la labor de la filosofía es llevar al ser humano a pensar su propia circunstancia, sin importar que el origen de aquel no sea griego-alemán u occidental, se evidencia la necesidad de una transformación del concepto de filosofía, tal y como lo propone Raúl Fornet Betancourt, que no se limite al beneficio de la propia cultura, sino que le permita al filosofar dar cabida a la polifonía existente en el mundo.

El pensamiento indígena como problema filosófico

¿Qué comprensión del concepto de filosofía ha posibilitado un acercamiento al pensamiento indígena en estos términos? ¿De qué forma la filosofía latinoamericana ha mediado un diálogo con los saberes de culturas precolombinas propias del continente? Ambos interrogantes devienen de la necesidad de esclarecer el aparato conceptual con el que las cosmovisiones indígenas han sido abordadas filosóficamente. Comprender qué se entiende por filosofía cuando se habla de filosofía indígena y qué cabida tiene en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano involucra también dilucidar la pregunta que orienta la presente investigación: ¿cuáles son los problemas de pensar una filosofía indígena desde América Latina? Cuando se habla de filosofía quechua, inca, náhuatl, entre otras, ya se ha superado de algún modo el cuestionamiento por su existencia, pues cada autor argumenta su propia concepción de filosofía; sin embargo, hay más elementos que hacen parte de la respuesta brindada por cada uno, y esos elementos, justamente, conllevan a una serie de problemáticas teóricas o conceptuales que es necesario identificar. De ahí que el presente apartado busque, justamente, visualizar los problemas de pensar una filosofía indígena a partir de la lectura de autores que fueron pioneros en esta labor de reflexionar sobre el trasfondo filosófico de las sabidurías indígenas, pues en los trabajos posteriores sobre dicha temática, aún persisten varios de los problemas y prejuicios que ha tenido que afrontar el diálogo con los saberes indígenas del continente.

Así, también se hace necesario tener en cuenta la mediación que ha realizado el pensamiento filosófico latinoamericano con las sabidurías de los pueblos precolombinos, ya que dentro de los cuestionamientos que elaboró por la identidad de la razón latinoamericana y preocupada por reflexionar sobre las propias circunstancias de su filosofar, tuvo que detenerse a escuchar lo que los pueblos indígenas también tenían para decir respecto a su modo de concebir este habitar en el mundo que a todos corresponde. No obstante, esta mediación provocó una doble consecuencia: la primera, de carácter positivo, fue dar espacio al reconocimiento de los principales elementos cosmovisionales que hacen parte de algunas culturas indígenas latinoamericanas; y la segunda, más bien de carácter negativo, fue considerar que tales elementos correspondían con indicios de reflexión prefilosófico en el continente por parte de nuestra academia filosófica. Gracias a esta

segunda consecuencia conviene indagar con un mayor trasfondo por qué estas sabidurías se tuvieron en consideración dentro del proyecto de una filosofía latinoamericana, pues actualmente el pensamiento indígena sigue representando un desafío dentro de la investigación filosófica.

Dussel, Beorlegui y Rivara de Tuesta: El lugar del pensamiento indígena en el marco de la filosofía latinoamericana

En 1994, el filósofo argentino Enrique Dussel publicó *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*², allí aclara que los habitantes de nuestro continente antes de la llegada de los conquistadores poseían una visión del mundo y una producción simbólica con mayor o menor coherencia de acuerdo con su desarrollo cultural, pero lo que no poseían era una filosofía en el sentido técnico, entendida como el discurso metódico iniciado históricamente con la cultura griega. A pesar de esto, decide incluir el pensamiento amerindio dentro de su Historia de la filosofía latinoamericana³, siendo una etapa previa a la filosofía colonial y, por tanto, el momento inicial de nuestra filosofía; de alguna forma, él justifica la necesidad de comprender la historia cultural de nuestro continente partiendo de la historia del pensamiento amerindio, pues aunque no juegue el mismo rol que el mundo griego dentro de la aparición del discurso filosófico europeo, «es importante conocerlo porque constituye todavía hoy parte de la conciencia cotidiana de las estructuras culturales de nuestro pueblo» (Dussel, 1994, p. 28). Gracias a que el pensamiento amerindio representa una etapa previa de nuestra filosofía, se puede desprender de estas una descripción de sus estructuras racionales, porque configuran nuestra visión del mundo ancestral,

---

² A pesar de que en trabajos anteriores, Dussel hace explícito su interés por mostrar el sometimiento al que se han enfrentado distintos pueblos latinoamericanos, quienes –según él– conforman la primer periferia de la Europa moderna, situándose así en lo que involucró el proceso de conquista desde la perspectiva del indio, muy diferente al progreso civilizador humano que representó para el blanco europeo, es en este trabajo de 1994 donde él tiene en cuenta la producción intelectual y simbólica del indio como parte de la historia de la filosofía latinoamericana. Así, se puede evidenciar cómo al procurar ver la historia desde *el otro lado*, desde *los de abajo*, desde los *encubiertos* por el descubrimiento, termina valorando casi treinta años después de que se diera el despliegue de su pensamiento en 1962, el pensamiento de los pueblos indígenas del continente americano.

³ Vale la pena resaltar que en Colombia el filósofo Jaime Rubio Angulo publica, en 1979, una obra titulada *Historia de la filosofía latinoamericana I*, allí también tiene en cuenta al pueblo náhuatl como una filosofía anterior a la conquista de América; sin embargo, no realiza una problematización filosófica como la de Dussel, Beorlegui y Rivara de Tuesta, sino que solo se dedica a mostrar fragmentos de los códices o manuscritos indígenas, explicando –además– dónde se ubicaban, las preguntas fundamentales que hacían y su concepción de Sabios. Teniendo en cuenta que el mayor exponente del pensamiento filosófico náhuatl es Miguel León Portilla, quien se abordará en la presente investigación, no se trabajará la exposición de Rubio Angulo sobre los nahuas.

para ser más explícitos, el autor dice que el pensamiento amerindio –aunque no es filosófico– puede ser objeto de descripción filosófica, sin cerrarse a la posibilidad de seguir debatiendo sobre este aspecto en trabajos futuros.

Años más tarde –exactamente en el 2009– aparece otra publicación titulada *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* que editan Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, dicha obra no solo tiene la pretensión de iniciar un movimiento filosófico continental, sino que también se encarga de recopilar los trabajos realizados en estas tierras, incluyendo, en palabras de Dussel, a los latinos de Estados Unidos. Para ello, los tres autores dividen la selección de los textos en épocas, siendo “*La filosofía de algunos pueblos originarios*” la primera época presentada. En ese acápite, Dussel afirma que todos los pueblos tienen núcleos problemáticos que responden a preguntas fundamentales u ontológicas, las cuales son, a su vez, universales, de ahí que –hablando del ser humano en su primer encuentro con las cosas– realice una breve descripción de lo que le implicó conocer la realidad:

El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos lo llevó a hacerse preguntas en torno a algunos núcleos problemáticos tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? — lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”. Estos “núcleos problemáticos” debieron de hacerse inevitablemente presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son “núcleos problemáticos” racionales o preguntas, entre muchas otras, de los “por qué” *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición (Dussel, 2009, p. 15).

¿Cómo responden los distintos pueblos a sus núcleos problemáticos? Para el autor, la humanidad pudo dar razón de las cosas, de los fenómenos que acontecían ante ellos, a través de una narrativa

que devenía del proceso de creación de mitos como una forma de explicación del entorno real de cada pueblo. Los mitos, dice él, son racionales en cuanto representan una producción simbólica que requiere de un proceso hermenéutico para develar las razones y los significados universales que conservan. Por otro lado, también resalta que además de ser ordenados de acuerdo con sus núcleos problemáticos, los mitos se guardan en la memoria de la comunidad, siendo recordados e interpretados por los sabios que hacían parte de ésta. Desde esa perspectiva, el paso del mito al logos, como el paso de lo irracional a lo racional es para el autor una falsedad, ya que cada uno cumple con un grado diverso de racionalidad: «Es un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una pérdida de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos» (Dussel, 2009, p. 16). ¿Fue en Grecia el único lugar donde se presentó este paso de la pura expresión racional mítica a la significación unívoca, definible y con un contenido conceptual producto de la elaboración metódica? Para Dussel, la narrativa con categorías filosóficas se fue dando en Egipto, en la India, en China, en Persia, en Mesoamérica, siendo un ejemplo de este último el *Quetzalcóatl* como la expresión simbólica de un dios dual originario: «Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad por *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de Nezahualcóyotl» (Dussel, 2009, p. 17).

Al respecto, Dussel resalta que autores como Raúl Fornet-Betancourt o Placide Tempels, con su obra *La filosofía bantú* (1959), defienden la tesis de que se *practicó* una filosofía amerindia o africana respectivamente, lo que significa retomar nuevamente nuestra comprensión de qué es filosofía, y aunque él no la redefine, considera que ésta no puede quedar caracterizada por la filosofía griega como la primera explicación sobre la concepción cognitiva de *todo lo que es*. De igual forma, para él se ha confundido el origen de la filosofía europea con el desarrollo de la filosofía mundial, cuestionando además su linealidad histórica, pues la filosofía se ha presentado en las grandes culturas de la humanidad, cada una con un estilo y desarrollo particular. De ahí que a diferencia de 1994 cuando expresó que el pensamiento amerindio no puede ser filosófico, dé paso en el 2009 a las contribuciones que se realizaron sobre esta temática a través del apartado “*La filosofía de algunos pueblos originarios*”.

Las consideraciones que realiza Enrique Dussel sobre la filosofía indígena operan bajo la misma línea que la revisión realizada en el 2004 por el profesor de la Universidad de Deusto, Carlos Beorlegui, en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Allí también ubica el pensamiento indígena como un periodo inicial, y anterior al colonial, de la filosofía latinoamericana, pues a pesar de reconocer el gran abanico de pensadores que implica abordar una historia de la filosofía en América, su justificación es que dio primacía a la línea de pensamiento denominada americanista, en la que el filosofar se entiende como un ejercicio que aborda la propia circunstancia, es decir, se preocupa por nuestra identidad latinoamericana, por ello también opta por presentar sintéticamente las cosmovisiones indígenas junto con la tesis de algunos intelectuales –como León Portilla– que encuentran indicios de reflexión filosófica en algunas de las culturas latinoamericanas.

Si para Beorlegui realizar una historia del pensamiento filosófico latinoamericano implica preguntar por la existencia y las características de dicho filosofar, resulta igualmente complejo afirmar de entrada la aparición de una filosofía indígena, o defender que tales cosmovisiones vivieron un salto epistemológico a un pensamiento filosófico en un sentido técnico: «no podremos, pues, hablar de filosofía, pero sí de una *sabiduría*, apoyada en la estructura mítico-religiosa y no tanto racional, pero digna de recordar y ser tenida en cuenta» (2010, p. 81). A pesar de esta primera imposibilidad, para él la filosofía ha enfrentado saltos cualitativos en su identidad, por lo que comprenderla únicamente bajo el horizonte inicialmente griego correspondería a un error, y más aún cuando en pleno siglo XXI se genera el reto de construir un diálogo con los distintos modos de comprensión de la realidad. Así, a pesar de expresar que no se puede hablar de filosofía indígena, sino más bien de una sabiduría, decide agregar su pensamiento como el comienzo de nuestra filosofía.

Un caso particular que evidencia este debate entre *pensamiento* indígena y *filosofía* colonial es el de María Luisa Rivara de Tuesta en textos como “*Wiracocha (Dios), pacha (mundo) y runa (hombre) en la cultura prehispánica (incaica)*” publicado en el año 2000, o *¿Filosofía o pensamiento prehispánico? El proyecto de creación filosófica y el pensamiento prehispánico* del año 2003. Para esta filósofa peruana que se centra en la cultura incaica, el fenómeno de transculturación que se inició con la implantación de valores de la cultura europea tuvo como

consecuencia un carácter imitativo en el quehacer filosófico latinoamericano, y aunque este ha mostrado con el tiempo mayor libertad, criticidad y reconocimiento de las últimas tendencias filosóficas, no tuvo como interés inicial investigar el pensamiento de culturas anteriores a la conquista, sino que fue un tema más inquietante para historiadores, etnólogos y antropólogos. A pesar de este hecho, la autora reconoce que la filosofía que se gestó en el continente tuvo ciertas raíces en el pensamiento prehispánico, pues «en la medida en que se profundiza en el estudio de este, más se afirma que nuestra secuencia filosófica tiene sus gérmenes primigenios de meditación en el enfrentamiento de estructuras culturales y valorativas de índole diferente» (2000a, p. 98). ¿Se podría, por ello, hablar de filosofía prehispánica? Si nuestros gérmenes primigenios de meditación se hallan en el encuentro cultural que vivió el continente, ¿sería conveniente identificar dicho pensamiento como filosófico?

Teniendo en cuenta que la filosofía es un concepto griego cuya reflexión surgió en las colonias de Jonia, Rivara de Tuesta afirma que no es propio hablar de filosofía prehispánica, o más explícitamente de una filosofía en el imperio incaico, pues es el caso que más profundiza. ¿Cómo resolver las inquietudes referidas a su pensamiento? ¿De qué forma se puede comprender, entonces, las concepciones de la realidad que tuvieron los incas? Al respecto, ella resalta varios aspectos, el primero es que se ha atendido, de manera generalizada, a la remisión cultural de Occidente hacia América, pero no se ha analizado de manera suficiente lo que Occidente mismo recibió del “viejo mundo”, y que supuso, igualmente, un cambio total no solo en España, sino también en Europa, de su concepción del mundo y del hombre. Analizar estos otros fenómenos de transculturación que propone la autora implica tanto la apertura a las sabidurías prehispánicas que han llegado a definirnos históricamente, como una actitud más libre y crítica por parte de las academias filosóficas de nuestro continente, ya que gracias a ellas se da la posibilidad de crear un trato filosófico con interrogantes sobre cómo y qué pensamientos los sabios que habitaron estas tierras antes de la llegada de los conquistadores, o de qué forma modificó el pensar y actuar de la cultura occidental. Gracias a dicho tratamiento filosófico es posible aportar a otras disciplinas con el esclarecimiento de problemáticas propias del pensamiento indígena; así, el pensar indígena no se queda como un campo de estudio exclusivo de sociólogos o historiadores, pues el interés que estos guardan se debe, según la autora, a las proyecciones que encuentran del pensamiento prehispánico en las masas que han permanecido al margen de la cultura occidental.

Un segundo aspecto que la filósofa peruana resalta sobre las razones por las cuales no conviene hablar de una filosofía prehispánica, pero sí brindar la posibilidad de generar un diálogo con sus producciones simbólicas, se debe, justamente, a que muchos cronistas al encontrarse con hombres dedicados a cultivar los saberes de su comunidad –como los amautas y quipucamayos en el caso incaico–, los denominaron filósofos. Los datos recogidos por los cronistas permiten afirmar que, en efecto, existieron hombres dedicados al saber y a la reflexión; no obstante, el hecho de que los llamaran filósofos provocó, según la autora, que historiadores indigenistas hablaran de la existencia de filósofos antes de la llegada de la filosofía occidental, uno de los ejemplos explícitos que postula es el caso de Garcilaso:

la filosofía natural que los Incas alcanzaron fue muy poca... aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios, que llamaron amautas, que filosofaron cosas sutiles ... La filosofía moral la alcanzaron bien, y en práctica la dejaron escrita en sus leyes, vida y costumbres, ... ayudábales para esto la ley natural que deseaban guardar, y la experiencia que hallaban en las buenas costumbres, y conforme a ella, iban cultivando de día en día en su república (citado por Rivara de Tuesta, 2003, p. 2).

Si bien para el cronista el devenir de una filosofía moral en el imperio incaico fue avanzada, la autora se basa en las investigaciones etnohistóricas del Perú antiguo que formula Luis Valcárcel para sostener que no existió tal filosofía, centrándose en dos cuestiones importantes sobre el Perú prehispánico que el autor retoma: la pérdida de su unidad cultural devenida por el hecho de la conquista y los aportes del Perú antiguo a la cultura universal. Gracias a este segundo punto, Rivara de Tuesta confirma la necesidad de conocer el admirable aporte de la cultura amerindia, de generar un trato filosófico con el mismo a través del proyecto de creación de un auténtico filosofar latinoamericano.

Hasta el momento, la solución que manifiestan los tres autores abordados es hacer del pensamiento indígena un objeto de descripción filosófica. De ahí que, por ejemplo, Rivara de Tuesta incursione en las concepciones de Dios, mundo y hombre que poseían los incas, pues para ella, representan la síntesis de su pensamiento. En el caso de Dussel y Beorlegui, dicho trato se presenta con el

acercamiento a autores como León Portilla, Ricardo Salas Astrain, Mercedes de la Garza, entre otros que destacan aspectos religiosos, filosóficos o éticos del pensamiento de diferentes culturas indígenas latinoamericanas, ya sea la mapuche, la náhuatl, la maya o la inca, pues contienen un trasfondo cosmovisional que configura su modo de comprender la realidad y actuar ante ella, posibilitando al intelectual americano discernir elementos nacidos en estas tierras como parte de lo que nos identifica. Así, se evidencia cómo, por un lado, Dussel y Beorlegui convergen en la idea de que, dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, es necesario dedicar un acápite al pensamiento indígena o amerindio; y, por otro lado, Rivara de Tuesta encuentra en las crónicas una forma de acercarse filosóficamente al pensamiento incaico, como un ejemplo de que éste puede ser un objeto de estudio de la filosofía, aun cuando se parta de categorías que poseen otro locus de enunciación.

En trabajos y conferencias posteriores, Dussel enfatiza en la necesidad de que este siglo XXI se presente como la posibilidad de crear un diálogo interfilosófico, no solo para abordar los problemas filosóficos más urgentes de los pueblos que se han visto como la periferia de Europa (África, Asia, América Latina o Europa Oriental), sino también para recuperar el sentido de aquellas filosofías que fueron sepultadas por los procesos que iniciaron con la Modernidad: «Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la Modernidad como *Exterioridad desechada, no valorizada*» (Dussel, 2015, p. 29). Esto implicaría retornar a los núcleos problemáticos propios del pensamiento indígena, conociendo parte de la simbología y el sentido que se perdió con el proceso de conquista y colonización, pero también incursionar en las cosmovisiones de los pueblos originarios que aún nos acompañan; justamente por ello, cabe cuestionar si el hecho de querer realizar una especie de reconstrucción de saberes primigenios a través de un trato filosófico por parte de los intelectuales latinoamericanos es la forma adecuada de acercarse a estos desde una perspectiva filosófica. De igual forma, habría que revalorar si acaso es vigente aquella posición de que la comprensión de mundo de los pueblos indígenas solo se da como un elemento previo a lo que hoy representa el pensamiento filosófico latinoamericano, ¿no se desconoce, de esta forma, reflexiones posteriores realizadas dentro de las mismas comunidades indígenas latinoamericanas?, y además de ello, ¿solo es legítimo el valor filosófico si deviene de la producción intelectual del filósofo académico y no del sabio indígena?

Ubicar el pensamiento indígena dentro del marco del desarrollo filosófico latinoamericano es uno de los pasos que realizan los autores trabajados en pro del diálogo con otras culturas que hacen parte del continente; sin embargo, tal diálogo se dio con lentes aun empañados por concepciones clásicas de la filosofía que, además, tenían la necesidad de legitimar –al menos pre o proto filosóficamente– cosmovisiones indígenas precolombinas para demostrar que en América también había una tradición filosófica, que no se partía de la nada. Teniendo en cuenta esta óptica, ¿en verdad es necesario desprender un contenido filosófico de las comunidades indígenas actuales? Ya antropólogos y filósofos se dieron a la tarea de posicionar la producción intelectual de estas comunidades, se han abierto nuevos espacios de diálogo que confirman la idea de que la sabiduría indígena no es solo una cuestión histórica y del pasado, que sus formas de simbolizar la realidad corresponden también a maneras de pensarla y cuestionarla, y bajo ese nuevo posicionamiento, se asumiría su pensamiento como un interlocutor que también tiene presente los problemas del continente y no como un objeto de estudio de los académicos latinoamericanos.

Primeros avances hacia el filosofar indígena

El presente acápite se detiene en los primeros avances realizados en pro de un pensamiento filosófico indígena. ¿Cuál es la sabiduría que conservaban las comunidades precolombinas antes de la llegada de los conquistadores? ¿Tienen las comunidades primitivas la disposición afectiva e intelectual para pensar su realidad? A partir del acercamiento que realizaron Paul Radin y Miguel León Portilla respectivamente, los anteriores cuestionamientos encontrarán un precedente que determina cómo se pensó y cuáles fueron los problemas que surgieron al momento de abordar filosóficamente el pensamiento indígena. De este modo, ambos investigadores aportan desde su acercamiento a las distintas tribus con las que tuvieron contacto, como el caso de Radin con los Winnébagos, los Māori y los Dakota, o el caso de Portilla con su consulta bibliográfica de la literatura precolombina náhuatl.

Paul Radin y el análisis de culturas primitivas

En 1927 es cuando se publica *El hombre primitivo como filósofo* de Paul Radin, este antropólogo polaco se encarga del estudio de diversas comunidades de indios norteamericanos, y se considera un pionero al introducir nuevas perspectivas sobre la existencia de una clase intelectual en los grupos primitivos. Siguiendo a su maestro Franz Boas, antropólogo y lingüista alemán, sus investigaciones se centran en los indígenas Ojibwa de Canadá, los Wappo de California, y principalmente los Winnébagos, quienes hacen parte del grupo lingüístico sioux de Michigan. De estos últimos, el autor realiza un análisis de la forma como opera la individualidad, así lo evidencia en *El hombre primitivo como filósofo*, incursionando en la noción que se forma el aborigen sobre la realidad y la personalidad humana o, en otros términos, el papel y la actitud de la clase intelectual entre los pueblos primitivos.

Para poder centrarse en este aspecto, el autor desdibuja ciertos prejuicios que en general aparecen al investigar sobre las comunidades primitivas, el primero referido al hecho de que ellas son incivilizadas, llevándolo a demostrar que estas resultan mucho más complejas de lo que se cree. Y el segundo, en cambio, mantiene una duda respecto a su lenguaje, ¿es adecuado para la realización de formulaciones filosóficas? A partir de estos dos prejuicios iniciales, el autor se encarga de esclarecer ciertos principios metodológicos con los cuales acercarse a las comunidades primitivas; de igual forma, hay dos características que estos grupos comparten, la ausencia de lengua escrita y que las tierras en las que habitaban eran posesión de ellos a la llegada de las naciones europeas. Así, los juicios que formularon estas naciones estaban bajo la idea de que aquellos eran congénitamente inferiores, sumado al hecho de que –según explica el autor– el espíritu novelesco con el que se describía al Nuevo mundo terminaba deformando la comprensión de la vida primitiva, considerándolos como simples, incultos y salvajes.

Además de esta primera percepción que se expandió de las comunidades primitivas, el antropólogo polaco expresa que la teoría evolucionista –cuyo auge se dio entre 1870 y 1880– falseó y complicó más la comprensión de dichas comunidades. Un ejemplo de ello es la obra de Tylor publicada en 1870, *Primitive cultures*, que implicó para los etnólogos y estudiosos sobre este tema un cuadro de satisfacción, pero que Radin cuestiona por la falta de sentido crítico de los mismos: «beberían

los etnólogos posteriores la cardinal y fundamentalmente engañosa doctrina de que los pueblos primitivos representan uno de los primeros estadios de la historia de la evolución cultural» (Radin, 1960, p. 10). De ahí que su obra, *El hombre primitivo como filósofo*, haga parte de las obras que reaccionan ante esta teoría bajo el influjo de su maestro Franz Boas: «la más urgente necesidad para la etnología es emprender un nuevo examen de los antiguos supuestos que instaurados por los propios etnólogos, amenazan convertirse en tradiciones fijas entre psicólogos e historiadores» (Radin, 1960, p. 11).

Radin no solo va a objetar contra los supuestos de que los grupos primitivos son incivilizados, y son parte del primer estadio de la evolución cultural, sino que su crítica principal se va a centrar en el prejuicio de que el individuo primitivo en realidad está totalmente sujeto al grupo, y de que en ellos existe un nivel fijo de inteligencia, por lo que nada habría comparable a una clase intelectual. John Dewey, quien realiza el prólogo de la obra de Radin, manifiesta que si él se halla en lo cierto, los orígenes filosóficos no deberían buscarse en formas convencionales como las creencias y ritos religiosos, sino en las interpretaciones de esa parte intelectual que está inmersa en el grupo primitivo. La principal crítica de la obra está dirigida a teorías como las de Lévy-Bruhl, para quien, en primer lugar, el hombre primitivo es incapaz de distinguir entre sujeto objeto, en segundo lugar, los objetos y el mundo son considerados para el primitivo una mera agrupación de datos sensibles y, en tercer lugar, los datos que van más allá de lo empírico son considerados animistas y sobrenaturales:

El doctor Radin hace pedazos esta noción tradicional. Pone en claro que los objetos y la naturaleza se concebían dinámicamente, que el cambio y la transición eran lo primario, y era el paso a la estabilidad lo que requería explicación. Deja igualmente aclarado que el material en que se funda el modo de concebir los objetos reales eran los efectos afectivos y prácticos, y que los pensadores, en sus doctrinas sobre una forma interna, enunciaban en términos racionales una noción que la masa expresaba al modo mítico; noción que tiene marcada afinidad con una corriente perdurable en la tradición filosófica (Dewey, 1960, p. 17).

Para hacerlo, Radin divide su estudio en dos partes, la primera responde a la visión del hombre primitivo respecto a la vida, al desarrollo de la libertad de pensamiento dentro del grupo, y la

segunda se refiere a lo que denomina los aspectos superiores del pensamiento primitivo, donde ahonda en el análisis de la realidad que estos realizan y su modo de comprenderla. Es en la segunda parte donde el autor realiza la crítica a la que Dewey hace referencia. Por otro lado, las fuentes que utiliza el autor devienen de un proceso de convivencia y diálogo con los indios Winnébagos, quienes al no tener escritura, posibilitaron recoger la información de manera oral. Aunque el método más común para obtener información de las comunidades primitivas es el de la pregunta directa, se ve expuesto a ciertos peligros, pues depende de que el investigador sepa llevar un verdadero diálogo filosófico con su informante, y para ello debe conocer muy bien el idioma y a la tribu en general: «el de preguntas y respuestas no constituye un método ideal. Muy preferible es que el investigador permanezca en segundo plano y deje al filósofo nativo exponer sus ideas con el menor número posible de interrupciones» (Radin, 1960, p. 35). La información recolectada por este antropólogo polaco puede hallarse en grandes colecciones de textos nativos que tienen la capacidad de evidenciar no solo narraciones de imaginación tradicionales, sino también especulaciones filosóficas arraigadas a las épocas de crisis y de cambio que han vivido las comunidades primitivas, denominadas así por el mismo Paul Radin.

La adecuación del lenguaje para la formulación de ideas filosóficas

Radin expresa que todo grupo humano, por pequeño que parezca, incluye individuos que, por su temperamento, tienden a ocuparse de los problemas fundamentales de la vida. Así, el rito de tirar una flecha para un indio Winnébagos puede no solo estar cargado de un gran sentido práctico, sino que éste lo lleva a conocer su realidad en toda su inmediatez, valorando positivamente sus sensaciones y dándoles cabal expresión, lo cual tiene implicaciones más profundas que el de una mera destreza manual. Si bien algunos hombres primitivos poseen el temperamento para la indagación de problemas filosóficos, no resulta claro —dice Radin— si el lenguaje de éstos es adecuado para la formulación de dichos planteamientos, él encuentra que aún si pudiera mostrarse la adecuación del lenguaje, muchos especialistas sustentarían que el desarrollo cultural de los pueblos aborígenes no alcanza el grado mínimo de tales formulaciones; no obstante, sostiene que tanto en vocabulario como en estructura, las lenguas primitivas tienden a ser más complejas que las nuestras. Lo interesante en este punto, es que el lenguaje de los grupos primitivos también

presenta caracteres con connotación abstracta, y aunque filósofos del lenguaje como Lévy-Bruhl o Ernst Cassirer argumentaron que los pueblos aborígenes no pensaban abstractamente y, por lo tanto, no podían crear conceptos generales porque en caso tal, su significación iba a estar referida a elementos concretos, Radin contraargumentó que nuestras propias lenguas tienen voces abstractas formadas sobre radicales con significado concreto:

Algunas lenguas, aborígenes y civilizadas, tienen a mano el vocabulario especial para las formulaciones filosóficas y otras no. Kant, como es sabido, hubo de acuñar el término *das Ding-an-sich* ('la cosa en sí'); se habría visto dispensado de tal necesidad si hubiese escrito en achomawi, lengua indígena del norte de California, hablada por una tribu de cultura simplicísima. En este idioma, cada nombre, pronombre o verbo aparece en dos formas, una absoluta abstracta y otra relativa-concreta (Radin, 1960, p. 24).

Con este ejemplo de la lengua achomawi el autor expresa que, en definitiva, el lenguaje requerido para la exposición de ideas filosóficas lo poseen las culturas aborígenes. Además, el problema del lenguaje apropiado para la realización de formulaciones filosóficas está completamente vinculado a la concepción que se tenga de estas últimas, identificar qué es una idea filosófica implica determinar si el lenguaje es viable para la realización de esta. Al ser dos problemas coetáneos, el autor mismo se encarga de aclarar que no puede darse la exposición de ideas filosóficas en las culturas aborígenes si con ello se está comprendiendo los sistemas inaugurados por Platón y Aristóteles; tampoco están relacionados con la complejidad de la sociedad a la que hacen parte, pues una civilización compleja puede sofocar el impulso filosófico o incluso impedirlo efectivamente, como –según dice– ocurrió en Egipto y Babilonia.

El desarrollo de estructuras sistemáticas se convertiría, entonces, en una de las formas que, según Radin, ha tomado la filosofía, pero lo que a ella esencialmente le concierne son los problemas fundamentales que atañen a la realidad. En este punto conviene destacar que el autor encuentra en antropólogos como Lévy Bruhl la asignación de un tipo especial de mentalidad a los pueblos que no fueran descendientes culturales del griego. Otros intelectuales, como el antropólogo británico G. Lienhardt, citado también por Radin, realizan tal distinción a partir del valor que brindan dichos pueblos al conocimiento empírico, «la distinción entre las formulaciones del hombre primitivo y

las nuestras depende de que nosotros ‘pensamos acerca del pensamiento’, y el primitivo no» (1960, p. 27). Esta diferencia dista mucho de la experiencia que tuvo Radin con los pueblos primitivos, de ahí que se encargue de demostrar cómo en ellos también se da el mismo tipo de especulaciones filosóficas que en nosotros, argumentando cuáles son sus concepciones sobre el bien y el mal, cuáles son sus ideales del hombre, cómo se presenta en ellos reflexiones sobre el sentido trágico de la vida y cuál es su análisis de la realidad y del mundo exterior, todo lo anterior bajo el desenvolvimiento del *yo* y de la *personalidad humana* como característica que hace del hombre primitivo un individuo filosófico.

Hasta el momento, en Radin se encuentra que las lenguas aborígenes son adecuadas para la realización de una formulación filosófica, orientando esta última hacia los problemas que a la filosofía le competen y no hacia la estructura sistemática con que se ha producido de acuerdo con el modelo desarrollado en Occidente, argumentando igualmente que sus núcleos problemáticos no se diferencian mucho de los que han desarrollado nuestras “civilizaciones”. Ahora bien, cuando el autor sustenta la adecuación de la lengua, no se refiere como tal a la estructura de la lengua, sino a la superestructura intelectual que acompaña sus condiciones político-sociales. No se trata, en suma, de la adecuación de la lengua únicamente, sino de los escenarios que brinda la misma estructura social en la que se produce tal lenguaje. Si se dan las circunstancias sociales adecuadas, el lenguaje también será apropiado para el desarrollo de formulaciones filosóficas, encontrando que estas se pueden dar, por ejemplo, en forma de proverbios, siempre y cuando, sean capaces de distinguir las problemáticas que vive y piensa la comunidad, esto lo evidencia con un proverbio del África occidental: «Se fue muy lejos, / se fue hace mucho / se fue antes que nadie viniera / ¿cuál de los dos es el de más edad?» (Danquah citado por Radin, 1960, p. 25), para el autor sí resulta una manifestación filosófica, debido a que muestra los problemas que a ella conciernen. «Así, prima facie, nada hay en las civilizaciones primitivas que impida las tentativas de formulación filosófica. Existen en ellas individuos de temperamento filosófico, las lenguas son adecuadas, la estructura social no pone obstáculos» (Radin, 1960, p. 28).

El sentido práctico y religioso de la realidad de acuerdo con el libre juego de la personalidad primitiva

Para Radin, las comunidades primitivas encaran la realidad valorando positivamente sus sentidos y dándole total expresión a los mismos, lo cual posibilita reconocer todo tipo de realidades en toda su inmediatez. El sentido práctico de la realidad está acompañado por un ropaje mágico y ritualista que ha sido malinterpretado a través de los años ya sea por el etnólogo o por el sociólogo, pues posee un carácter más secundario dentro de la interacción entre grupo e individuo. A este respecto, explica que la vigorosa creencia en los espíritus y la aceptación de lo mágico propio del hombre primitivo no afecta la captación de los hechos dados en una situación determinada, es decir, la descripción religiosa que este realiza de la vida no quiere decir que todos los hechos mundanos sean consecuencia de agentes sobrenaturales.

El hombre primitivo, en suma, no considera a las deidades o al rito mágico como una realidad condicionante, sino como un accesorio coercitivo respecto de ella. Tanto la deidad como el rito son auxilios para el apropiado funcionamiento de series de acontecimientos individuales o sociales que se presentan habitualmente conexos. Para nosotros, meros espectadores, el contenido religioso y mágico aparece como el factor de total importancia; para el hombre primitivo, según decíamos, son simples auxiliares, estímulos para alcanzar el fin propuesto (Radin, 1960, p. 54).

Si el sentido religioso es un auxiliar dentro de la vida primitiva, para el autor se hace imperativo cambiar de orientación psicológica en la que sea primordial la obtención de un fin u objetivo específico, pues lo demás queda como aspecto secundario: «el primitivo puede no proveer para el mañana en el sentido que damos nosotros a la expresión; pero intenta algo quizá más importante: aplica todas sus energías, internas y externas para el buen suceso de su objetivo de mañana» (Radin, 1960, p. 54). El objetivo inmediato que se proponga conlleva a su determinación, la cual no está necesariamente mediada por una relación de causa-efecto, puesto que ello ya implicaría un error interpretativo, así como el hecho de que –según Radin– se acentúen aspectos correspondientes de cada tribu que constituyen la secuencia de actos y creencias determinados por el hábito.

La realidad se hace en gran medida pragmática para el hombre primitivo, pues, según Radin, lo verdadero es lo que ocurre; no obstante, hay una diferencia en la interpretación que realiza un hombre común de la tribu, y el que hace de mago o pensador. Si bien no piensan en una secuencia causa-efecto, sino en causas como tales y efectos como tales, el autor encuentra una diferencia con el pensador y con el mago, pues en variadas ocasiones él no solo asimila una causa como tal, sino con una verdadera causa-efecto, mientras que el caso del hombre común hay una asimilación de efectos simplemente. Por ello el autor acuña distinciones entre el hombre de acción y el pensador dentro de una misma tribu, los cuales se desarrollan con el libre juego de su personalidad, influyendo en su forma de percibir la realidad. En cualquiera de los dos casos, la deidad aparece en los momentos críticos, cuando se necesita ayuda, pero no controla el éxito o el fracaso de los sucesos y acontecimientos normales de la existencia. Para corroborar esto, el autor cita a un indio Winnébagó: «Ayúdame a ti mismo mientras andas por el camino de la vida. La tierra está sembrada de pasajes estrechos [...] Si actúas en la vida como se debe, nunca te sorprenderán desprevenido» (Radin, 1960, p. 59). Hay un hondo sentido práctico en las palabras del indio, aun cuando él, en la tribu, es un hombre religioso y no uno de mentalidad práctica. Su modo de encarar la vida se da gracias a las relaciones entre grupo e individuo, y a su conocimiento de la naturaleza humana. El hecho de que el autor haya encontrado en diferentes comunidades primitivas el desarrollo de dos personalidades distintas, y la orientación –ya sea un hombre de acción o un pensador– a obtener éxito en sus objetivos cotidianos, conlleva a reconocer nuevamente que su forma de encarar la realidad no se da únicamente bajo un sentido religioso, y que el sentido práctico varía de acuerdo con la personalidad y la percepción que posea un determinado hombre primitivo.

Cultura e individualidad en el hombre primitivo para el desarrollo de formulaciones filosóficas

Dentro de la estructura social que acompaña a las comunidades primitivas, Radin encuentra que la forma en que el hombre encara el mundo social está vinculado a las relaciones entre individuo y grupo, erróneamente se ha presupuesto que en él solo existe una conciencia comunitaria, y no una individual: «las culturas primitivas, según ellos, representan un estadio en la evolución de la

civilización en el que solo existe la ‘mente grupal’» (Radin, 1960, p. 62), esta mentalidad se presenta como consecuencia del *temor*, ya sea a lo desconocido, a los fenómenos naturales, a lo que no han podido dominar o a los otros; más aún, ¿poseen la misma concepción de grupo que se da entre nosotros? Según el autor, en las culturas primitivas no se puede comprender como grupo lo mismo que se entiende en nuestra sociedad, de ahí que postule la necesidad de examinar previamente lo que constituye para el hombre primitivo la realidad social, encontrando así que para él dicha realidad coexiste con el individuo, lo coacciona y a la vez recibe su coerción. Con ello quiere resaltar que en las comunidades primitivas también se presenta el libre juego de la expresión personal, lo cual acentúa el argumento de que existen hombres que, por su temperamento, se dedican a los problemas fundamentales de la vida.

Debido a que la realidad social del hombre primitivo se presenta dinámicamente, «¿suena plausible que en las actividades grupales se transforme de pronto en un autómatas incapaz de autorrealización y con prohibición de incurrir en cambio alguno?» (Radin, 1960, p. 66), tal presunción deviene de estudios sociológicos y etnográficos en los que, independiente de su realidad, un individuo primitivo no se podría liberar de las tiranías del grupo, imposibilitando su autorrealización.

En la sociedad primitiva individuo y grupo son unidades estrictamente inconmensurables, cada una con su existencia independiente y separada. [...] grupo e individuo son entidades entrelazadas en ciertos puntos, y en otros naturalmente coactivas, pero lo bastante autónomas como unidades para resistir a cualquier absorción de una por la otra (Radin, 1960, p. 67).

La libertad de expresión del hombre primitivo está vinculada, entonces, con el sistema social que configura su grupo; así, él ocupa un rol dentro de la tribu, sin interferir en la configuración esencial de cada una de las unidades sociales que lo conforman. Ahora bien, después de haber aclarado que es erróneo afirmar que en las comunidades primitivas solo existe una conciencia grupal, Radin pasa a cuestionar la concepción de que el primitivo es incapaz de generar una formulación objetiva de su propia cultura. Tales formulaciones tienen para el autor un núcleo problemático diferente al supuesto de que no se den; se trata, justamente, de que la libertad de pensamiento del hombre primitivo estaba estrechamente vinculada con lo que significa el pensamiento mismo, pues la función que posee es muy diferente de la nuestra, su validez está conferida a la realidad de la vida

subjetiva, y si un individuo va a su ruina, es asunto suyo, pues la realidad social no resulta modificada por ello: «la libertad de pensamiento entre los primitivos no se debe a una emancipación de las cadenas del dogmatismo, sino al reconocimiento de la personalidad y de su derecho a expresarse» (Radin, 1960, p. 78).

Para Radin es factible encontrar el desarrollo de nociones filosóficas dentro del pensamiento primitivo solo si tomamos distancia de aquellas premisas falsas que devienen a partir de estudios sociológicos y etnográficos de estas comunidades. Se trata de mostrar que los pensadores primitivos encaran la vida en términos filosóficos y que sus objetos de reflexión fueron la experiencia humana y el mundo tal y como se les presentaba, de ahí la revisión que realiza sobre cómo estamos accediendo a las especulaciones e indagaciones hechas a partir de la literatura y el ritual. Frente a esto, tiene en cuenta que el material recolectado de las poblaciones indígenas solo es una fracción de lo que antes existió; no obstante, sus descripciones llevan a argumentar la actitud filosófica del pensador indígena, quien dedica su tiempo al análisis de sus estados subjetivos, dando importancia no solo a las acciones, sino también a las explicaciones que ha elaborado a partir de una relación de causa efecto: «el ritmo del pensador es muy diferente. No le basta postular una relación mecánica entre sucesos. Insiste en una descripción fundada o en términos de una progresión y evolución gradual» (Radin, 1960, p. 207). Muy diferente de lo que ocurre con el hombre de acción, para quien no se da tal relación progresiva. El reconocimiento de esos dos temperamentos posibilita una adecuada comprensión del hombre primitivo y sus relaciones con el mundo externo, pues este será descrito de acuerdo con la persona de quien se haya obtenido la información, los intereses del hombre de acción se orientan hacia las pruebas de que la realidad existe, mientras que el pensador se encarga de analizarla. Sin embargo, la gran diferencia entre estos dos estriba en que para el hombre de acción la realidad es dinámica, ya que así se presenta la experiencia, mientras que para el pensador es estática, pues para pensarla lógicamente, esta debe ser estática.

Cuando procuramos descubrir cuáles son, para el hombre de acción, las connotaciones de cosas tan simples como un árbol, un lago o una montaña, surgen inmediatamente dificultades de ese orden. El primer hecho positivo que aparece al intentar tal investigación es que el objeto no se piensa como la suma de todos los datos sensoriales en conexión con él. Una

montaña no se piensa como una totalidad unificada. Ni es estática ni consiste en una serie de impresiones intrínsecamente conexas: es una entidad continuamente cambiante, a la cual se está reiteradamente sustrayendo y añadiendo (Radin, 1960, p. 214).

La definición del objeto estaría mediada, para el hombre de acción, por los efectos, pues son ellos quienes tienen la capacidad de mostrar el dinamismo de una entidad determinada. De ahí el ejemplo que toma el autor de un testigo máori en un tribunal nativo de Nueva Zelanda sobre la deidad. El testigo expresó: «el dios de quien yo hablo ha muerto [...] los dioses mueren a menos que haya *tohunga* (sacerdotes) que los mantengan vivos» (Radin, 1960, p. 215). Gracias a la figura del sacerdote, la deidad puede *acontecer* para el hombre de acción primitivo, como si la relación entre este objeto y el sacerdote provocara la existencia de aquel, es decir, correspondiera con los efectos del mismo. ¿Cómo reconoce este acontecimiento? Según el autor, lo hace a través de una experiencia interna que llega a marcar la realidad del fondo cultural entero: «el primitivo siente que la realidad se le da en tres maneras: en cuanto él nace en ella; en cuanto demostrada por efectos externos; y en cuanto demostrada por efectos internos» (1960, p. 216). Esta concepción pragmática de la realidad no se presenta de la misma forma para el pensador, pues para que los hechos posean un grado de significación simbólica, no solo debe presentarse una especie de estatismo, sino una distinción entre el objeto y el yo que lo piensa. El pensador tiene, justamente, la función de producir una separación psíquica con la realidad, estudiando el sujeto y el objeto como unidades separadas. Si el hombre de acción centra su atención en el objeto, el pensador lo hará en el sujeto; ahora, las formulaciones que desarrolle el pensador serán aceptadas por los demás.

Radin acepta que son escasos los individuos dedicados a la especulación y al análisis de la realidad, pero para evidenciar la forma en que se presentan las formulaciones filosóficas en el pensamiento aborigen, el autor aborda algunas concepciones de la vida y la muerte, sus perspectivas respecto al bien y al mal, a partir de una serie de aforismos que le sirven como expresión de lecciones morales y, al mismo tiempo, de reflexiones vitales: «Basta una lectura rápida de estos proverbios para convencer aun al más escéptico de que no se trata aquí de una vaga actividad grupal o de hábitos tradicionales populares, sino de un enfoque personal de la vida por parte de filósofos, sabios y moralistas» (Radin, 1960, p. 161). Así nos lo muestra con la historia de una mujer aborigen que pasó toda su vida buscando a dios para preguntarle por qué la había afligido con tantos

infortunios. Según Radin, para esta mujer el destino no era una fuerza inevitable, sino un agente injusto, observando en ella una naturaleza sensitiva que produce cierto sentimiento existencial hacia el sentido trágico que tiene nuestra vida. No obstante, en los aforismos no es el único lugar en el que se oculta esta expresión trágica, también lo evidencia en los mitos de los Winnébagos, para quienes la perdición es causada por la trasgresión de los hombres. De igual forma, realiza la distinción que existe entre la mayoría de los indios americanos entre *mito* y el *relato realista*: «el mito comprende todo aquello que se considera sucedido en un remoto pasado; el relato, lo acontecido en épocas comparativamente recientes» (Radin, 1960, p. 163). El mito, además, es lo *sagrado*; mientras que el relato involucra un acontecimiento real. Los Winnébagos, por ejemplo, llegan a ser conscientes de esa diferencia gracias a que consideran la vida como un inevitable motivo de tragedia, pues su ambición más alta era morir en la guerra y llegar a tener prestigio. La tragedia logra sacar la lucha interna que libran las pasiones, ambiciones y deseos de cada hombre: «la tragedia resultante es el castigo impuesto por el hado al que se aparta del ideal básico de los Winnébagos: la proporción y medida que ha de observarse en todo» (Radin, 1960, p. 165).

Miguel León Portilla y la cultura náhuatl

A diferencia de Radin, quien convivió con indios norteamericanos y sustrajo la suficiente información para formular su propuesta, en América Latina uno de los pioneros en abordar el pensamiento indígena como filosófico es el antropólogo, filósofo e historiador mexicano Miguel León Portilla; sin embargo, este autor lo hace basándose en la etapa prehispánica de la cultura náhuatl, pues la falta de estudios sobre las ideas, emociones y sentimientos de ésta ha terminado viéndose como una especie de vestigio cuyos descubrimientos solo sorprenden cuando se trata de monumentos arqueológicos, como si –por ejemplo– la Piedra del Sol no estuviera enlazada con los pensamientos de aquellos que la crearon. De alguna forma, este autor logra controvertir la mirada con la que se había analizado a los pueblos prehispánicos mexicanos desde la antropología y la filosofía a través de su tesis doctoral *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, publicada por primera vez en 1956, y dirigida por el Dr. Ángel María Garibay –quien se distinguió por abordar la lengua y la literatura náhuatl, además de realizar trabajos referidos a culturas prehispánicas–. Así, en dicha tesis el autor logra reevaluar la manera como se estaba accediendo a

la literatura y al pensamiento de este pueblo prehispánico, ya que realiza un cuestionamiento explícito a la creencia de que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron y qué ideales rigieron los actos de pueblos indígenas debido a la intervención que vivieron durante el proceso de colonización.

Para acceder al pensamiento náhuatl, sus fuentes pueden tomar dos variantes: por un lado, la perspectiva de conquistadores como Cortés y Bernal Díaz, quienes quedaron asombrados con las numerosas manifestaciones de arte y cultura que poseían los nahuas, quedándose con los aspectos exteriores de su cultura y omitiendo la riqueza de sus tradiciones; y por otro lado, con la perspectiva de los primeros frailes misioneros que accedieron a aspectos más profundos como los grandes mitos cosmológicos, la base de su religiosidad y de su pensamiento. León Portilla resalta los trabajos de Fray Olmos, Fray Motolinía y, especialmente, Fray Bernardino de Sahagún, quienes dejan un precedente respecto a las primeras investigaciones que se tienen sobre los nahuas; así mismo, tomó como referente los descubrimientos arqueológicos referidos a la arquitectura, el arte de la escultura, la pintura de sus códices, la organización de sus calendarios, sus conocimientos de la botánica, sus formas de comercio, entre otros elementos que, si bien son importantes, terminan omitiendo dos puntos clave de su cultura: la existencia de una literatura y de un pensamiento filosófico entre los nahuas; empero, ¿a qué se está remitiendo el autor cuando habla de una cultura náhuatl propiamente?

Los nahuas estaban conformados por gente de variadas actividades en el campo de la cultura, pues de acuerdo con las explicaciones de León Portilla, los aztecas, los tezcocanos, los cholultecas y los tlaxcaltecas, establecidos en los alrededores del gran valle de México, eran representantes de la cultura náhuatl. Aunque los aztecas habían sometido a su obediencia a pueblos lejanos como los de Chiapas y Guatemala, también existieron grupos nahuas independientes de ellos, pero aliados a los de Tlacopan y Tezcono, donde habitó el poeta náhuatl Nezahualcóyotl: «Todos ellos a pesar de sus diferencias eran partícipes de una misma cultura [...] y de una misma lengua náhuatl, verdadera *lingua franca* de Mesoamérica» (León Portilla, 2006, p. 12). Así pues, cuando se habla de la cultura náhuatl, se está designando genéricamente a todos los habitantes de esta región, gracias a que compartían un pensamiento, un arte, una historia y una lengua, en pocas palabras: una cultura.

Respecto a su literatura, existen obras genuinas en lengua náhuatl, estudiadas por el Dr. Ángel Garibay, quien dio a conocer representativos ejemplos a través de su *Historia de la literatura náhuatl*. Pero en el caso de su filosofía, León Portilla se cuestiona si acaso hubo un saber filosófico entre estos indígenas mexicanos: «¿Hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de duda, que impulsa a preguntar e inquirir sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?» (León Portilla, 2006, p. 14). Gracias a los himnos y cantares propios de la literatura náhuatl se puede evidenciar atisbos de inquietudes que responden al gran interrogante que plantea el autor, siendo la figura del poeta quien primero tome conciencia de esos grandes problemas que giraban en torno a una comprensión más profunda del hombre y del mundo, de aquí surge un camino hacia el saber filosófico que dista mucho de querer atribuir a los nahuas una clara conciencia de la diferencia entre los objetivos formales de la filosofía y de las otras formas del saber científico, religioso y de intuición artística.

Sin pretender, por tanto, hallar entre los nahuas una radical diversificación en sus varias formas de saber, pero atraídos por esos que hemos llamado atisbos racionales e inquietudes manifiestos en la poesía náhuatl, tanto lírica como religiosa, decidimos continuar la búsqueda en pos de más claros vestigios de lo que hoy podemos llamar un saber filosófico, con el mismo fundamento con que Aldous Huxley designó como filosofía perenne y auténtica a todos estos textos en los que los más penetrantes atisbos del pensamiento humano han encontrado su expresión (León Portilla, 2006, p. 16).

La posibilidad de un saber filosófico en la cultura náhuatl

Cuando se habla de una filosofía de los pueblos nahuas, ¿de qué comprensión del concepto de filosofía está partiendo el autor? En el capítulo “*Existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas*”, León Portilla reconoce la dificultad de argumentar una definición de filosofía que sea aceptada por las distintas escuelas de pensamiento propias de la academia filosófica, ya que al postular el proyecto de argumentar un filosofar en esta cultura prehispánica, se vio sujeto a una serie de críticas que lo guiaron a detenerse nuevamente en la comprensión de filosofía que poseía.

Así pues, el autor argumenta que el filosofar en sentido estricto requiere de la percepción de problemas por el ser de las cosas, por el origen y el destino del universo en general, siendo este punto de partida la posibilidad de argumentar una filosofía náhuatl con base en la evidencia que proporcionan sus documentos.

Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo –más allá de lo físico– donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto (León Portilla, 2006, p. 60).

Para acceder a este saber filosófico sin entrar en hipótesis y fantasías, el autor cuenta con una serie de fuentes que posibilitan el estudio del pensamiento náhuatl, por lo menos su cosmovisión mítico-religiosa de principios de siglo XVI es conocida gracias a autores como Seler, Caso, Soustelle, Garibay y Fernández. Ellos han mostrado cuál era la estructura interna de esa visión de mundo en la que los diversos mitos cósmicos y sus creencias sobre el más allá se referían a un gran mito solar. Gracias a que el pensamiento de los sabios nahuas trascendió del saber práctico, se dio la oportunidad de una filosofía, pues aun cuando los mitos son la primera respuesta al misterio constante del universo, el filosofar –dice el autor– es algo más que ver el mundo a través de mitos, requiere de la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas: «son los filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor» (León Portilla, 2006, p. 60).

Tal captación problemática de la realidad lo presenta el pensamiento náhuatl bajo la forma de pequeños poemas agrupados en la *Colección de Cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México, escritos entre 1430 a 1519, y evidenciando un profundo cuestionamiento de lo que implica «vivir en la tierra, el amor y la muerte, y lo que acaso pueda ser tenido como palabras verdaderas» (León Portilla, 2008, p. 23). En consecuencia, para realizar una argumentación de la existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas, fue menester para el autor hacer el análisis de dichos poemas. El primero que toma como referente aborda preguntas sobre el valor de lo que

existe en relación con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que se nos presentan sobre la tierra.

¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
¿Dónde está tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra,
¿acaso puedes ir en pos de algo?
(Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 61).

En este poema el autor encuentra tres conceptos fundamentales que muestran la hondura de las problemáticas planteadas por los nahuas, el primero se refiere a la posibilidad de que se localice algo valioso tanto en la mente como en el corazón del hombre náhuatl. Lingüísticamente se explica que corazón es traducido como yóllotl, siendo su raíz *ollin*, es decir, movimiento. Para León Portilla, aquí aparece una primitiva concepción náhuatl de la vida en donde ésta es entendida como tendencia o movimiento, de ahí el primer concepto importante para el autor, el cual está vinculado al segundo, pues según declaran el tercer y cuarto verso del poema, el hombre es un ser sin reposo, que da su corazón a las cosas perdiéndose a sí mismo. La pregunta al final del poema también apunta a la capacidad de satisfacer el corazón del hombre, específicamente *sobre la tierra* o *in tlaltípac*, término que se contrapone con *mictlan*, lo que está sobre nosotros: «Tlatípac es por consiguiente lo que está aquí, lo que cambia, lo que todos vemos, lo manifiesto» (León Portilla, 2006, p. 32).

Para el autor, el verdadero problema de la mente náhuatl consiste en la indagación del valor de las cosas en el mundo cambiante, este es el cuestionamiento principal que abarcan los poemas, se trata de la pregunta sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlaltípac*, problematizando abiertamente la finalidad de la acción humana: «¿A dónde iremos? / Sólo a nacer venimos [...] ¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?» (León Portilla, 2006, p. 32). La realización de esta clase de preguntas, demuestran una búsqueda racional ante la realidad estrujante, la necesidad de significar todo lo existente, desde la explicación a la vida como a lo que había más

allá después de perecer fatalmente. «Se llevan las flores a la región de la muerte? / ¿Estamos allá muertos o vivimos aún?» (León Portilla, 2006, p. 32). Aun cuando los mitos hablan sobre el más allá, el autor llama la atención sobre la inquietud que sigue persiguiendo el corazón del poeta náhuatl, pues en él persiste el planteamiento de preguntas que evidencian la insatisfacción de las respuestas dadas por el saber religioso.

Ante el problema de la muerte y lo que hay más allá de ella, las dudas de los poetas nahuas también se enfocan hacia nuestro destino y la importancia de afanarse en el mundo, pues explica el autor que el misterio del más allá y la desdicha sobre la tierra, deviene en la pregunta por la realidad de nuestra vida, pues la existencia de las cosas se lleva a cabo en momentos específicos y no de forma permanente, de ahí que líricamente se pregunte cuál es sentido de la vida ante la transitoriedad que la rodea, y más preocupante aún es saber si existe algo firme y verdadero en el mundo, pues se duda incluso del dador de la vida: «¿Acaso algo de verdad hablamos aquí, dador de la vida? / Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño / Sólo es un sueño / Nadie habla aquí de verdad» (León Portilla, 2006, p. 33). El mundo es percibido como un sueño, tanto en los poemas como en las exhortaciones morales, lo cual acrecienta la angustia de que no se pueda escapar de la ficción de los sueños o de la transitoriedad del mundo. Para los nahuas, la palabra *verdad* es *neltiliztli*, que está asociado a raíz, cimiento, fundamento o *nelhuáyotl*, de ahí que preguntar si acaso son de verdad los hombres, por ejemplo, implica preguntar por la cualidad del hombre de ser algo firme y bien enraizado.

La preocupación náhuatl al inquirir si algo “era verdad” o “estaba en pie”, se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al *sólo un poco aquí*, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*tlaltípac*) que parecen un sueño. Toca al lector juzgar si es que esta cuestión náhuatl del estar algo en pie, tiene o no relación con el problema filosófico del pensamiento occidental de la subsistencia de los seres que han sido concebidos como sostenidos por un principio trascendente o como apoyados en una realidad inmanente de la que son manifestaciones, o sin apoyo alguno, "existiendo allí" (León Portilla, 2006, p. 34).

El autor logra constatar la preocupación náhuatl por hallar una fundamentación del mundo y del hombre, apreciando igualmente, preguntas explícitas por la verdad de los seres que demuestran un pensamiento vigoroso y reflexivo sobre las cosas, yendo más allá de los mitos y las aproximaciones, ya que lo importante para ellos era conocer algo verdaderamente firme sobre la tierra, y esta necesidad también se presentaba por la conciencia de la transitoriedad de la vida, qué puede haber verdadero si la existencia de todo aquello que nos rodea es pasajero. No obstante, no es suficiente para León Portilla evidenciar cuestionamientos filosóficos por parte de los nahuas, pues estos pudieron presentarse de manera esporádica, sin la necesidad de que existieran filósofos, de ahí que se pregunte si hay pruebas históricas sobre la existencia de individuos encargados de investigar el ser de las cosas y del hombre, con miras a encontrar soluciones a las preguntas halladas en los textos.

Los Tlamatinime como figura filosófica de la cultura náhuatl

La figura principal en la que se centra León Portilla corresponde a la de los sabios nahuas, que, según la descripción de Sahagún, eran llamados Tlamatinime y poseían una connotación distinta a la de los sacerdotes, pues es su labor la que permite encontrar un saber filosófico. En el libro *Historia general de las cosas de Nueva España* que toma como referencia el autor, aparece una descripción metafórica del quehacer de este personaje, descripción realizada por los viejos informantes indígenas de Tepepulco y Tlatelolco que refieren lo que vieron y aprendieron en el Calmécac, la cual constituía una escuela antes de la llegada de los conquistadores.

El sabio –escribe Sahagún hablando de las varias profesiones existentes entre los indios– es como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas y da buenos consejos y doctrinas, con que guía y alumbrá a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser fiel y cabal en todo; y para que se hagan bien las cosas, da orden y concierto con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que llegan a él, a todos favorece y ayuda con su saber (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 68).

Etimológicamente, *tlatimini* deriva del verbo *mati* (él sabe), del sufijo *-ni* que le brinda un carácter sustantivado al anterior lexema, y del prefijo *tla-* referido a las cosas, comprendiendo así que *tlatimini* significa *el que sabe cosas*. Dentro de los escritos que produjeron los sabios nahuas, no solamente se plantearon preguntas sobre la naturaleza profunda de la realidad y de la vida humana, sino que estos también se dedicaron a reflexionar sobre su propio quehacer. En el apartado “*Los sabios o filósofos*” de su tesis doctoral, el autor expresa que el sabio es el poseedor de los códices o viejos libros nahuas en los que, justamente, se conservaban importantes ideas filosóficas, el problema es que muchos de estos escritos se perdieron durante el proceso de conquista, de ahí que se haya valido de un poema en especial, referenciado igualmente por Sahagún, para explicar qué involucra esta figura:

El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma. 2.-Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados. 3.-Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices. 4.-Él mismo es escritura y sabiduría. 5.-Es camino, guía veraz para otros. 6.-Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos. 7.-El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición. 8.-Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad. 9.-Maestro de la verdad, no deja de amonestar. 10.-Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla. 11.-Les abre los oídos, los ilumina. 12.-Es maestro de guías, les da su camino. 13.-De él uno depende. 14.-Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad). 15.-Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena. 16.-Aplica su luz sobre el mundo. 17.-Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos. 18.-Es hombre serio. 19.-Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado. 20.-Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza. 21.-Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 64).

Cada uno de los versos del anterior poema expresan una cualidad del pensador náhuatl. La metáfora en la que él es un espejo agujereado por ambos lados se refiere a una especie de cetro que les servía para mirar la tierra y las cosas mundanas. León Portilla dice que este cetro traduce

en náhuatl tlachialoni, que significa literalmente *miradero* o *mirador*, y aplicado al sabio quiere decir que él también concentra una visión del mundo y de las cosas humanas a través de la contemplación. De ahí que el tlamatini también represente la tinta negra y roja, es decir, el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá, siendo él quien orienta el camino a partir de lo que conoce, regulando y enseñando tal como un guía lo haría.

Con la descripción realizada del sabio náhuatl, aparece una diferencia entre el Tlamatinime y el sacerdote, ya que cada uno poseía una función delimitada dentro de su forma de orientar los saberes de la comunidad. Portilla sostiene que en la cultura náhuatl se tenía conciencia de que los sacerdotes asumían una función religiosa, mientras que los Tlamatinime conservaban otra clase de saber, que deviene de cálculos, observaciones y reflexiones racionales de carácter distinto a los ritos y prácticas religiosas. ¿Cómo puede el autor distinguir el saber religioso del saber propio de los Tlamatinime?

Ideas metafísicas de los nahuas y su distancia del saber religioso

Las apreciaciones e inquietudes que muestran los poemas de los sabios nahuas evidencian una problematización de sus propias creencias, pues no solo aparecen preguntas sobre el valor de lo que existe, sino también sobre la verdad de la que habla el Dador de la vida. En el libro *La tinta negra y roja*, Miguel León Portilla hace una compilación de los cantos de Nezahualcóyotl, uno en particular expresa “¿Eres tú verdadero?”, “¿Ye tenelli?”

¿Eres tú verdadero, tienes raíz? / ¿Zan ye te yenelli?
Sólo quien todas las cosas domina, / Aca zan tlahuanco,
el dador de la vida. / In Ipalnemoani.
¿Es esto verdad? / ¿In cuix nelli cuix amo nelli?
¿Acaso no lo es, como dicen? / ¿Quen in conitohua?
¡Que nuestros corazones / In ma oc on nentlamati
no tengan tormento! / in toyollo
(Nezahualcóyotl citado por León Portilla, 2008, p. 37).

Las inquietudes que manifiesta Nezahualcóyotl develan la actitud filosófica a la que León Portilla hacía referencia. Aparece la duda sobre la verdad, sobre las raíces, aun cuando se conoce del dador de la vida, no logra la divinidad satisfacer las inquietudes del pensador náhuatl, justamente porque la transitoriedad de la vida hace que se desconfíe de él, de aquí la gran distinción con el sacerdote náhuatl, él sí cree radicalmente en el Dador de la vida, mientras que el sabio duda del mismo: «Nadie puede ser amigo / del dador de la Vida. / Amigos, águilas, tigres, / ¿a dónde en verdad iremos?» (Nezahualcóyotl citado por León Portilla, 2008, p. 39).

¿No se evidencia en los nahuas un pensamiento filosófico capaz de responder a interrogantes sobre el origen del hombre, la naturaleza o la misma divinidad? Es claro que se han optado por vertientes distintas para responder a cada una de las variantes de dicha inquietud, pero no por ello éstas dejan de ser filosóficas, no dejan de apuntar a un saber que vaya más allá de lo que se percibe. Miguel León Portilla también dedica un apartado en su *Filosofía náhuatl* a las “*Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas*”, evidenciando así las dudas que los Tlamatinime pudieran tener hasta de su propia divinidad en esa búsqueda incansable de algo verdadero sobre la tierra. Es, justamente, León Portilla uno de los primeros autores que abordan explícitamente las ideas metafísicas de una determinada comunidad indígena, él expresa que en los poemas nahuas persiste una distinción, pues su pensamiento cosmológico comprende claramente lo que corresponde a una explicación verdadera y lo que permanece en un campo de mera credulidad mítico-religiosa, de ahí que el valor dado a sus saberes acerca de la divinidad esté sustentado por un sistema de vida y pensamiento que tiene sus raíces en la tradición más antigua de la estirpe náhuatl.

El autor toma como referencia un texto que contiene la respuesta dada por los sabios nahuas a los doce primeros frailes, quienes, en 1524, llegaron a hablarles de temas religiosos, creando así una serie de discusiones recopiladas en el libro de *Los coloquios* realizado por Sahagún. El fragmento tomado por León Portilla es la última actuación pública que tuvieron los Tlamatinime, allí se evidencia un saber organizado sobre la divinidad, que muestra el modo náhuatl de pensar sobre el concepto del Dador de la vida, siendo un sólido fundamento de sus reglas de conducta y de sus tradiciones.

Y ahora ¿qué es lo que diremos?
¿qué es lo que debemos dirigir a vuestros oídos?
¿Somos acaso algo? Somos tan sólo gente vulgar...
Por medio del intérprete respondemos,
devolvemos el aliento y la palabra
del Señor del cerca y del junto.
Por razón de él, nos arriesgamos
por esto nos metemos en peligro...
Tal vez a nuestra perdición,
tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados.
¿A dónde deberemos ir aún? Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales.
Déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto
(Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 122).

Así inician las palabras referidas a los doce frailes, que llegaron a Tlatelolco en 1524, con quienes los sabios nahuas discutieron temas acerca de la divinidad. Así, en la recopilación de tales discusiones que se da en el libro de *Los Colloquios* los Tlamatinime hacen explícita la inquietud personal por su existencia al preguntar si acaso son algo, lo cual va en correspondencia con la pregunta de si existe algo verdadero ya sea en lo que hablamos, vemos o, en este caso, en lo que somos; pero automáticamente responden humillándose ante los frailes: «Somos sólo gente vulgar» (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 122). De alguna forma, son conscientes de lo que representan ante sus opositores, y de que arriesgan su vida al contradecir los ideales de los predicadores cristianos. Al respecto, León Portilla resalta cómo hay un contraste en sus palabras, pues muestran la resolución de responder y contradecir a pesar del peligro que corren al expresar su pensamiento. Después se preguntan a dónde irán, pero no de una forma terrenal, pues al tener conciencia de que son mortales y del peligro que corren, es un cuestionamiento que se presenta de forma trascendental, lo cual se corrobora cuando aluden a su ser perecedero sobre la tierra, a su

mortalidad, de ahí que la pregunta «¿a dónde deberemos ir aún?» (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 122) esté referida a lo que nos sobrepasa. En este punto, el autor destaca que los Tlamatinime no dejarían de hablar por temor a la muerte, ya que esto es lo que buscan al encontrar que –según los frailes– sus dioses han muerto: «Nueva palabra es esta, / por ella estamos perturbados, / porque nuestros progenitores / los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, / no solían hablar así» (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 122). De aquí se desprende, para León Portilla, el primer argumento con el cual ellos sustentan la razón de sus creencias: tiene que ver, justamente, con la antigua enseñanza recibida de generación en generación: «Nuestros progenitores nos dieron estas normas de vida, / ellos tenían por verdaderos a los dioses, / nos enseñaron todas sus formas de culto, / todos sus modos de honrarlos...» (Sahagún citado por León Portilla, 2006, p. 122).

¿En qué consistía la enseñanza transmitida generacionalmente? Se trata de una serie de variados argumentos que exponen el pensamiento de los Tlamatinime: el primero se refiere al mito de la creación de los astros y del hombre de Teotihuacán, cuando se juntaron los dioses para dar principio a la Edad que estaban viviendo. La forma como lo desarrollan comienza aludiendo a que son los dioses a quienes se debe la vida, para luego aludir al tiempo y el modo como aquello aconteció, cuando aún era de noche, es decir, en los tiempos anteriores a toda edad cuando no existía nada. León Portilla señala que para los Tlamatinime el origen de todo lo que existe se dio en un periodo ausente de forma y determinación: «En ese oscuro lapso pre-cósmico, más allá de cualquier tiempo y espacio, fue cuando comenzaron a actuar las fuerzas divinas. Tal es la antigüedad del existir y la acción de los dioses» (León Portilla, 2006, p. 124). Posterior a la creación, los dioses son quienes conservan la vida, ellos resultan ser fuerzas cósmicas fundamentales a quienes se pide el agua y la lluvia, son un símbolo de su poder fecundador que alude a una morada divina donde de algún modo se existe. Estas son razones de alto contenido filosófico en los Tlamatinime puestas al alcance de su pueblo; además, gracias a sus mitos, ellos pasan a contenidos históricos que les brindan argumentos de autoridad para sustentar su pensamiento ante los frailes.

Comienzan por preguntarse "¿en qué forma, cuándo fueron los dioses invocados, suplicados, tenidos por tales, reverenciados?" La respuesta es clara y precisa: "hace ya de esto

muchísimo tiempo", y enumeran luego los más antiguos centros religiosos y de cultura, donde –como lo atestigua la tradición– se tenía por verdaderos a los dioses: en Tula, en Huapalealeo, en Xuchatlapan, en Tlamohuanehan, en Yohualliehan, en Teotihuacan. Sobre todo el mundo (nohuian cemanáhuac) imperaban los dioses (León Portilla, 2006, p. 124).

Ante la antigüedad que representa su tradición y que ha sido brindada desde tiempos inmemoriales, para los Tlamatinime no es comprensible cómo se van a destruir aquellas normas vitales asumidas por todas las comunidades nahuas, es decir, los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas, etc.; para ellos es imposible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en las creencias más antiguas de la tradición náhuatl, de ahí que al concluir, regresen al campo metafísico para sustentar su conocimiento sobre a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, justificando con ello por qué su pueblo no va a tomar por verdad lo que les enseñan los frailes, pues ya han perdido su libertad y su forma de gobierno, dejando a voluntad de los frailes su destino, terminan su última actuación pública. No obstante, para León Portilla hay una serie de problemáticas sobre el conocimiento metafísico de los nahuas que no termina en esta actuación pública, ellos «no sólo hicieron afirmaciones sobre lo que tenían por principio supremo y divino, sino que –como lo demuestran los textos que vamos a ver– también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá» (León Portilla, 2006, p. 125).

La pregunta que introduce esta serie de dudas de las que habla el autor es: ¿se puede conocer sobre la tierra lo que nos sobrepasa: el más allá? Este cuestionamiento tiene como base los incontables dioses que aparecen tanto en los monumentos arqueológicos, como en los códices y en las crónicas de los misioneros e historiadores, incluso el autor nos cuenta que en los tiempos de Motecuhzoma se creó un templo llamado Coateocalli, cuyo significado es casa de diversos dioses. Al lado de este saber religioso, se encontraban los Tlamatinime, quienes en forma filosófica, y analizando racionalmente lo que el pueblo aceptaba y creía, fueron descubriendo problemas expuestos en forma poética. Así, las ideas metafísicas que León Portilla resalta de estos mexicas, no solo están ligadas a un saber teológico, sino también a planteamientos sobre la existencia y el más allá. Los Tlamatinime se preguntan: «¿Acaso algo de verdad hablamos aquí? / Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir, / sólo lo decimos aquí sobre la tierra...» (2006, p. 128). Estos versos

hacen patente una duda sobre el valor del saber terrenal, al fin de cuentas este es transitorio, fugaz, abriendo la posibilidad de buscar los fundamentos sobre una ciencia de *lo que nos sobrepasa, de lo que está más allá* (2006, p. 128). Para el autor, hay un sesgo negativo las preguntas que realiza el poeta náhuatl al expresar que sobre la tierra solo es como un sueño, siendo, además, una idea que aparece en distintas composiciones poéticas nahuas: «Lo dejó dicho Tockihiutzin, / lo dejó dicho Coyolchuique / sólo venimos a dormir / sólo venimos a soñar / no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra» (Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006, p. 127).

Además de la pregunta por la verdad de lo que existe, explica el autor que otro tema de grandes elucubraciones era la transitoriedad de todo lo que existe, en varios poemas se hace referencia a esta, incrementando la duda sobre lo que se puede creer: «¿Es verdad que se vive sobre la tierra? / No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí, / aunque sea jade se quiebra, / aunque sea oro, se rompe, / aunque sea plumaje de quetzal, se desgarras» (Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006, p. 128). Tras haber encontrado el convencimiento de que no hay nada durable, y nada verdadero en el sentido náhuatl de la palabra, es decir, en cuanto raíz, cimiento o base; se evidencia la necesidad apremiante de hallar un auténtico sentido fundamentador de la acción y el pensar humano. La angustia que pudo causar estas incertidumbres hizo que distintos poetas llegaran a la conclusión de que había que gozar en esta vida de los deleites que existen en tlaltīcpac (sobre la tierra):

(Si) en un día nos vamos,
en una noche baja uno a la región del misterio,
aquí sólo venimos a conocernos,
sólo estamos de paso sobre la tierra.
En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos,
que no lo hagan los que viven airados: la tierra es muy ancha!
¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!"
(Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006, p. 129).

Disfrutar de lo que existe sobre la tierra no fue la única solución dada, según el autor, también se empeñaron en buscar un nuevo tipo de saber, uno que los llevara a un conocimiento seguro e

inmutable, a éste le dieron el calificativo de Dador de la vida, quien representaba lo más alto que pudiera concebirse para los Tlamatinime, y a él cuestionaron si había algún modo de alejarse de las ensoñaciones, para saber algo verdadero: «Aun si esmeraldas, si ungüentos finos, / damos al Dador de la vida, / si con collares eres invocado, con la fuerza del águila, / del tigre, puede que nadie diga la verdad en la tierra» (Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006, p. 129). Estos versos aluden a un primer intento de solución, inicia por el camino de los ofrecimientos de tipo religioso; sin embargo, desemboca en otra respuesta de corte negativo, pues las dádivas al principio supremo no abren el camino de la verdad: «¿Cuántos dicen si es o no verdad allí? / Tú, sólo te muestras inexorable, Dador de la vida...» (Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006: 129), así, la primera solución dada mantiene a los sabios nahuas sujetos al continuo interrogante sobre la verdad de lo que existe y la transitoriedad que les rodea, ni siquiera el Dador de la vida puede suplir los cuestionamientos que realizaban los Tlamatinime.

Ante el problema de encontrar un auténtico sentido fundamentador de su acción y pensamiento, los sabios nahuas descubren un nuevo método para expresar cosas verdaderas de lo que nos sobrepasa: «lo que se piensa puede ser ‘lo único verdadero sobre la tierra’ (azo tle nelli in tlaltīcpac), es precisamente lo que tal vez ‘satisface al dador de la vida’: los cantos y las flores» (León Portilla, 2006, p. 130). Basándose en el Dr. Garibay, el autor explica que dicha expresión deviene de un carácter estilístico propio de esta lengua denominado *difrasismo*, el cual consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que completan un sentido ya sea por sinonimia o antonimia.

entre los ejemplos de difrasismo ofrecidos por Garibay está precisamente éste: in Xóchitl in cuīcatl, al que se asigna como significado literal: *flor y canto*, y como sentido metafórico el de *poema* [...] es necesario concluir que ‘lo único que puede ser verdadero sobre la tierra’ son los poemas, o si se prefiere, la poesía: ‘flor y canto’ (León Portilla, 2006, p. 132).

¿Qué se encuentra con la flor y el canto? Como la poesía es lo único verdadero sobre la tierra, el ejercicio riguroso de ésta implica un peculiar modo de conocimiento, el cual es resultado de una experiencia interior, o –en palabras de León Portilla– de la intuición, debido a que éste permite expresar lo que uno mismo ha alcanzado a percibir. La poesía revela la ansiedad por la verdad que

atormenta al pensador náhuatl, así lo reflejan los siguientes versos: «Flores con ansia mi corazón desea, / sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra [...] ¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?» (León Portilla, 2006, p. 132). A partir de dichos cantos se exponen una serie de interrogantes que, si bien no terminan en grandes sistemas sobre los temas que abordaban, sí posibilitaban un cuestionamiento interior no solo de los sabios nahuas, sino también de toda la comunidad.

Si la poesía expresa lo verdadero sobre la tierra, también será ella la que permanecerá: «No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos: / yo cantor los elevo: / se reparten y se esparcen» (Nezahualcōyotl citado por León Portilla, 2006, p. 133). Gracias a la formulación de estos poemas, se puede evidenciar una auténtica teoría acerca del conocer metafísico, justamente esta relación entre poesía y metafísica también había sido advertida por García Bacca en el comentario que realiza a *La esencia de la poesía* de Heidegger: «Metá-fora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (meta), plus ultra» (García Bacca citado por León Portilla, 2006: 134). En consecuencia, dice Portilla que la transitoriedad terrenal se intenta superar por medio de la poesía, ella es una forma de expresión metafísica hecha a base de metáforas, los interrogantes sobre lo que da sentido a la acción del hombre o sobre lo que existe más allá de lo que se percibe, o incluso sobre la verdad misma, se alcanzan a través de dichas metáforas que tienen un origen divino y que logran dar con el punto de lo que el cantor náhuatl piensa y siente.

No se conocen muchos datos biográficos sobre todos los Tlamatinime que forjaron estas creaciones poéticas, el más conocido es quizá Nezahualcōyotl, quién se dedica a los problemas de la transitoriedad de la vida, al estudio de la divinidad, y demás interrogantes abordados. Se sabe que vivió entre 1402 y 1472, cuando todavía estos poetas mexicas podían manifestar su modo de pensar sin restricciones de otras culturas. En *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Carlos Beorlegui advierte que a pesar de la tranquilidad y el sosiego que brindaba a los nahuas creer en el dador de la vida, se mantiene una especie de incertidumbre:

queda siempre la duda y consistencia de todos estos misterios. Y entre la duda y la invocación considera este sabio que está el misterio de la vida. Invocar a la divinidad da descanso, pero la razón no puede permanecer tranquila, y queda siempre flotando la pregunta inquietante.

[...] Independientemente de que no aporten una reflexión teórica positiva, representan un tímido intento de querer acercarse a los grandes temas que nos plantea la vida y la realidad desde un punto de vista racional, que trata de superar la mera aceptación de la mirada mítico-religiosa (2010, p. 93).

Más allá de ser un “tímido intento”, como lo expresa Beorlegui, es una forma sabia de ahondar en los cuestionamientos que ofrece habitar sobre la tierra, sabia porque no acapara la voluntad y las creencias de otras culturas, sino que se transmiten a través de cantares, y el pueblo es el que se ve tocado, afectado por los interrogantes de sus Tlamatinime. Además, es muy interesante encontrar que no hay respuestas absolutas, porque debido a la transitoriedad a la que nos vemos sometidos, nuestras verdades pueden cambiar, por eso preguntaban los sabios nahuas: «¿acaso algo de verdad hablamos aquí?» (León Portilla, 2006, p. 92), la respuesta no es la divinidad, no es el ámbito religioso el que da sustento a todo, porque siempre permanecerá la duda por la verdad, una verdad omnisciente que está sobre la tierra, aun cuando hayan pasado muchas generaciones, y los antiguos mexicas ya no se encuentren en el aquí y el ahora. Permanecerá la duda por una verdad propia del ámbito metafísico porque va más allá de esta realidad terrenal.

Algunas consideraciones iniciales

Hasta el momento, abordar el pensamiento indígena en el ámbito de la filosofía ha encontrado un asiento que posibilita distinguir cómo fue ubicado cronológicamente por distintos autores latinoamericanos en el desarrollo de nuestra historia filosófica, visualizándolo como un momento previo, prefilosófico, al ejercicio del filosofar en el continente, siendo esta ubicación insuficiente respecto a las posteriores investigaciones en esta temática. Si los problemas que traen a colación el pensar indígena no son –como Dussel, Rivara de Tuesta y Beorlegui coincidían– meros vestigios cuyo entramado conceptual se quedó en un plano protofilosófico, entonces es posible hallar otras formas de acercamiento que involucren un ejercicio riguroso de documentación y de escucha de los distintos horizontes de comprensión que nos pueden brindar las comunidades indígenas. De ahí la importancia del trabajo que realiza Paul Radin, pues aunque su análisis se da desde un enfoque más antropológico, imposibilitando cierta sistematicidad filosófica necesaria para

sustentar la propuesta de un filosofar en el hombre primitivo, sí nos pone de frente con algunas problemáticas y prejuicios que se vinculan con determinadas cuestiones metodológicas necesarias para la argumentación de un filosofar en los pueblos primitivos, las cuales se van a ver mucho mejor respaldadas en la apuesta que realiza Miguel León Portilla.

Si bien Radin se enfoca en distintas tribus norteamericanas, con especial énfasis en la tribu Winnébagó, nos sirve como antecedente de los trabajos que se han desarrollado en esta otra parte del continente. En su momento, su interés fue mostrar la manera como el aborigen percibe la realidad sin la necesidad de que el antropólogo intervenga, se da cuenta de que en la dinámica de las tribus es posible ver dos tipos de personalidad, siendo una de ellas la que le permita hablar de este como filósofo, aparece pues la figura del individuo que piensa filosóficamente, que realiza especulaciones e interrogantes sobre determinados acontecimientos que marcan su existencia. Es por esta razón que uno de los problemas a abordar en la presente investigación sea la del sujeto o filósofo en quien se visualizan los cuestionamientos que atañen a la tribu en general, pues al hablar de filosofía en las culturas primigenias se ha ido generalizando con el tiempo que las ideas del informante son las ideas de toda la tribu, sin advertir hasta qué punto es solo la percepción de uno de los individuos de esta. En Radin, la figura del pensador resulta problemática en cuanto él no difiere entre el sacerdote y el que haría de filósofo dentro de la tribu, destaca únicamente la existencia de temperamentos dedicados a la formulación de problemas filosóficos. En ese sentido, también se problematizará la relación entre individuo y comunidad con miras a esclarecer la función de pensador en el devenir social, pues las ideas de este no siempre son las ideas de toda la tribu, así como las estructuras grupales no imposibilitan el desarrollo de un libre pensamiento.

El problema del sujeto que filosofa también se evidencia en los postulados de Miguel León Portilla, con el aliciente de que él sí lo diferencia de la figura del sacerdote, pues las ideas teológicas de los Tlaminime plantean inquietudes acerca de la divinidad que muestran una falta de fe absoluta: la divinidad no supe los interrogantes existenciales sobre el devenir trágico de la existencia. Encontrar, entonces, que se presenta una clase intelectual definida en las comunidades y tribus indígenas lleva a indagar cómo se sustenta su presencia en las recientes investigaciones sobre el pensamiento filosófico indígena, ¿acaso actualmente es toda la comunidad quien problematiza su acontecer en el mundo? ¿De qué forma los investigadores sobre esta temática brindan la suficiente

claridad acerca de la figura filosófica que hay detrás del entramado conceptual que crean a partir del pensamiento indígena? ¿Hasta qué punto es imperativa esta figura para el desarrollo de ideas filosóficas en una comunidad indígena?

Los anteriores cuestionamientos conectan el problema del sujeto con un segundo planteamiento sobre el que recaen todos los autores abordados, el cual corresponde con la concepción misma del saber filosófico o filosofía. Gracias a su comprensión, filósofos como Dussel o Beorlegui expresan que no se puede hablar explícitamente de un pensamiento filosófico latinoamericano, Rivara de Tuesta es un poco más precisa al señalar que incluso el desarrollo de *nuestra* filosofía ha tenido un carácter más imitativo que creativo, pero en las estructuras de pensamiento maya, azteca o inca, se conservan gérmenes filosóficos de índole diferente a las que evidencia el pensamiento occidental. En ese caso, ¿hablar de filosofía indígena contribuiría a seguir con un fenómeno de transculturación que Rivara de Tuesta quiere evitar? Ella explica que dicho fenómeno no solo es la representación del drama humano vivido por los indígenas, sino que fue esencialmente destructivo de su cultura, de ahí el interés por abordar las formas de pensamiento incaicos, señalando que consiste en un trato filosófico cuya contribución es hacer que América posea una actitud más libre y crítica en su filosofía. Otros autores, con formaciones académicas que permean distintos campos del meramente filosófico y con experiencias conjuntas entre la filosofía y la antropología, o la sociología, no están de acuerdo con que el pensamiento filosófico continúe monopolizándose en una cultura específica. Así, antropólogos como Radin manifiestan que las estructuras sistemáticas creadas por Occidente no deben ser el único devenir de la filosofía; no obstante, ¿cuáles son las concepciones particulares de filosofía dentro de las recientes investigaciones que se han dado a la tarea de pensar el filosofar indígena en América Latina? Si el filosofar va más allá del carácter mitológico, ¿cuál sería el sustento que presenta el pensar indígena dentro de su ejercicio filosófico? Además del problema sobre qué se está comprendiendo por filosofía en el pensar indígena, también aparece el interrogante sobre la distancia que existe entre el saber religioso y el saber filosófico, pues, aunque Radin hablaba de ambos indiferenciadamente, con Portilla se detalla más la función de estos dos en la comunidad, ¿en investigaciones actuales se continúa comprendiendo el saber religioso como una forma filosófica de ver el mundo?

Hasta el momento, han coincidido entre los intelectuales abordados ciertas problemáticas que tienen como referente los prejuicios a los que se ve enfrentada la academia filosófica cuando habla de filosofar indígena; sin embargo, en Paul Radin se explicita un tercer cuestionamiento vinculado a la adecuación del lenguaje aborigen para la realización de planteamientos de corte abstracto. De ahí que sea necesario indagar en las recientes investigaciones sobre esta temática, cómo se articula el lenguaje de una determinada cultura indígena con su respectivo desarrollo filosófico, respondiendo si semántica, sintáctica y pragmáticamente es apto para el ejercicio de plantear formulaciones filosóficas. Así mismo, este problema es afín, en cierta medida, con la cuestión de las fuentes, pues el lenguaje muchas veces se convierte en un sustento teórico que puede justificar la existencia de una filosofía indígena. En ese sentido, el problema de las fuentes no solo se remite a la presencia de un corpus bibliográfico que apoye la realización de esta última, sino que también está relacionado con las producciones simbólicas y orales que permiten sustentarla; justamente, los dos autores acuden al lenguaje evidenciando la importancia de la oralidad como medio de expresión de sus saberes. El caso de León Portilla es particular, pues él se encuentra con una gran cantidad de poemas en lengua náhuatl escritos por los sabios que percibían otro tipo de razonamientos y concepciones respecto al mundo. Y como el pensar indígena no es solo una cuestión del pasado, de una etapa previa a nuestra filosofía, en investigaciones más recientes qué sucede con el problema de las fuentes, si las formas de transmisión de saberes se presentan a través de la oralidad, o incluso con otras maneras de simbolizar la realidad como las manifestaciones artísticas, ¿se puede sustentar la existencia de un saber filosófico en las comunidades indígenas que no nazca exclusivamente de fuentes escritas?

El interés en problematizar la manera como se ha pensado el filosofar indígena no se remite únicamente al trabajo de estos dos autores, pues aunque nos brindan una pauta para evidenciar con qué insumos inició este proyecto filosófico, ¿qué nuevos aportes brindaron trabajos posteriores respecto a las problemáticas planteadas? ¿Las investigaciones que surgen después de Portilla problematizan en alguna medida la existencia de una filosofía indígena? Y en caso tal, ¿cómo logran superar el cuestionamiento por su existencia? A continuación se abordarán los planteamientos de tres autores que hablaron explícitamente de un pensamiento filosófico indígena en América Latina, aunque se centran, principalmente, en la parte andina del continente.

Problemas metodológicos de una filosofía indígena en América Latina

Los primeros avances sobre el filosofar indígena, sus concepciones y ubicaciones históricas dentro de un desarrollo filosófico más general, ayudaron a establecer cinco cuestionamientos metodológicos: el primero referido al sujeto filosófico, el segundo a la concepción misma de filosofía, el tercero a la diferencia entre el saber religioso y el filosófico, el cuarto a la adecuación del lenguaje y el quinto a la cuestión de las fuentes como fundamento teórico de esta propuesta. ¿Qué sucedió con dichas problemáticas en investigaciones posteriores que le apuestan a la existencia de una filosofía indígena? Antes de que Dussel, Beorlegui y Rivara de Tuesta situaran el pensamiento indígena como una etapa previa de la filosofía latinoamericana, esta venía escudriñando la posibilidad de un filosofar más propio, autóctono, cuya verdad no solamente se desprendiera del afán de imitar modelos y pensamientos europeos, sino que tomara conciencia de la herencia cultural conservada en nuestro actuar cotidiano, de esa forma, se salvaguardaría un quehacer intelectual más auténtico. Aparecen, entonces, problemas como los de la identidad, al que le surgen respuestas de corte filosófico-político, pero también culturalistas, dentro de los cuales se enmarca la filosofía del pensador argentino Rodolfo Kusch, quien plantea la necesidad de ir en búsqueda de lo indígena como lo más profundo y primigenio que conserva América. Posteriormente, otros intelectuales también se propusieron realizar un análisis de culturas precolombinas, o incluso, entrar en diálogo con comunidades indígenas vigentes que habitan las zonas de Perú, Bolivia y Ecuador, tal es el caso de filósofo suizo Josef Estermann o el filósofo quechua Mario Mejía Huamán.

Con estos tres pensadores es posible visualizar la forma como se fue gestando cierto auge filosófico de la sabiduría indígena en América, encontrando las circunstancias bajo las cuales se inició un diálogo con sus comunidades y el punto en el que se halla dicho diálogo. De ahí que el presente capítulo tenga dos pretensiones generales: la primera, evidenciar el desarrollo del filosofar indígena a través del estudio que han realizado los tres intelectuales nombrados, conociendo así la forma como se planteó; y la segunda, determinar cómo han abordado las cuestiones metodológicas que surgieron de la lectura de Radin y León Portilla.

Kusch y el pensamiento indígena de América

Teniendo en cuenta que el pensamiento americano tradicional había asumido la tarea de reflexionar a partir de los instrumentos de análisis que Europa planteó para sí misma, donde lo indígena se abordó como un dato del pasado y poseía cierto auge en un plano más antropológico, las investigaciones de Rodolfo Kusch brindaron la posibilidad de abordar lo indígena desde una perspectiva más actual, evidenciando su influencia directa en la conformación de nuestra personalidad americana. Él, justamente, propone un encuentro con lo que ha sido negado para dar cuenta de qué significa ser americano. Este autor argentino inicia su carrera filosófica en 1948, y aunque proviene de una familia alemana que lo formó bajo los preceptos de su lengua y su cultura, permitiéndole así leer directamente a autores como Heidegger, Husserl, Sartre, entre otros, el interés de este pensador se volcó hacia la búsqueda de lo originario de nuestro propio sujeto americano, el hecho de lograr identificarse con las distintas realidades culturales que posee el continente y hacer parte de la misma, llevaron a que el autor se instalara en un centro de producción simbólica popular que le permitiera desentrañar la carga semántica propia de nuestro discurso cotidiano. Ahora bien, no puede confundirse como un interés de exhumación científica la búsqueda de un pensamiento indígena, al contrario, representa un acercamiento más profundo al estilo de pensar que –para Kusch– posee América y se mantiene vigente en el sector popular de esta: «El rescate de un pensar indígena es importante porque abre la comprensión de esta América poblada últimamente por ideologías dispares. Juzgar nuestros problemas desde el punto de vista científico [...] carece de sentido, porque nunca dice realmente la verdad» (2007a, p. 259).

Tanto en *América profunda*, obra publicada inicialmente en 1962, como en *El pensamiento indígena y popular de América*, publicada por primera vez en 1970, el filósofo argentino se encarga de realizar un rastreo de las ideas religiosas precolombinas y del pensar indígena respectivamente. En la segunda obra nombrada es más explícito el aporte que brinda a partir del trabajo de campo, especialmente en las poblaciones quechuas y aimaras, de las que –para ese momento– no se contaba con el suficiente material bibliográfico. A través de dichas investigaciones el autor propone unas categorías de análisis del pensar americano que pretenden darle cierta continuidad a nuestro pasado en el presente, lo cual no implica eludir los cuestionamientos que surgen en la academia filosófica cuando se lleva a cabo esta clase de proyectos. De ahí que, para Kusch, la

filosofía americana esté caracterizada por una forma oficial de tratarla, y otra privada de hacerlo. En este caso, él se propone buscar un planteo más próximo a nuestra vida, así como lo hizo Kant con su teoría del conocimiento en un momento imprescindible para su contexto social, o el mismo Descartes con su *cogito, ergo sum*: «El pensar europeo, como bien lo demostró Diltthey, siempre se vinculó a un estilo de vida. En ese sentido, la filosofía tiene el mismo grado de receptividad que el arte y la religión» (Kusch, 2007a, p. 264). Sin embargo, conceptualizar filosóficamente un sentido peculiar de vida implica, aquí en América, contradecir los esquemas a los que estamos apegados: «No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años [...] De ahí no saldrá sino un pensamiento incaico con el temor de superar los propios prejuicios filosóficos» (Kusch, 2007a, p. 264).

El temor de pensarnos a nosotros mismos desde las raíces culturales que tenemos, o incluso, a realizar una filosofía que posea como base el *decir* popular, termina siendo un factor negativo presente en el desenvolvimiento del pensar en América, es un miedo a desprenderse de la técnica, pues con ella —expresa el autor— se logra cierta capacidad de manipuleo de los medios y de la realidad; no obstante, «el filosofar mismo es, en cierta manera, independiente de la técnica para filosofar [...] La técnica es requerida cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad» (Kusch, 2007b, p. 9). Acercarse al pensamiento indígena implicó para este filósofo desprenderse de las barreras metodológicas que exige la academia, pues más que realizar un ejercicio enciclopédico que sustentara sus reflexiones, se valió del discurso popular e indígena que está presente en la cotidianidad americana. En *América profunda* el interés del autor se centra en los saberes religiosos precolombinos, lo cual posibilita responder a uno de los problemas planteados, pues cuando se habla de filosofía indígena, ¿hasta qué punto difiere del saber religioso? ¿Se preocupa Kusch por realizar esta distinción?

El saber religioso y el manuscrito del yamqui Salcamayghua

En las distintas obras de Rodolfo Kusch suelen aparecer referencias a los saberes religiosos, ya sea del pueblo en general, o del indígena en particular. Esta alusión a sus ritos o al pensar mágico que

habita en el continente tiene como antecedente la segunda obra publicada del autor, es decir, *América profunda*, allí se evidencia el saber religioso con base en el manuscrito del Indio Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamayghua, una crónica que no solo es una prueba de la actitud del indígena frente a su pasado, sino que además representa la manera de pensar y las creencias que para esa época sobrevivían en aquel personaje, de ahí que, para el autor argentino, el manuscrito simbolice una conexión entre el pasado indígena con su presente, pues muchas de las experiencias vitales que cuenta el yamqui Salcamayghua perviven tanto en la naturaleza como en la memoria colectiva de su pueblo.

Todo ello supone una actitud diferente a la de los cronistas corrientes, porque encierra esa fe indígena que apunta a algo más que a un simple hombre, algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. En el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen donde fermentan las antiguas raíces de la religión, y se incuba una ética, una doctrina y una teología (Kusch, 2007a, p. 24).

La actitud que refleja este cronista remite a una especie de miedo ante la ira divina, un miedo que, además, se encuentra conflictuado entre el dios que le presentó la iglesia católica y el dios que se expresaba a través de la violencia del mundo. En uno de los cantos del yamqui aparece, justamente, la pregunta *maipin canqui*, que significa, *dónde estás*, para Kusch este cuestionamiento se dirige a dios, él no podría estar solo en la iglesia, pues su ira se presentaba en el granizo o en la cosecha mal habida. Aparece, entonces, la figura de viracocha, quien posee cinco signos o cualidades que reflejan la percepción del yamqui respecto a la ira de dios, y son importantes porque también muestran una proyección de las creencias de sus antepasados. Según explica el autor, Viracocha fue un dios que después de crear a los hombres, el Sol y la Luna a las orillas del lago Titicaca, fue recibido con hostilidad por parte de los habitantes de dicho lugar, por lo que ellos recibieron un castigo que les enseñaría sobre la dualidad entre el orden y el caos que puede presentarse en el mundo. Gracias a ello, Kusch habla de los cinco signos de Viracocha, referidos a él como maestro, riqueza, mundo, dualidad y círculo creador, visualizados igualmente en el manuscrito del yamqui.

Cada uno de los signos de Viracocha están conectados y se necesitan entre sí, él es maestro o pachayachachic en cuanto enseña a arar la tierra y contener la erosión de los andenes para salvar la vida, es riqueza o *fundamentalmente rico*, ticci capac, ya que debía evitar la escasez de los frutos para que el mundo no se convirtiera en un hervidero espantoso, ahora bien, es rico en potencia y no en acto, pues siempre va a estar condicionado a la ambivalencia del mundo, de ahí que también sea Tunupa (mundo), que se refiere a su vinculación con la tierra, Tunupa representa un dios menos divino como desdoblamiento de Viracocha, él materializa sus enseñanzas, y ambos personifican una dualidad –como el cuarto signo– que implica la unión entre varón y mujer, a partir de dicha dualidad surge la vida, y en el dibujo cosmogónico que el yamqui realiza, aparece la división entre lo femenino y lo masculino, no como oposición, sino como complementariedad que va haciendo el mundo; el cuarto signo se presenta como el aspecto dinámico de Viracocha, pero la unión de los cuatro signos nombrados apuntan directamente al quinto, el círculo creador o ticci muyu camac, en donde Viracocha termina su realización: «este empieza por ser un dios absoluto en el primer momento y llega a quinto como ‘círculo fundamental creador’, o mejor, como *ttega*» (Kusch, 2007a, p. 41). El último término nombrado se traduce como *flor cósmica* a través de la cual Viracocha llena el espacio cualitativo, el *espacio-cosa* que rodea al indígena y regula su cosmos. Esta flor es la consumación de la creación del mundo, es el fruto que logra darle sentido para que no se convierta en puro caos; así, si el mundo es un cúmulo de fuerzas que carece de orden, con la unión de los cinco signos de Viracocha, el mundo adquiere un nuevo sentido, lo cual no quiere decir que este sea perfecto, sino que representa un equilibrio entre lo caótico de la naturaleza y su ordenamiento a través de la unión con el dios.

La concepción de dios y mundo que poseía el yamqui se basa en la doctrina de los intelectuales del imperio incaico, a quienes llamaron amautas por encargarse de la educación formal de dicho imperio, conservando un vínculo con el sentir de su pueblo. Para Kusch, el yamqui ofrece la estructura del mundo en la que los amautas sustentaban sus creencias y conceptos, sistematizando de alguna forma los problemas que devenían con la hostilidad del mundo y su manera de contrarrestarlos. Ahora bien, para manifestar su doctrina, el autor habla específicamente de la

producción de la cerámica⁴ y objetos que tenían formas *apretadas*, *geométricas* y *rítmicas*, a través de estos se lograba evidenciar, por ejemplo, la organización social o la visión de mundo que conservaba el imperio, incluso la idea misma de que este haya existido supone una especie de conceptualización del mundo que pueda explicar tanto el orden político como cósmico.

Un ejemplo específico de la relación entre los objetos y la visión de mundo que poseía el imperio se evidencia con la representación del medallón incaico (Fig. 1)⁵ presente en el manuscrito del yamqui y referenciado por Kusch. Según explica este último, el medallón es una forma de visualizar que la dualidad también es una característica del dios para los amautas, tiene una fállica nariz envuelta por una cápsula, a modo de órgano genital femenino, su adoratorio se podía evidenciar en uno de los ceques del Cuzco como dios andrógino

Fig. 1: Medallón incaico, llamado “Placa Echenique”

generador de todas las cosas. Si Viracocha se desdoblaba en el mundo, para los amautas también se daba este desdoblamiento en dos héroes gemelos, así mismo lo manifestaba la crónica de Guamán Poma de Ayala: «los ynos antiguos tenían conocimiento de que abia un solo dios tres personas desto decía aci q. el pe. (padre) era justiciero, *yanan runa muchochic* el hijo caritativo, *churin runa cuyapayac*, el menor q. daua y aumentaua salud» (Guamán Poma citado por Kusch, 2007a, p. 78). Se trata, en suma, de un padre que castiga, y dos hijos, uno que ama al hombre y otro que le da la vida, el alimento y la bondad, estos hijos o héroes gemelos se encontraban alineados con los tiempos de cosecha y germinación de la misma, pues su labor principal consistía en que abundaran las cosas.

Para los amautas no se presenta una creación del mundo como tal, sino que la labor de los héroes gemelos y del mismo dios, hace que ellos hablen de una conjuración del mundo, así como lo simbolizaban los cinco signos de Viracocha para el yamqui, donde el mundo no se creaba como tal, sino que iba siendo en la medida en que también se realizaba Viracocha. ¿Cómo se conjura el mundo? A través del orden que brinda dios en cuanto Pachayachachic, es decir, en cuanto maestro

⁴ Kusch habla de la creación de objetos como la cerámica, pero no aborda otras formas de producción que referencian autores como Rivara de Tuesta, referidos a los quipus o tejidos mnemotécnicos a través de los cuales —dice esta autora— también se evidenciaba un nivel superior de conocimiento que sobrepasa las posibilidades de transmisión oral.

⁵ Ver en: Kusch, R. (2007). América profunda. *Obras completas. Tomo II*. Rosario: Ross, p. 39.

que enseña la organización del calendario, de ahí que el mundo no sea un mero caos, sino que, por medio de la sucesión del tiempo en estaciones y meses lunares, se pueda conjurar con un círculo mágico que representa el calendario.

Acercarse a la cosmogonía que poseían los antiguos amautas, o los cronistas Guamán Poma y Joan de Santacruz Pachacuti es solo una primera visión de lo que pensaban los antiguos indígenas del Perú sobre la organización del mundo, una visión que inevitablemente cambió cuando llegaron los conquistadores y que estaba ligada, igualmente, a un enfoque religioso muy diferente al que trajeron los españoles, de ahí que, para el autor, la sabiduría de los indígenas actuales también deba ser comprendida en cuanto conforma parte de lo que nos constituye como americanos, por ello es necesario que en la presente investigación se tenga en cuenta no solo el material bibliográfico sobre el que reflexionó Kusch, sino también sus vivencias con poblaciones indígenas a través del trabajo de campo. En ambos casos, la reflexión continúa enmarcada en el plano de la religiosidad.

El problema del conocimiento a partir del pensar indígena

En *El pensamiento indígena y popular de América*, Kusch relata su experiencia con una familia aymara en Oruro Bolivia, el quehacer contemplativo del abuelo hacia la Puna y su oposición a adquirir todo aquello que careciera de significado para su comunidad, le hicieron comprender que en el mundo del indígena no solo se contó con la creación de objetos y adoratorios para representar su visión de mundo, sino que también poseían recursos significativos como el rito, a través del cual Kusch explica una forma como el indígena aprehende el mundo. Aparece, entonces, el problema del conocimiento, pues en el indígena este se encuentra asociado a un estilo particular de vida: «Conocer es abrirse hacia un mundo específico a fin de buscar una compensación a nuestros males, y la acción sólo sirve para construir ese mundo específico, y de ningún modo modificarlo» (Kusch, 2007: 283). El abuelo recurre al ritual porque gracias a este logra modificar la realidad, mientras que, en el caso del ciudadano, el problema del conocimiento inicia con esa realidad puesta ante los ojos, y termina con la acción que se vuelca sobre aquella. «Para nosotros la realidad está poblada por objetos. Este término, por su etimología, pareciera vincularse con un *echar adelante, ob-jacio*, lo cual implica la colocación en cierto modo voluntaria de una realidad

delante del sujeto» (Kusch, 2007a, p. 283). En el caso indígena no hay cosas propiamente dichas, sino aspectos favorables y desfavorables de la realidad, de ahí que se desprenda un acontecer en general, y no un escenario poblado de objetos. En este punto, hay una diferencia entre la percepción del objeto que Kusch concibe en el yamqui y la que ve en el abuelo, pues en el primero, el adoratorio, por ejemplo, le permite contrarrestar los males de la naturaleza sin desligarse de la sacralidad con que visualiza el mundo; mientras que en el segundo, los objetos representan a una cultura que no es del abuelo y que modifica drásticamente la naturaleza.

Cuando Kusch se aproxima a la forma como el abuelo conoce y comprende el mundo, también encuentra que el *decir* del indígena va más allá de lo común o concreto, porque abarca verdades propias de la existencia. La palabra común *determina*, es decir, señala las causas de esto o aquello; mientras que, en el caso del indígena, el autor ve una reiteración de lo mismo en todos los hablantes, afirmándose, y no determinando. Una evidencia de esto se observa en el capítulo “*Saber*”, pues al escuchar a un brujo ciego de Tiahuanaco, llamado Apaza Rimachi, el autor nota la división de cuatro órdenes a quienes se dedican los rituales, el primero es el achachila, el segundo es el Kejo kejo, el tercero es la huak’a, y el cuarto era la tierra. Posteriormente, confirma esta misma división con otro brujo de Tiahuanaco llamado Ceferino Choque, quien organizaba seis cajas con la misma cuaternidad de fondo. También lo observa en la crónica de Guamán Poma y en la división de los ceques del Cuzco, haciendo de dicha cuaternidad un saber rítmico, que no tiene un origen sensible o exterior, sino que participa de una cierta reminiscencia.

El saber indígena no hace hincapié en el contenido real, como ser el pico nevado, o el llano, o el fetiche, como tampoco en el material concreto que manipulea en sus rituales, sino en los aspectos fascinantes y numinosos del estereotipo [...] El saber indígena no es, entonces, un saber del *porqué* o causas, sino del *cómo* o modalidades. Tampoco es un saber disponible que pudiera ser encerrado o almacenado, y menos enajenado de un sujeto, sino que exige el compromiso del sujeto que lo manipula. En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre saber y rito (Kusch, 2007a, p. 318).

Los términos aymaras *yatiri* y *yataatha*, junto con el término quechua *yacha*, corroboran la concepción de saber que posee el indígena y su relación con el rito, pues *yatiri* se le denomina al

brujo y significa *dueño del saber*, *yataatha* que significa *criar que es propio de dios*, y *yacha*, que se refiere a un saber existente. Ahora bien, este no se da como un saber que se multiplica y se *adocena*, sino que hace crecer algo en el sujeto al que compromete, «el saber tiene que darse en forma abierta, para promover dicho crecimiento. Al enfrentar fuerzas antagónicas como ser achachila, rayo y huak'a se requería el ritual para consumir la eficiencia del saber» (Kusch, 2007a, p. 319).

Otra de las razones por las cuales hay una continuidad entre el ritual y el saber se refiere al equilibrio cósmico que crea su unión, pues el cosmos indígena no posee como centro el yo de cada uno, sino que representa una totalidad orgánica en el que dicha centralidad la puede ocupar transitoriamente una piedra tocada por el rayo o un lugar sagrado, de aquí la distancia que existe para Kusch con nuestro saber, ya no se trata, entonces, del espectáculo que para nosotros representa el mundo, sino de un organismo cuyo equilibrio exige más de cada uno: «Por eso el saber es casi siempre de un ritual para mantener el equilibrio cósmico, un saber revelado, se el cual lo contrario, el no saber o ignorancia ha de concebirse [...] como ausencia de revelación» (Kusch, 2007a, p. 332. Gracias a este vínculo entre saber y ritual, Kusch argumenta que el motivo central del pensamiento indígena es el requerimiento de la presión de la divinidad, y aunque este acercamiento lo ha realizado siguiendo los lineamientos académicos que exigen examinar su pensamiento desde el ángulo de una teoría del conocimiento o epistemología, para el filósofo argentino falta un aspecto más relevante, el cual consiste en determinar cuáles son las categorías que intervienen o condicionan el pensar indígena.

El estar siendo como categoría adyacente al pensar indígena

¿Qué pueden representar para el indígena los adoratorios que aparecen, por ejemplo, en Cuzco? Kusch interpreta que los ídolos, las piedras, o incluso los cerros, son una forma de plasmar el itinerario interior que termina explicitándose en cada adoratorio, fijando así la exterioridad que dicho indígena encontró en su alma, por ello lugares como el Cuzco son espacios sagrados, centros germinativos donde el imperio lograba encontrarse con la divinidad. Ahora bien, si esta última corresponde con un aspecto central del pensar indígena, el inca –para el caso del Cuzco– era una

evidencia del desdoblamiento de Viracocha en la tierra, a través de él, la divinidad podía conjurar el mundo, se debía evitar, entonces, la pesadez para no provocar la ira de dios en el mundo. De ahí que, para Kusch, tome tanta relevancia la clave que da sobre la mentalidad indígena la gramática quechua, de donde surgen categorías relevantes para dar cuenta del vínculo con la divinidad. Así, lo primero que el autor advierte es que gramaticalmente corresponde a una cultura cuyo sujeto es inmóvil y, además, recibe pasivamente las cualidades de su mundo. Por lo tanto, no hay verbos que designen conceptos abstractos, sino que estos únicamente realizan una adjudicación pasajera al sujeto que en ese momento lo recibe, así lo evidencia el verbo *cay*, correspondiente a los verbos castellanos *ser* y *estar*, representando a un demostrativo homónimo en quechua donde el sujeto no se altera en la acción, sino más bien cambia de acuerdo a la cualidad que se le otorgue, «por eso esta lengua no tiene una conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que ésta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo» (Kusch, 2007a, p. 108).

Ante dicha denominación efímera del sujeto, lo que persiste para el autor es su fuerte identificación con el ambiente, la cual crea una especie de lucha interna, ya que en cualquier momento puede surgir la adversidad guiada por la hambruna de una cosecha malograda. El caos es asumido con una actitud estática desde la que se contempla el acaecer del mundo, abarcando todos los aspectos de culturas indígenas como la quechua o la aymara: «como si respondiera a un canon uniforme que giraba en torno al *estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza» (Kusch, 2007a, p. 109). El *mero estar* se convierte para el filósofo argentino en la categoría que mejor representa lo que el indígena ha logrado como cultura; en el caso de la cultura quechua, por ejemplo, se evidencia la búsqueda de una mayor seguridad frente al mundo, convergiendo en un juego entre la ira divina con el hombre mismo: «el inca es como el desdoblamiento de Viracocha en el mundo, encargado de conjurar el caos materialmente, mediante un imperio organizado a modo de *mandala* o círculo mágico, con sus cuatro zonas y su centro germinativo, el Cuzco, donde reside» (Kusch, 2007a, p. 115).

El estatismo que caracteriza a la cultura quechua no solo se vería sustentado por su gramática, sino por la economía del amparo que posee, lo cual genera una distancia con la cultura occidental, una especie de brecha que Kusch va a retomar porque también hace parte de lo que nos constituye como americanos: «todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos

aventura a calificarlo como una cultura del ser, en el sentido de *ser alguien*, como un individuo o persona» (2007a, p. 110). La experiencia religiosa de un occidental tiene marcadas diferencias con las vivencias que posee el indígena, quien además logra afectarse por la contemplación de su mundo, mientras que el europeo modifica al mundo y se enajena de él a través de la acción. Para el autor, el quechua logra brotar verdades de su mundo a través de la seguridad que adquiere entre el juego franco que existe entre la ira divina y el hombre, muy diferente al occidental, quien «encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza» (Kusch, 2007a, p. 114). Gracias a esta oposición que se resalta entre lo quechua y lo europeo, o en términos más generales, entre lo indígena y lo occidental, se logra entrever cómo aparece la distinción entre el ser y el estar, pues la primera categoría correspondería a un mundo cuya hostilidad aparentemente se ha resuelto gracias a la teoría y a la técnica, mientras que en el caso de la segunda no hay una superación de la realidad, sino una conjuración de esta.

La relación gramatical que señala Kusch entre *ser* y *estar* se encuentra ligada a nuestros hábitos de pensamiento como latinoamericanos, el *estar* se presenta como una dimensión metafísica fundamental referido a la circunstancialidad de los hechos, mientras que el *ser* está ligado a estados permanentes. En *La negación del pensamiento popular*, publicada por primera vez en 1975, el autor advierte de una verdad ontológica enraizada en nuestro continente, referida a dicha circunstancialidad del estar y a la permanencia del ser, para representarlo, toma como ejemplo la proyección que realizamos a cumplir ciertos objetivos personales:

Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Exijo entonces la verdad que es la plenitud de ser. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar el ser. Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos (Kusch, 2007a, p. 551).

A través del *estar* se toma conciencia de la gama de posibilidades presentes en el universo, y el sujeto que interactúa en él es relevado de su papel constructor y fundante, pues ahora da prioridad a su propia experiencia originadora del ser. Kusch caracteriza el estar como un ámbito que concentra la originalidad de un vivir, de ahí que sea previo al ser, pues este se presenta como

antinatural y circunstancial, con pretensiones de absolutismo; el estar, en cambio, es una especie de raíz sin la cual no podría darse el ser, ya que le brinda los elementos para su dinámica.

Josef Estermann y la filosofía andina

Desde la negativa que se tuvo durante el siglo XVI a aceptar que los indígenas americanos poseían alma o el hecho mismo de negar su autodeterminación económica y cultural, da pie para encontrar otras formas de resistencia ante el devenir del nativo americano, en este caso, se presenta para Josef Estermann la negativa académica de reconocer la existencia de una auténtica filosofía. Este filósofo y teólogo suizo, nacido en 1956, se ha encargado de sistematizar un pensamiento filosófico propio de los pueblos indígenas de Abya Yala, aplicando como metodología y enfoque epistemológico la interculturalidad, valiéndose, igualmente, de los estudios lingüísticos del quechua y el aimara con quienes también tuvo la oportunidad de convivir. Las obras del autor que se tomarán como referencia son: *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998) y *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente* (2008). De igual forma, se alcanza a percibir en el autor un vínculo con los propósitos de la filosofía de la liberación, pues la filosofía andina que propone, es para él una especie de deber o gesto de devolución de lo propio que ha sido maltratado o extinguido, de ahí que llegue a entrar en oposición al eurocentrismo y el occidentalismo: «La ‘filosofía andina’ –al igual que otras filosofías indígenas (nahua, maya, amazónica, bantú, munda, etc.)– cuestiona ciertas presuposiciones ‘ciegas’ de la filosofía occidental dominante, ante todo su etnocentrismo y su androcentrismo» (Estermann, 2008, p. 20). Así, cuando se habla de *filosofía andina* se pone en consideración qué es pensamiento filosófico, pues se quiere incursionar, justamente, en la riqueza sapiencial e inconsciente que distintas comunidades ignoran por la discriminación social, cultural, y muchas veces sexual, a las que son sometidas, de ahí el proceso de liberación y reivindicación de lo propio que se halla dentro de la propuesta del autor.

Más allá de la función que demuestra tener el filosofar andino, también es conveniente delimitar qué comprende Estermann por *filosofía* y por *andino*, pues como se evidenció anteriormente, cuando se emplea la noción de filosofía para formas de pensamiento no occidentales, surgen dudas

sobre si aquello es verdadera filosofía. Respecto a la categoría de *andino*, también posee bastante amplitud en la actualidad, y el autor solo se centra en comunidades de una parte específica de la zona andina. En consecuencia, para argumentar su concepción de filosofía, Estermann expresa que se nos ha hecho creer que la verdad sobre la filosofía está en sus orígenes, es decir, poseen la misma raíz etimológica y genéticamente en cuanto fenómeno cultural. Y aunque el primer aspecto involucraría que la filosofía es *amor y sabiduría*, con la filosofía occidental moderna, estos dos significados etimológicos pasarían a ser una mera traducción clásica, «quedó entonces la ‘filosofía’ como un cuerpo anémico e inanimado, como ‘ciencia estricta’ (Husserl), ‘análisis lingüístico’ (Carnap) o hasta mera ‘historia de la filosofía’» (Estermann, 1998, p. 16). En cuanto al aspecto genético de la filosofía, el filósofo suizo hace una salvedad, pues la filosofía en realidad tiene su origen en Asia, y no en Atenas o Roma, que eran para ese momento la cuna de la civilización occidental; sin embargo, aparece la dicotomía entre *mythos* y *logos*, donde la sabiduría se centraría más en el estudio de este último, dejando de ser una interpretación apasionada de la experiencia vivencia, para convertirse en teoría ya sea sobre el ser o el conocer.

La filosofía es comprendida por Estermann como el esfuerzo por entender el mundo a través de grandes cuestionamientos que la humanidad formula, independiente de la cultura o el pueblo del que provenga, y a esto se le ha llamado *cosmovisión* o *pensamiento*, sería una concepción de filosofía en sentido amplio, mientras que en sentido estricto posee rasgos occidentales como la racionalidad lógica, metodología sistemática, actitud antimitológica, la cientificidad y la individualidad del sujeto, este tipo de filosofía sería una subforma específica de la comprensión en sentido amplio.

Ante todo, habrá que cuestionar la distinción entre estos dos ‘sentidos’ de ‘filosofía’, como una distinción monocultural (e ideológica en la medida de su universalización), efectuada por la misma filosofía occidental [...] ¿Podemos realmente pensar que una sola cultura llega a acaparar y cubrir en forma exclusiva un fenómeno tan esencialmente humano como es la ‘filosofía’ (y no solamente en sentido amplio)? ¿El *logos* es un privilegio de una raza y de una cultura determinada, de tal forma que otras culturas sólo lleguen a tenerlo en la medida en que ‘imiten’ y ‘copien’ los resultados de su actividad? (Estermann, 1998, p. 18).

La filosofía de la liberación también se encarga de realizar estos cuestionamientos a la filosofía occidental, indagando cuál es su trato con la alteridad. Estermann explica que las grandes tradiciones filosóficas de la India y la China fueron abordadas como *pensamiento religioso exótico*, por lo tanto, *mítico*, lo mismo sucede con las culturas indígenas y africanas, no se enmarcan en la concepción dominante o en sentido estricto de filosofía: «cada pensamiento extra-occidental llega a ser ‘filosofía’ en la medida en que logra adaptarse a los criterios occidentales del quehacer filosófico» (Estermann, 1998, p. 22). Es por esta razón que la filosofía no puede definirse –según el autor– desde una visión monocultural, sino a través del diálogo, o polílogo, intercultural, tampoco se quiere negar el valor de la tradición filosófica occidental, se trata de revisar la pretensión universalista que la acompañó especialmente de la modernidad para acá.

Ahora bien, respecto a la categoría de *andino*, el autor aclara que este es un concepto multifacético y polisémico, pues no solo involucra un ámbito geográfico y topográfico específico, sino también temporal y étnico. Si se aborda el aspecto geográfico, se explica que la raíz quechua *anti* fue usada en la época incaica para referirse a los pobladores de una de las cuatro regiones o *suyus* del Tawantinsuyu, por tal motivo, cuando se hablaba de antisuyu, se referían específicamente a la parte oriental del imperio, el cual cubría desde Quito hasta las Charcas en Bolivia, junto con los valles tropicales y la ceja de la selva que desembocó en lo que hoy día se denomina los Andes, de ahí que lo *andino* se refiera a esta parte serrana del continente, y que en la actualidad se extiende desde Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, hasta las partes norteñas de Argentina y Chile: «Lo ‘andino’ es, derivado de la acepción geográfica, sobre todo una categoría cultural. El hombre andino, ‘cultivando’ esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir» (Esterman, 1998, p. 52).

Gracias a la coincidencia geográfica entre el espacio andino e incaico, suelen identificarse la una con la otra. Esterman expresa que la cultura incaica ha determinado fuertemente la concepción de mundo que posee el hombre andino, pero no abarca todas sus dimensiones, justamente, porque lo andino tiende a ser un concepto más amplio que no desconoce la importancia de recuperar el pensamiento o la filosofía vigente en la época de Tawantinsuyu, pero también es un fenómeno multicultural y multiétnico que, según el autor, se presenta como un pensamiento vivido y vivo en

la actualidad, involucrando raíces históricas tan profundas como las de la cultura incaica; estas raíces se mantienen a través del inconsciente colectivo del pueblo o *runa* andino, de ahí que una filosofía andina solo se encargue de sistematizar dicha experiencia colectiva: «se trata de la explicitación y conceptualización de esta ‘sabiduría popular’ andina que implícita y pre-conceptualmente siempre ya está presente en el quehacer y la cosmovisión del *runa* andino» (Estermann, 1998, p. 63). Justamente, el aspecto étnico de la categoría de andino está vinculada a esta visión, pues es una característica del hombre o *runa* que se siente identificado con el ámbito geográfico, social y cultural andino.

Las fuentes bibliográficas que sustentan un filosofar andino

Para realizar una sistematización de la sabiduría popular andina, el autor hace explícito el problema de las fuentes que sustenten la elaboración de una filosofía andina, en este punto también se presenta una fuerte conexión con la filosofía incaica, pues siendo esta el trasfondo histórico dominante, sirve de ayuda para la apuesta de una filosofía andina. Estermann expresa que hay indicios de que la cultura incaica no era del todo ágrafa, pues así como lo explica Rivara de Tuesta, esta cultura también poseía un sistema grafológico altamente codificado que recibió el nombre de Khipu, o tokapu, símbolos e ideogramas simétricamente ordenados en el ropaje de los nobles, así mismo se encuentran los qero, vasos de madera o arcilla decorados con incisiones y pinturas que, para el autor, ocultan una simbología lingüística no decodificada. Con el proceso de conquista española, la lengua quechua se empezó a transcribir mediante el alfabeto latino, lo cual implicó que, si la cultura andina era presumidamente ágrafa, pasara a ser una cultura expresada por medio de la escritura; no obstante, Estermann argumenta que la palabra escrita no es la fuente principal de la reflexión filosófica andina, sino más bien la experiencia vivencial del *runa* que tiene distintas maneras de manifestarse, ya sea desde el modo de vivir, hasta sus creencias, tradición oral, arte y religiosidad.

La fuente en sentido propio del filosofar andino es la manifestación multifacética de esta (sub-)conciencia colectiva. Hablando de ‘experiencia’, no podemos distinguir sin más un momento interior o psíquico (la vivencia personal) y un momento ‘exterior’ o materializado

(la expresión) [...] entendemos aquí la ‘experiencia’ como fenómeno integral (holístico) e irreductible, compuesto por los supuestos momentos formalmente distinguibles: Afectación exterior, reacción individual, sentimientos y emociones correspondientes, estructura personal, manifestación lingüística y extralingüística, colectivización, interpretación y explicación del ritual (Estermann, 1998, p. 71).

La experiencia representa un primer nivel hermenéutico de interpretación de la realidad, y en la cultura andina, produce una racionalidad que contiene un esfuerzo intelectual, emocional, sensitivo y vivencial a partir del cual el hombre se ubica en el mundo que le rodea. Ahora bien, Estermann explica que, dentro del marco de la filosofía andina, el afán del runa no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo, sino la *inserción mítica* y la representación ceremonial y simbólica de la misma. Así pues, la realidad se revela a través de su celebración, la cual se da a modo de representación y no de un recrear o repensar: «la celebración (recreación, culto) no es menos real que la realidad misma [...] sino más bien al revés: en lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada» (Estermann, 1998, p. 92). De esa forma, el símbolo no sería una representación cognoscitiva de la realidad, sino una presencia vivencial en la que la realidad no es lógica, ni lingüística, sino simbólicamente presente. El autor argumenta que el símbolo no correspondería, entonces, a un concepto, sino a la realidad en su densidad celebrativa semántica.

Para comprender de qué forma la realidad no se procesa mediante una forma cognitiva, sino a través del símbolo, entendiendo este como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, Estermann toma ejemplos concretos como lo que representa la tierra que el campesino runa trabaja, según explica, ésta no es una realidad objetiva inerte, sino un símbolo vivo y presente en el círculo de la vida, que contiene dentro de sí la fertilidad y retribución del orden cósmico y ético. La forma como el campesino concibe la tierra no se da a partir de una relación instrumental, sino a través de una relación ritual o ceremonial, una relación que dista mucho de la oposición sujeto-objeto, porque –en palabras de Estermann– el runa se siente parte de la realidad, la cual «se revela como un conjunto holístico de símbolos significativos para la vida cotidiana. La presencia simbólica precede a cualquier dicotomía conceptual y bifurcación de la realidad. La noción andina de la realidad no-dualista y no-conceptual» (1998, p. 94).

La relacionalidad dentro del filosofar andino

Teniendo en cuenta que, dentro de la filosofía andina, la realidad se presenta simbólicamente mediante el ritual y la celebración, Estermann explicita que su arjé no correspondería a un ente substancial, sino más bien a la *relacionalidad*. Todo en la cultura andina se da por relación, incluso una piedra (rumi) no es simplemente un ente separado y existente en sí mismo, sino –dice el autor– un punto de concentración de ciertas relaciones de fuerza y energía. De la misma manera acontece con el idioma quechua (runa simi), pues argumenta que el punto concentrador de la oración es el verbo, éste es relacionador tanto reflexiva como recíprocamente.

Más allá del idioma y de la red de nexos que pueden presentar los distintos entes del mundo, para Estermann, la relacionalidad se manifiesta principalmente en el plano antropológico. El individuo en la cultura andina no es *nada*, si no se encuentra en un conjunto de múltiples relaciones, de ahí que, por ejemplo, si una persona es expulsada de su comunidad local debido a sus acciones, es como si ya no existiera, el estar aislada y des-relacionada implica ser un ente muerto: «El verdadero arjé para la filosofía andina es, justamente, la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No ‘existe’ nada sin esta condición trascendental» (Estermann, 1998, p. 98). Ahora bien, si la relacionalidad es la base trascendental, se convierte para el autor en la clave pre-conceptual de interpretación hermenéutica de la experiencia que se da en el mundo andino, de ahí que no presuponga una diástasis entre sujeto conocedor y objeto conocido, sino una experiencia integral y colectiva de conocimiento, pues no hay división entre ser y conocer, para el runa la realidad no es un mero dato que posee un carácter sapiencial en sí mismo: «la realidad nos conoce en sí, y nosotros conocemos a la realidad en nosotros; tanto sujeto como objeto poseen intelectualidad o, mejor dicho, sapiencialidad» (Estermann, 1998, p. 122). De este principio básico devienen una serie de principios secundarios en los que la relacionalidad está presente, el primero es la *correspondencia*, la cual implica una relación mutua y bidireccional entre dos campos de la realidad. Según el autor, no se trata de una relación entre causa y efecto, pues al tener una naturaleza simbólica, todo se desenvuelve en una presentación sui generis con una lógica no causal; de otra parte, explica que el principio de correspondencia describe el tipo de relación

dada entre macro y micro cosmos, el hanaq pacha se correlaciona con el kay pacha, y estos dos lo hacen igualmente con el ukhu pacha, así mismo sucede entre lo cósmico y lo humano, lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo.

Los principios de relacionalidad y correspondencia son especificados por el principio de complementariedad, según el cual hay una coexistencia entre un ente y su complemento específico. Para Estermann, este complemento es el elemento que hace completo al elemento correspondiente, esto se relaciona con el argumento de que en el *runa* andino el individuo autónomo y separado es vacío e incompleto, de ahí que en la racionalidad andina un ente no es la contraparte de otro, sino su complemento correspondiente e imprescindible. La forma en la que llegan a complementarse realmente se da a través de una mediación celebrativa, es con el ritual que se presenta una integración simbólica: «Cielo y tierra, sol y luna, claro oscuro, verdad y falsedad no son para el *runa* contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral» (Estermann, 1998, p. 129). La contradicción no sería considerada una paralización de la realidad, sino una dinamización de esta, a través de la complementariedad se presenta una expresión dialéctica de la relacionalidad fundamental. Tanto ética como pragmáticamente, la correspondencia se efectúa por medio de la reciprocidad: «a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco» (Estermann, 1998, p. 131).

El principio de reciprocidad corresponde a cada tipo de interacción, es decir, es universalmente válido, que revela para el autor, un rasgo sobresaliente de la filosofía andina: Si la reciprocidad no solo compete al ámbito humano, la ética tampoco está limitada al actuar que éste posea, pues llega a alcanzar dimensiones cósmicas. «La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte» (Estermann, 1998, p. 132). Gracias a que hay una reciprocidad en las acciones y una complementariedad de los actores, es posible, para el autor, el equilibrio cósmico, manteniendo así su vigencia en todos los campos de la vida, incluso el intercambio comercial y el trabajo se ven influenciadas por ésta. Estermann enfatiza que la restitución recíproca que se realiza a la Pachamama, la ética del comportamiento que va en correspondencia con el orden cósmico, y la interrelación religiosa que se presenta entre lo divino y lo humano, se da gracias a los principios que presenta la racionalidad de la filosofía andina.

Categorías para la comprensión de la cosmovisión andina

Para Josef Estermann resulta problemático que se trasplanten concepciones arraigadas de una cultura a otra, respondiendo a un fenómeno transculturación que solo es posible análogamente; así mismo, es inevitable tomar nociones de otra cultura para expresar la sabiduría andina: «Este proceso no es una ‘traición’ a la naturaleza propia de lo andino [...] es una deconstrucción (intercultural) de la terminología occidental y su reconstrucción creativa en la racionalidad andina» (Estermann, 1998, p. 142). A través de dicha reconstrucción, el autor precisa que no conviene hablar de los términos occidentales de metafísica, antropología y teología andina, en cuanto que resultan ajenos a la racionalidad andina, de ahí la creación de algunos neologismos quechua-griegos como *pachasofía*, que no hace una separación indebida entre lo físico y lo metafísico, *runasofía*, que habla explícitamente del ser humano y sus múltiples relaciones, *apusofía* para referirse a la experiencia religiosa, logrando así la tripartición occidental de la metafísica (cosmología, psicología y teología), pero de una forma distinta e incompatible. Ahora bien, la filosofía andina no es, según el autor, antropocéntrica ni gnoseo-céntrica, pues el hombre solo ocupa un lugar en la red universal de relaciones, de ahí que la categoría que se acerca a esa experiencia vivencial e interpretación colectiva de la realidad sea la *pachasofía*, en la que se centrará el presente apartado.

Estermann especifica que la filosofía andina, como equivalente de la interpretación racional de la experiencia colectiva del pueblo andino, no ha producido terminología filosófica técnica, y de ahí la necesidad de transculturar algunos términos de la filosofía clásica a través de un proceso hermenéutico intercultural. Así, cuando el autor habla de *pachasofía*, el vocablo griego *sophía* le resulta más pertinente que *logos* o *ratio*: «En el vocablo *sophía* todavía está presente el ‘saber’ integral acerca de la ‘realidad’ que no solo incluye la *dianoia* intelectual o la *nöesis* epistemológica, sino también la *aisthesis* sensitiva y la *empireia* vivencial» (Estermann, 1998, p. 143). Con respecto a *pacha*, el autor aclara que es una palabra polisémica con un significado muy profundo y amplio, su sentido filosófico apunta al universo organizado en un espacio-tiempo, y no como algo solamente físico y astronómico: «Pacha también podría ser un equivalente homeomórfico del

vocablo latino *esse* (ser): pacha es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’» (Estermann, 1998, p. 145). La riqueza ontológica que tiene el concepto de *ser* se vincula con el sentido que posee el término *pacha*, pues ésta resulta ser la base común de los distintos estratos de la realidad, es decir, el Hanaq pacha, la kay pacha, y el ukhu pacha, lo que hace que el vocablo *pacha* también contenga el principio andino de relacionalidad como característica fundamental.

Teniendo en cuenta que con el concepto de *pacha* se alude a una relacionalidad que involucra elementos de tiempo, espacio, orden y estratificación, el autor decide llamarlo también *relacionalidad cósmica*, pues se refiere a la presentación simbólica del cosmos interrelacionado mediante distintos ejes cardinales. La pachasofía involucraría así una reflexión integral de la experiencia colectiva andina de la realidad. Ahora bien, Estermann explica que existen distintos modos de ordenamiento del cosmos, el primero es espacial, dividido con los ejes cardinales de arriba (hanaq), abajo (uray), izquierda (lloq’*e*) y derecha (paña); de igual forma se presenta un ordenamiento temporal entre el antes (ñawpaq) y el después (qhepa), junto con el ordenamiento sexual de lo femenino (warmi) y lo masculino (qhari).

Cada uno de los elementos polares debe estar ubicado en un topos determinado de acuerdo con la función relacional y simbólica que ocupa en el cosmos, lo cual impide que los estratos y elementos sean jerárquicos, pues en lugar de jerarquías, se presentan correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso. Para brindar una idea de las constelaciones principales en la cosmovisión andina, el autor toma como referente la representación gráfica del universo que realiza Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua en 1613 y al cual denominó el Altar Mayor de Coricancha. Este dibujo cosmológico tiene la forma de una casa, indicando así la convicción andina de que todo pertenece a una sola familia y bajo un mismo techo: «Fuera de la casa (universo o pacha) no hay nada; y dentro de ella, todo está relacionado a través de los ejes espaciales de arriba, abajo y derecho, izquierdo» (Estermann, 1998, p. 148).

Fig. 2 Dibujo cosmológico de Joan de Santa Cruz Pachacuti

A Estermann le llama la atención la *chakana* (puente) que se encuentra justo en el cruce de los dos ejes, ésta se encuentra formada a través de cuatro estrellas en forma de cruz dirigidos a los cuatro puntos cardinales, justamente cada ritual que se realiza está orientado hacia estos cuatro puntos. La casa (Fig. 2)⁶ representa todo el universo, y en cada ritual está presente esta realidad cósmica. Al lado de la *chakana*, aparece la inscripción de que una de las estrellas es llamada *Saramama* y la otra *cocamama*, según el autor, esto hace referencia a la importancia cósmica de la coca y su fecundidad: «El ‘lugar’ predilecto subraya la sacralidad o [...] el rol salvífico de la coca como *chakana*, puente entre los cuatro extremos de los dos ejes: entre arriba y abajo, entre izquierda y derecha» (Estermann, 1998, p. 149).

Además de la *chakana*, aparece en la parte superior un espacio en forma de óvalo que tiene como inscripción *Viracocha Pachayachachiy*, lo cual significa *Dios Hacedor del Universo* y revela

⁶ Ver en: Esterman, Josef. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, p. 37.

muchos aspectos importantes de la pachasofía andina, pues para el autor, simboliza lo divino como parte integral del universo o de la realidad, además, el hecho de que sea ovalado alude al origen, ya que representa la forma de un huevo, y es el sustento que posibilita argumentar que la pacha es un equivalente homeomórfico de universo y cosmos. Pachayachachiy –dice el autor– significa literalmente *el que hace conocer a la pacha*, lo cual le quita la connotación cristianizada de creador.

Al lado derecho del óvalo se encuentra el Inti o Sol, mientras que al lado izquierdo la Killa o Luna; en esa misma ubicación aparece el hombre (qhari) y la mujer (warmi) por debajo de la chakana central. Para Estermann, la chakana es el símbolo andino de relacionalidad del todo, representa el punto de transición entre el *espacio de arriba* (Hanaq pacha) y el *espacio de abajo* (uray pacha), pero también entre lo femenino y lo masculino propios de la complementariedad.

Macrocosmos y microcosmos, hanaq pacha y kay pacha se corresponden en múltiples formas. La complementariedad sexual vigente en kay pacha, también se hace sentir en hanaq pacha. La luna (killla) como reina de la noche (tuta) corresponde a lo femenino y es la base del calendario lunar y el ciclo de menstruación femenino. El sol (inti) como rey del día corresponde a lo masculino y es la base del año solar (Estermann, 1998, p. 159).

Lo femenino y lo masculino son la relación básica de complementariedad que penetra todos los ámbitos del cosmos, de ahí que día y noche sean tan complementarios como lo son varón y mujer, no hay una relación de oposición o antagonismo entre ellos, así mismo sucede con la vida y la muerte, pues donde se presenta la muerte, ahí mismo también hay nacimiento, cuando se da el fin de algo, complementariamente se presenta el inicio de algo, lo cual deviene en la concepción andina del tiempo, que es circular. Al respecto, Estermann retoma la concepción andina de *pacha*, ésta es tiempo y espacio a la vez: «El cosmos es tetradimensional, una red interconectada de relaciones espacio-temporales» (1998, p. 179). De la unión de estos dos es posible la relacionalidad cósmica, el tiempo está co-presente con el espacio, siendo otra manifestación de la pacha, que no se mide en términos de avanzado o atrasado, ni pasado o futuro, sino en un antes (ñawpaq) y un después (qhepa): «El tiempo tiene un orden cualitativo según la densidad, el peso y la importancia de los acontecimientos [...] Cada tiempo tiene su propósito. Existe un tiempo para la siembra, otro

para el aporque, otro para la cosecha» (Estermann, 1998, p. 181). La explicación que brinda el autor sobre el horizonte de comprensión de la racionalidad andina deja claro que todo pertenece a una red universal de relaciones, las cuales se desprenden de una experiencia colectiva de la realidad. *Pachasofía* no es solamente un espacio físico, sino que ella misma simboliza la relacionalidad cósmica presente en el universo.

El sujeto colectivo en la runasofía andina

Cuando Estermann habla de *runasofía* se refiere a una especie de antropología andina, en la que *runa* hace referencia al hombre que se halla en este contexto específico, por lo que no utiliza el término *anthropos*. La *runasofía* es una especificación de la pachasofía en cuando a la función, características y posición del runa u hombre andino, de ahí que no ocupe el lugar de *prima philosophia* dentro de la concepción andina, sino que el hombre ocupa un topos específico dentro de la red de la relacionalidad cósmica. No se debe, entonces, a su capacidad representativa a través del lógos, ni a su capacidad de transformación o tejné, la posición que ocupa en la pacha; el hombre es, más bien, una especie de *chakana* o puente cósmico que no se puede tomar como el único ni el primero que existe en el universo. El runa tiene una función de mediación: «la tarea y la capacidad básica del *runa* consiste en el poder de ‘presentación’ simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas» (Estermann, 1998, p. 198). Estas dos formas de representación de la realidad denotan también una forma de conocerlo y conservarlo, así lo llega a evidenciar el dibujo cósmico de Pachacuti (Fig. 2), en el que la pareja humana ocupa un lugar estratégico, pues está entre el lado izquierdo (mujer) y el derecho (hombre), ocupando un espacio en las regiones superiores (cumbres) e inferiores (Pachamama) del dibujo cosmogónico, se visualiza como un mediador entre el agua y la tierra figurada en forma de cultivos. Así, el hombre es un conservador de la kay pacha y no un productor meramente.

El runa es ‘agricultor’ en un sentido muy amplia: guardián muy celoso y responsable de la base de la vida [...] La verdadera productora es la Pachamama, y el hombre la ‘cultiva’. El cultivo es entonces una forma de ‘culto’, una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto

‘productivo’ (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intensivo con las fuerzas de la vida. Una ‘oración’ a la Pachamama, un acto simbólico de carácter cúltico y ritual (Estermann, 1998, p. 199).

El hombre como *chakana* se manifiesta de distintas maneras, no solo como agricultor, tampoco se da individualmente, de ahí la necesidad de hablar de un sujeto colectivo; sin embargo, se comprende que dentro de la tradición occidental el concepto de sujeto sea una de las más importantes, especialmente para la filosofía moderna. De acuerdo con la explicación de Estermann, tanto substancia como sujeto vienen de la misma raíz griega *hypokeimenon*, pasando al latín como *substratum* y *subiectum*. Así, en épocas antigua y medieval se habla de sujeto con una acepción universal y ontológica, mientras que en la época medieval se refería exclusivamente al ser humano, quien tendría las características de ser procesativo, constatativo, creativo en el mundo mismo, para lo cual le sería necesaria la autonomía, la espontaneidad, la soberanía, la individualidad, la personalidad y la autenticidad: «Existe un ‘sujeto’ libre y espontáneo que está frente a un ‘objeto’ inerte y necesario» (Estermann, 1998, p. 201).

¿Qué pasa, entonces, con el sujeto colectivo de la filosofía andina? Debido a que lo importante no es la separación entre sujeto y objeto, sino la relacionalidad cósmica, el hombre o runa no es un sujeto en sentido estricto, en cuanto centro de actividad o punto de partida para el conocimiento del mundo. El sujeto aquí no se define por concepciones ontológicas ni gnoseológicas, sino relacionales. No hay un equivalente homeomórfico de sujeto y subjetividad, en cuanto que poseen presupuestos culturales inconmensurables con la tradición andina. Se habla de sujeto colectivo en cuanto que el runa define su identidad a través de las relaciones, la individualidad se presenta, pero no como un hecho primordial y fundante, de ahí que en lugar de hablar de un *cogito ergo sum* cartesiano, el filósofo suizo adjunte un *Celebramus ergo sumus*, en plural y atendiendo a la función de *chakana* celebrativa que posee el runa.

Ahora bien, como el hombre es una parte del cosmos que se define por la red de relaciones mutuas y determinadas, su arjé o principio básico no es monádico, sino poliádico, puesto que refleja el universo a través de la colectividad de un grupo básico. Aparece aquí la figura del ayllu, es decir, la entidad colectiva universal y también la base de su identidad: «el ayllu es la ‘célula de la vida’,

el átomo celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno» (Estermann, 1998, p. 203). Otra traducción, un poco más concreta del ayllu es *comunidad campesina*, esta se presenta como una entidad económica básica y un lugar de producción colectiva, cuyo principio en su forma de trabajo es la reciprocidad, de aquí se desprende el ayni, referido a la reciprocidad en el trabajo y a la ayuda mutua, imprescindible para cada miembro del ayllu.

Con el ayni se presente una especie de trueque, pero en términos de esfuerzo laboral, donde la ayuda que brindes será intercambiada en otra oportunidad. Por ello, si se habla de sujeto humano, su correlativo dentro de la concepción andina sería el ayllu, como «colectividad organizada y ordenada mediante un conjunto de relaciones establecidas» (Estermann, 1998, p. 205). Por el contrario, si se atendiera a la visión antigua y medieval de sujeto, este correspondería a la pacha, el sujeto sería el mismo cosmos, en donde el runa es un co-cultivador, un co-sujeto y a la vez un co-objeto. No aparece aquí la visión de un sujeto frente a un objetivo, sino que el runa tiene la función de ser co-laborador cósmico o pachasófico.

El saber religioso y la apusofía andina

Para acercarse a la religiosidad andina, Estermann empleó el neologismo *apusofía*, en donde *apu* tiene dos acepciones, una etimológica para referirse a las divinidades tutelares, y otra de uso popular vinculado con los nombres cristianos de Dios, en este punto el autor no desconoce el sincretismo religioso al que se vio expuesto el runa andino. Apusofía corresponde, entonces, a una teología andina; no obstante, el autor no va a centrarse en los estudios históricos de la religión incaica, sino en una reflexión más contemporánea de la experiencia vivencial de lo divino. ¿Por qué hablar de una teología andina dentro de la argumentación de su filosofía? A diferencia de las discusiones que ha mantenido Occidente entre ciencia y religión o razón y fe, para el runa andino esta separación se aleja de su concepción de dios y del mundo. La religiosidad es una relacionalidad sagrada que da vida a los distintos aspectos del hombre andino, no se presenta doctrinal e institucionalmente a modo de religión, pues atañe a una experiencia fundante para el runa.

No se presenta como tal un nombre genérico para dios, pero sí existen denominaciones para referirse a realidades divinas, tales son: Pachakamaq, Qhapaq, Qhapaq-Yachanchis, Wiracocha, Apu, Yaya, esto se adjudica al politeísmo incaico. Lo divino resulta, entonces, de una dimensión sagrada y sacramental del mundo que no corresponde con la concepción occidental de un dios con trascendencia absoluta, pues esto excluiría su principio de relacionalidad cósmica necesaria dentro de la pacha. Estermann cuestiona aquí la posición etnológica de que el *animismo* está vinculado al *runa* andino, es decir, con la concepción de que todo el universo está animado y en todos lados hay ánimas. «Es cierto que para el hombre andino el universo como pacha ‘vive’ (panzoísmo) y tiene fuerza vital (animu). Pero no podemos decir que ‘todo está lleno de espíritus’» (1998, p. 263). Más bien se trata de una representación simbólica y ceremonial de ciertas zonas de transición donde se encuentran dichos ‘espíritus’, de ahí que no se presente una dualidad para lo profano y lo sagrado a modo de antagonismo y la característica de Dios no es ser creador, sino ordenador del universo como parte integral de la pacha: «está en todo el universo, como *chakana* universal y vital, pero no como ‘persona’, sino como presencia simbólica del orden cósmico en y a través de casa una de las *chakanas* particulares» (Estermann, 1998, p. 263).

Si el comportamiento de Dios en el mundo se da a modo de *chakana* universal, implica que su naturaleza primordial es *relacional*, no sería entonces *substancia* o *sujeto*, sino *relacionador*. En el dibujo del cronista Pachacuti, Dios se presenta en forma de óvalo (huevo) y se encuentra en el corazón de la ‘casa universal’, la interpretación de Estermann de acuerdo con el dibujo cosmogónico del yamqui es que dios no es *trascendente*, sino que se encuentra en una parte clase del universo, siendo así la *chakana* cósmica por excelencia, pues representa un puente entre lo de arriba y lo de abajo, lo de la izquierda y lo de la derecha, posibilitando la vida y el orden a partir de un total caos.

La forma de ‘huevo’ simboliza ‘origen’ (ab ovo) y fuente de vida; de Dios como ‘huevo cósmico’ surge todo lo que existe, viviente y animado, ordenado e interrelacionado. En el dibujo mencionado, Dios es *chakana* cósmica entre lo astronómico (Cruz del Sur) de *hanaq pacha* y lo ritual y ceremonial (Madre Coca) de *Kay pacha*, entre los masculino de *Inti* (Sol) y la estrella matutinal (qoyllur) por un lado, y lo femenino de *Killa* (Luna) y la estrella

vespertina (ch'aska) por otro lado. Es el punto céntrico del sistema de coordenadas, el cruce de los cuatro cuadrantes cósmicos (Estermann, 1998, p. 270).

Gracias al cronista Pachacuti Yamqui se puede sustentar cómo dentro de la religiosidad andina Dios no se presente como una realidad trascendente y absoluta, pues el runa lo concibe como la fuerza ordenadora y conservadora del universo. Si bien se comprende que la religión andina pasó por un mestizaje religioso en el que no se puede sustentar una concepción no-cristiana, ni una puramente cristiana, pues algunos elementos andinos fueron cristianizados, así como algunos elementos cristianos fueron andinizados.

Mario Mejía Huamán y las categorías quechuas para la construcción de un filosofar

En el libro *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina* (2011), el filósofo quechua Mario Mejía Huamán se propone mostrar la diferencia que existe entre la visión tawantinsuyana del mundo y la visión europea, logrando con ello determinar los elementos que harían parte de una reflexión filosófica regional que aporte al pensamiento latinoamericano. Al igual que María Luisa Rivara de Tuesta, aparece en este indígena peruano un cuestionamiento sobre la ausencia de un pensamiento ancestral dentro del filosofar americano, especialmente a la filosofía de la liberación que en el cuerpo teórico de su declaración de Morelia no incluye el pensar indígena, «tal incorporación daría autenticidad a nuestro pensamiento, y podría responder a nuestros problemas que también son los de la humanidad» (Mejía Huamán, 2011, p. 23).

En la obra mencionada, el autor se propone tres objetivos, el primero es mostrar la relación simbólica que guarda el lenguaje con el mundo, centrándose en el runasimi o el quechua es capaz de develar la forma como piensa y se expresa el hombre andino ante el mundo. En segundo lugar, él se propone mostrar la concepción de hombre (runa), trabajo (llank'ay), naturaleza (pacha) y dios (apu), procurando mostrar la dimensión social y cosmovisional en la que toma distancia de la visión europea del mundo. Y, en tercer lugar, él presenta las categorías andinas que podrían vincularse con la reflexión filosófica occidental referidas al ser, el nombre, la evidencia, el existir,

la memoria, el entendimiento, la reflexión, la conciencia y la voluntad. A propósito de este tercer objetivo, en el 2012 Mejía Huamán publica el artículo “*La cosmovisión andina y la reflexión filosófica. Conceptos andinos con los que se puede construir un filosofar*” que aparece en el libro *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*, allí se encarga de profundizar en la traducción a la racionalidad andina de categorías que han tenido un lugar importante dentro de la filosofía occidental. Ahora bien, de los tres objetivos en los que incursiona el autor, la presente investigación se centrará en el primero y el tercero, pues hay un esfuerzo mayor por sustentar la reflexión filosófica desde la cosmovisión quechua.

El runasimi dentro de la visión de mundo quechua

El filósofo indígena se remite a la comprensión de logos como palabra y razón, para argumentar que las palabras no surgen de manera independiente al mundo, sino que son una expresión simbólica de la realidad, de ahí que no pueda haber una sola imagen y comprensión de esta, pues nos encontramos en tiempos y espacios distintos, así como tampoco la palabra y la razón pueden ser únicas e idénticas, «esto no nos debe llevar a un relativismo absoluto, puesto que hay temas trascendentales que superan el límite coloquial del lenguaje» (Mejía Huamán, 2011, p. 33). Gracias a dichos temas se vuelve necesario formalizar el lenguaje con el que se remite a ellos, justamente, el lenguaje se encarga de transmitir las ideas del mundo tal y como las representa el hombre, es una transmisión simbólica que deviene de nuestro ser y que despierta pensamientos, sentimientos y deseos.

En el caso de la cultura quechua, la forma de apalabrar al idioma humano es con el vocablo *runasimi*, el cual se explica míticamente en el origen y desarrollo de los Andes, con hombres que poseen el don del razonamiento. Según la explicación del autor, el runasimi es un idioma aglutinante u onomatopéyico, posibilitando con estas características la capacidad de crear nuevos términos y de ser un idioma eminentemente simbólico. Un ejemplo de ello es la aglutinación de las palabras *puma* (felino andino) y *sonqo* (corazón), que literalmente sería *corazón de puma*, pero que en realidad se refiere a *valiente* o a *bravo* de acuerdo con el contexto. De acuerdo con el autor, más del cincuenta por ciento de las palabras quechuas son compuestas o aglutinadas,

convirtiéndolo en un idioma mítico y estético por su simbolismo, que representa la visión estética de los quechua hablantes.

El problema principal que afronta el runasimi es que sobre él se ha intentado imponer una visión de mundo que no corresponde, procedente del pensamiento occidental con *pretensiones* de universalidad: «la existencia de múltiples idiomas en el mundo debe hacernos reflexionar sobre la existencia de distintas visiones de mundo» (Mejía Huamán, 2011, p. 39). Y esta reflexión aplica igualmente para la producción misma del filosofar, pues si como Hegel afirma, la filosofía debería ser fruto de un momento histórico y de la expresión de su realidad, entonces no puede devenir de una sola visión grecolatina del mundo, sino que debe reconocer que no toda la humanidad posee la misma visión e interpretación de la realidad.

Sabemos que fue el filósofo Wilhem Dilthey quien por primera vez utilizó el término cosmovisión en su obra *Teoría de la concepción del mundo*, **weltanschauung**, es el término que proviene de la aglutinación de dos términos alemanes y significan **visión** y **mundo** respectivamente. Por cosmovisión entendemos ‘*la visión de mundo*’ como totalidad, esto es, en forma: mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica y filosófica al mismo tiempo. Todo grupo humano tiene su cosmovisión; sin embargo, no todas las visiones del mundo cuentan con los dos últimos elementos, es decir cuentan con ingredientes científicos y filosóficos (Mejía Huamán, 2011, p. 41).

Si se expresa que no todas las cosmovisiones poseen elementos científicos y filosóficos, el autor también asume una concepción heredada de filosofía y ciencia, en ese mismo sentido, el mundo se presenta como un espacio material ordenado –y según él, espiritual– que no ha sido apreciado de la misma manera por las distintas culturas y épocas de la historia. Respecto a la visión Tawantinsuyana, el filósofo indígena le adjudica caracteres míticos, mágicos, religiosos, estéticos, pero no científicos o filosóficos, porque para esta racionalidad el mundo no se puede concebir como un objeto o una cosa, ni tampoco hubo una escisión entre religión y saber para el desarrollo de una filosofía, es por esta razón que queriendo aportar a una reflexión filosófica de sus raíces ancestrales, él presenta algunos conceptos andinos fundamentales y practicados en el presente con los cuales se puede efectuar una filosofía: «lo que proponemos es hacer una reflexión desde nuestra

realidad de hombres concretos que, perteneciendo a un continente y a una cultura andina, perpetúan una visión del mundo que categorías que se expresan principalmente a través de la lengua quechua» (Mejía Huamán, 2012, p. 86).

Kay y Kashay: Ser, haber y existir

El filósofo peruano explica que un equivalente al *einai* griego, al *esse* latino y al *ser* en castellano es el término *Kay* en quechua, el cual involucra *ser* y *haber* sin que sean conceptos distintos como en castellano. Así mismo, se da la posibilidad de realizar la pregunta por el ser, ¿Iman kaq? (¿Qué es el ser?), conduciendo a un ámbito más teológico desde la visión quechua, ¿Pin kaq? (¿Quién es el ser?), pues según se argumenta, tanto la metafísica como la teología comparten la misma acepción en el idioma quechua.

Mejía Huamán hace el ejercicio de traducir el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, aclarando que en el idioma quechua la traducción más propia del término griego *fisis* sería *Kay*, pues si en griego hace referencia a naturaleza, modo natural de ser, esencia, figura, rasgo, estatura y aire, la significación de *fisis* como naturaleza espiritual queda reducida a un segundo plano. Tampoco es utilizada desde el verbo latino *nascor*, *nascaris*, *nasco sum*, referido al nacer, de ahí que el autor no traduzca el término griego por *pacha*, que en un sentido literal tendría más parecido con el término *fisis*, pues la connotación que le da Aristóteles hace referencia a esta como «la esencia de los seres que tienen, y en tanto que tales, el principio de su movimiento» (Aristóteles citado por Mejía Huamán, 2012, p. 92). Debido a esta acepción, podría traducirse *fisis* como *kay*, pues este se refiere al ser o a la esencia de las cosas, así mismo, lleva consigo la connotación de *haber*, por lo que es factible afirmar dentro del mundo andino que *lo que es, tiene necesariamente que haber*. Un ejemplo de ello, lo relata el autor cuando expresa que distintos trabajadores y directivos de un diario de la República peruana fueron intervenidos por las fuerzas armadas y apresados por una noche, en donde además debían cantar el Himno Nacional cuya letra expresaba “Somos libres, seámoslo siempre”. Mejía Huamán relata que uno de los presos no quiso cantar dicho Himno, puesto que su estado se hallaba en contradicción con lo que la letra expresaba: «Para los andinos es inconcebible que puedan darse situaciones contradictorias como cantar que se es libre sin serlo

realmente. *Ser y haber* no pueden ser *declarativos*, lo que *es*, tiene que *haber*» (2012, p. 93). La misma situación se presenta respecto a la nada, pues de acuerdo con las palabras del filósofo peruano, el ser es algo y la nada no existe. Ante la pregunta ¿imanaqtiinmi kan kaq, aswanpas mana, mana kaqchu? (¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?), el autor se remite a las reflexiones que realiza Francisco Miró Quesada respecto a *Ser y tiempo* de Heidegger, «que si lo hubiera escrito en quechua, habría empleado sólo una tercera parte de la cantidad de páginas que tiene dicha obra» (2012, p. 95).

Teniendo en cuenta que el ser existe, para el autor no es suficiente explicitar la connotación quechua para el verbo ser, de ahí que también aborde el término correspondiente al verbo castellano *existir*, que en quechua sería *Kashay*, el cual es la conjugación en gerundio del verbo *Kay*, es decir, *estar siendo, existiendo, habiendo*. En el idioma andino suele ser de uso corriente las expresiones en gerundio, un ejemplo que aporta el autor es la pregunta “¿Quién estás siendo?”, ¿Pin kashankipa?, esta pregunta aborda el ser dinámico y continuo de una persona, pues aunque va cambiando a través del tiempo, es en realidad el mismo sujeto. Al respecto, el autor aclara que el ser y el existir de una persona son diferentes:

La categoría ser se utiliza para aquello que es por naturaleza o es un atributo que ha sido alcanzado por el sujeto y se convierte en parte de su naturaleza, dicha cualidad es trascendental al espacio y tiempo, por ejemplo cuando se dice Ollantay es militar (Ollantayqa wallan); puede ser que Ollantay esté ya anciano y jubilado en la carrera militar, pero sigue siendo militar; su ser es ser militar. En cambio, la expresión Ollantay está siendo militar (Ollantayqa wallan kashan), indica que este personaje en este instante es un militar. La categoría existiendo o siendo se refiere a lo que es dinámico, a lo que es una continuidad en tiempo y en el espacio (Mejía Huamán, 2012, p. 97).

El dinamismo que representa el gerundio del verbo *ser* logra tener una repercusión temporal, pues un ente que está siendo puede ser eterno o finito (wañuq), en el último caso, implica que tuvo un origen, un nacimiento, pero si es infinito, puede ser el mismo que siempre está siendo. De igual forma, el vocablo quechua *tukuy* permite evidenciar cómo en esta cultura todo tiene un final, ya que hace alusión a la transformación y a la conclusión: «*todo tiene un término; o que nada se*

aniquila definitivamente sino que sólo se transforma, cambia de forma o se convierte en otro» (Mejía Huamán, 2012, p. 97).

Respecto al ser existencial del runa andino, el autor le adjudica un carácter histórico en tanto que vive una pacha, la cual involucra tiempo y espacio igualmente histórico. La visión existencialista del hombre no se refiere así a la contraposición entre vida y muerte de acuerdo con la visión heideggeriana, pues en el mundo andino la muerte implica el cambio de un mundo o pacha a otro. En este punto el autor hace la traducción quechua de categorías que aparecen en *Ser y tiempo* de Heidegger, explicando que podrían ser existencialmente mejor expresadas en quechua que en castellano, de ahí, por ejemplo, que el *ser en sí mismo* o Kikinpi pashapi kashaq podría traducirse como *el mismo que está siendo en el tiempo, en el espacio, en el mundo y en la naturaleza*.

Otro vocablo relacionado con el carácter existencial de la visión andina es la palabra *suti*, referida al nombre, la realidad y la evidencia. Según se explica, fueron los amautas quienes, con base en este concepto, hablaban de *sut'i*, que significaba exclusivamente realidad y evidencia. Así, desde la concepción originaria de *suti*, el autor evidencia su importancia al encontrar que la existencia de algo se afirma con su nominación, y ya sea real o ideal, termina siendo verdadera y evidente gracias a dicha nominación: «En quechua todo lo que puede ser mentado, participa al mismo tiempo de las categorías *existencia* y *realidad*; contrariamente lo que no puede ser nominado, no tiene existencia» (2012, p. 100). Respecto a la realidad, *sut'i* solo se refiere a la realidad concreta, mientras que *Haqe* alude a una realidad abstracta o ideal.

Hasta el momento, el autor abordó el concepto de *Kay* como expresión de *ser* y de *haber* en una existencia concreta, también explicó el concepto de *Kashay* en cuanto entre real y evidente, procurando de esta forma, desprender un contenido filosófico a partir del lenguaje y la experiencia que él tiene la existencia andina. Sin embargo, tal contenido quedaría sin el sustento suficiente si no tiene en cuenta aspectos vitales de la cultura andina, por ello el autor describe su vida social, sus relaciones sociales y de producción dentro del *ayllu*, entendiendo este último como «ser colectivo con una existencia real, concreta en una determinada pacha» (Mejía Huamán, 2012, p. 104), el runa entonces tiene la posibilidad de *ser para sí*, pero también de *ser para otro*, la esencia del hombre andino no se encuentra únicamente en su realización individual, sino en la relación

que guarda con los demás, siendo necesario abordar la forma como se presenta su entendimiento, su conciencia, su voluntad y memoria desde la visión andina.

Yuyay, reqsiy, yachay y rikuy: memoria, conocer, saber y distinguir en la sociedad

La reflexión que realiza el filósofo indígena sobre la racionalidad y la formación de conocimientos del hombre andino parte de los términos equivalentes a *razón* y *recuerdo*, que provienen de la raíz quechua *yuyay*, que corresponde literalmente al verbo recordar. Así, si se estima que alguien tiene uso de razón, el calificativo sería *yuyayniyoq*; empero, usar dicho adjetivo implica un ejercicio previo de remembranza, pues siguiendo a Aristóteles, el autor expresa que la experiencia nace de la memoria, así como la realidad, la ciencia y el arte. «En el mundo indígena, *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos; partiendo de esto se puede deducir que quien tiene mayor experiencia de vida, mayor número de recuerdos es más racional» (2012, p. 105). Teniendo en cuenta esto, el entendimiento dentro de la visión andina surge gracias a la capacidad de comprender y conocer las cosas de acuerdo con los datos proporcionados en la memoria.

La reflexión que surge a partir de la comprensión de la experiencia se apalabra de dos formas, *hamut'ay* que proviene de *hamawt'a* (sabio) y *yuyaykuy*, ambos vocablos hacen alusión a *reflexionar* que implica, en palabras de Mejía Huamán, entrar en recuerdo de algo y ponerlo en acción. Gracias a este acto mental que se provoca con el *yuyaykuy* también se da la posibilidad de crear juicios y pensamientos, ya que el razonamiento, así como la imaginación, devienen de este mismo concepto, del ejercicio práctico que involucra. De acuerdo con las explicaciones del autor, este concepto, *yuyay*, también da la capacidad de apalabrar el hecho de tener conciencia, y si alguien perdiera la conciencia, se expresaría *yuyay chinkay*, que en el sufijo del segundo vocablo conserva consigo la partícula *kay*. Todas las acepciones vistas hasta el momento provienen de el mismo fundamento, fenómeno y facultad: «*yuyay* explicaría lo que es memoria, entendimiento, reflexión, pensamiento, juicio, conciencia y voluntad» (Mejía Huamán, 2012, p. 106), justamente, en escala zoológica, es el ser humano el único ser que posee estas capacidades, de ahí que el autor esté de acuerdo con las palabras de Antonio Peña Cabrera respecto a la racionalidad andina: «La razón es un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre. Otros animales tienen

los suyos que les han permitido sobrevivir. El hombre es además un ser social, esto es, un ser que se hace en sociedad, que se hace con otros hombres» (citado por Mejía Huamán, 2012, p.107).

Debido a que se toma la racionalidad del ser humano desde su aspecto instrumental, para ordenar las fuerzas productivas sin alterar el ecosistema, Mejía Huamán se adhiere a la posición de Peña Cabrera, pues sustenta que la racionalidad andina tiene por finalidad el perfeccionamiento de la sociedad en conjunto. Sin embargo, esta racionalidad no se presenta exclusivamente desde el aspecto biológico, sino también desde un nivel espiritual, evidenciado a través de las distintas formas de conciencia social como la economía, la política, el arte, la filosofía y las artes. En el caso andino, se presenta a través de las estructuras del ayllu y el suyu, que no corresponden a un espacio familiar y territorial únicamente, sino que posee una superestructura en donde la comunidad además de estar unida por sus antecesores y por el territorio que ocupan, comparten normas morales y éticas, dioses, usos y también costumbres.

El razonamiento posee otros elementos además de lo que implica el yuyay, pues el autor explica que en el idioma quechua el problema del conocimiento se apalabra de forma distinta, aparece entonces el vocablo Reqsiy, que significa *conocer*, reqsiq referido a *cognoscente*, reqsisqa que significa *lo que conoce*; no obstante, también explicita otros conceptos relacionados con este proceso del conocer, por ejemplo, qonqay significa *olvidar*, iskayay es *dudar*, cheqa y sullul se refiere a lo *verdadero*, panta es *error* y qollma significa *falso*. Gracias a dichos términos, Mejía Huamán cuestiona cómo se origina, entonces, el conocimiento dentro de la racionalidad andina, cuáles serían los criterios de verdad a determinar, cuáles elementos acompañarían este ejercicio epistemológico y cuál es el propósito de conocer:

En quechua, por ejemplo, Pikichaki reqsiy significa saber cómo es Pikichaki, es poder describir su aspecto, sus cualidades, su situación en la pacha; esto es sus relaciones con los demás, con el mundo, con la naturaleza, el espacio, el tiempo. A esto debemos agregar que para el andino el conocimiento se internaliza fuertemente, una prueba de ello es que amigo se dice reqsisqay (mi conocido); porque solo se puede amar a lo que se conoce (2012, p. 110).

El reqsiy implica un ejercicio más teórico, pero no por ello se desprende de lo práctico, pues aunque el saber a partir de la experiencia no se desprende de la misma raíz idiomática quechua, el conocimiento en la racionalidad andina está fuertemente mediado por la experiencia, de ahí la importancia del yuyay (memoria). Así, si el conocimiento teórico o racional se apalabra a través de reqsiy, el saber práctico deviene de la raíz quechua Yachay, que literalmente significa *saber* y *vida*, o *saber de vida*: «Yachay hace mención a cómo hacer o decir las cosas. Saber hacer, por ejemplo: *yo sé cultivar*. Esto es *saber obrar* algo, hacer algo» (Mejía Huamán, 2012, p. 110). Precisamente, se hace alusión a las casas de transmisión de saber o yachaywasi que existieron en el Tawntinsuyo, donde el conocimiento se adquiría por medio de la práctica y no la sola reflexión; de igual forma, se consideraba que un sabio o kuraka tenía sustento en cuanto más experiencia de vida adquiriera, pues esta es la que brindaba sabiduría y autoridad a los demás, también eran llamados yuyayniyoq a aquellos que conservaban bastantes recuerdos. En ese sentido, la racionalidad y el conocimiento están fuertemente vinculados con el yachay o sabiduría de vida, el autor lo relaciona con teoría y praxis, correspondiendo respectivamente a reqsiy y yachay, pues si dentro de la producción de un conocimiento no ha intervenido el ser humano, entonces se enmarcaría en el proceso reflexivo del reqsiy, mientras que si en dicha producción ha intervenido la experiencia, la acción y la manipulación de objetos, estaría bajo la forma del yachay. Ahora bien, si se lo traslada al conocimiento de la naturaleza, el autor aclara que dentro de la racionalidad andina no se llegó a cosificar a la pacha, sino a convivir con ella.

Pacha y Munay: Espacio, tiempo, bello y moral

Cada una de las categorías quechuas que ha abordado Mejía Huamán le han posibilitado desprender un contenido filosófico sin alejarse demasiado de la visión andina, otro de esos conceptos es el de pacha que semánticamente sintetiza mundo y tiempo, pues alude al lugar donde se vive y al tiempo en el que se da el día y la noche. Sin embargo, en la visión andina es más complejo, ya que no existe solo el mundo de acá que todos visualizamos, es decir, el kay pacha, un mundo organizado por el ser humano, en donde se visualiza la raíz quechua kay referida a la naturaleza que se dice de la esencia de las cosas. También existe el ukhu pacha o mundo de adentro, que involucra al cosmos o planeta, por un lado, y al mundo interno de cada individuo, por el otro.

Este segundo sentido de ukhu pacha se presentó porque anteriormente no existía en quechua la palabra cuerpo, y según la explicación del autor, fueron los misioneros católicos quienes lograron introducir este concepto al idioma andino, provocando que en quechua se empezara a utilizar el término ukhu para referirse a *lo interno*, fue tiempo después que la palabra kurku empezó a ser el nominativo del cuerpo.

Además del kay pacha y del ukhu pacha, también existe el hanaq pacha o mundo de arriba, serían en total tres dimensiones de la pacha, creadas por el dios inka Pachakamaq, es él quien crea el tiempo, el espacio, la naturaleza y el mundo. Así, aunque el ukhu pacha hace posible la germinación de las plantas, este no es dador de vida, porque la semilla ya tiene vida en sí misma. Y aunque autores como Peña Cabrera encuentran que el hanaq pacha es donde habita un dios creador de imágenes, para Mejía Huamán esta visión resulta incorrecta en cuanto que un dios así descrito no sería capaz de dar vida, contraponiéndose a la concepción de dios vivificador de la pacha que contiene el concepto de *Wiracocha pacha yachachi*. De la misma forma, el autor cuestiona la visión de Domingo Llanque, quien aymariza la visión católica del mundo al hablar de un Manqha pacha, mundo de abajo o de la oscuridad, y de un Alax pacha o mundo del más allá, donde Padre dios (Dios auki), dios hijo (Dios yuqa) y dios espíritu santo habitan en él: «la cosmovisión que presenta es el catolicismo expresado en conceptos aymaras, cuyo resultado es una nueva religión católico-aymara; la misma que por estar mezclada, carece de autenticidad étnica» (2012, p. 114).

La pacha, entonces, vista desde las diferentes dimensiones, involucra toda la realidad, lo que existen en un plano material y espiritual, por este motivo, en ella también está contenido el tiempo, que involucra una percepción de lo anterior, lo antiguo como aquello conocido y que está delante de los ojos, mientras que lo posterior es ignorado y que puede o no ocurrir, es por ello que el hombre se ubica como caminando de espaldas al futuro, siendo la memoria un elemento importante, pues conoce lo que ya ha vivido, siendo el pasado un aspecto primario para el runa andino, de ahí la necesidad de acercarse a los mitos, pues estos representan una forma de buscar trascendencia al pasado, por lo que incluso en griego llegaron a significar palabra, discurso y reflexión. El tiempo es entonces un rector del futuro, y se apalabra con el concepto de ñawpa

(anterior), pues tiene presente la tradición y la historia, caso contrario a la figura de Pachakamaq, para quien no hay pasado ni futuro, todo es presente y actual.

Además de la concepción de tiempo y espacio que involucran una realidad total, el autor aborda los conceptos de *paña* y *lloq'ë* o derecha e izquierda, ya que están relacionados con el camino de la normalidad, la generalidad, lo deseable y lo excepcional, lo mágico, lo poderoso, pero en ningún sentido malo. Incluso el kay pacha no era concebido bajo la visión católica como un valle de lágrimas, sino como habitable, bello y hermoso: Munay. Gracias a esta visión del mundo de aquí, no se concebía hostilidad entre el ser humano y la naturaleza, por eso la categoría de Munay es tan importante dentro de la comprensión de la pacha, ya que alude a la moralidad con que se debe habitar este mundo sin discriminar las acciones como pecados o malas.

Munay kawsay: vivir moralmente, o *sumaq kawsay*: vivir en óptima relación con la naturaleza, los hombres y los dioses. Así como no existe el término *malo* en quechua, tampoco existe inmoral; por ello, para expresar una conducta moralmente mala se dice *millay kawsay*, esto es, vivir feo o, *qhanra kawsay*, vivir asquerosamente. La fealdad de los hombres más que estética es de vida moral (Mejía Huamán, 2012, p. 117).

El lugar que ocupa lo malo tanto en las culturas alrededor de la historia, como en la filosofía de la religión, la ética y la moral no se visualizan de la misma forma en el mundo andino, un ejemplo de ello es que lo malo para una cultura puede ser bueno para otra, apareciendo continuamente la lucha entre fuerzas buenas y malas, de ahí la explicación del día y la noche, la oscuridad y la luz, entre otras. En el caso andino, por el contrario, el mal no es algo real y absoluto, sino que implica la ausencia de bien, así, son buenos, *allin*, en cuanto cumplen su esencia y su finalidad, mientras que son no buenos, *mana allin*, cuando no cumplen su objetivo; igualmente ocurre con munay como bello, moral y agradable, su contrario sería millay, pero no bajo la concepción occidental de fealdad y belleza, sino como algo inmoral, moralmente o esencialmente bueno: «para nosotros la cuestión respecto a la bondad o la maldad de las cosas radica en el cumplimiento o no de su esencia, como cuando se sostiene que un cuchillo es bueno cuando corta, contrariamente no será bueno» (Mejía Huamán, 2012, p. 119).

Algunas consideraciones

El acercamiento a los planteamientos de Rodolfo Kusch, Josef Estermann y Mario Mejía Huamán se preocupan por fundamentar una filosofía que aporte al pensamiento latinoamericano desde una raíz más primigenia como la sabiduría indígena, si bien los últimos dos autores abordados resaltan las contribuciones que ha realizado la filosofía de la liberación como una forma de reivindicación de lo propio en esta parte del continente, terminan cuestionando la falta de profundización en el pensar indígena al verlo como una protofilosofía. Por su parte, Kusch también considera que el “rescate” del estilo de pensar que posee el indígena no corresponde a un deseo de exhumarlo científicamente, sino de evidenciar su importancia en la comprensión y constitución de América. ¿Cuál es, entonces, la forma como los autores logran solventar los prejuicios a los que se ve expuesta la argumentación de un pensamiento filosófico indígena? Pues bien, será necesario detenerse en las cinco problemáticas planteadas a partir de los trabajos de Radin y León Portilla como antecedentes del filosofar indígena: el problema de quién es el sujeto filosófico, la comprensión de qué es filosofía, la adecuación del lenguaje indígena para hacer filosofía, la distancia entre el saber filosófico y el saber religioso, y la existencia de fuentes bibliográficas que sustenten el desarrollo de una filosofía.

Con respecto al sujeto filosófico, Estermann explica que la *anonimidad* puede ser un argumento para negar a priori la existencia de una filosofía dentro de una cultura específica, así mismo objeta que este resulta siendo un criterio monocultural en el que se verían afectadas filosofías de Abya Yala, de África e incluso de Asia. ¿Qué sucede en el caso de la filosofía andina que el autor defiende? Aunque dentro de la época incaica existieron los amautas o sabios indígenas que instruían a los hijos más “nobles” de la comunidad, no se cuenta explícitamente con la existencia de individuos identificables como filósofos, mucho menos cuando el runa andino tiende a ser un sujeto colectivo y comunitario. Para Estermann, así como la grafidad de una cultura no determina si existe o no filosofía, tampoco la presencia de *filósofos individuales* es una condición sine qua non para que esta se presente, la filosofía «no se define eidéticamente como ‘sabiduría escrita en textos por personas con nombre y apellido’, sino ante todo por su naturaleza, su objeto y su grado de conceptualización y sistematización» (1998, p. 74). En este caso, entonces, el sujeto filosófico

correspondería a un runa anónimo y colectivo, que define su visión de mundo desde una experiencia relacionada con un tiempo, espacio y una vivencia en común; ahora bien, aunque Kusch no lo menciona explícitamente como Estermann, los dos se encontrarían bajo la misma justificación, pues los brujos o indios que nombra Kusch no son considerados literalmente filósofos, en consecuencia, son los filósofos profesionales –llamados Estermann y Kusch en este caso– quienes a partir de la experiencia colectiva del mundo andino se vuelven portavoces, intérpretes y sistematizadores de su pensamiento filosófico.

El filósofo profesional siempre viene tarde con respecto a la filosofía viva de este sujeto colectivo que no es una experiencia totalmente a-lógica o extra-conceptual, sino que ya es una reflexión proto-filosófica auténtica como el conjunto razones seminales inherentes e implícitos a esta experiencia. Una vez más tenemos que enfatizar la existencia de un círculo hermenéutico entre estos dos niveles: El filósofo interpreta y traduce la reflexión materializada en estas múltiples manifestaciones a través de una conceptualización sistemática, y el runa interpreta ante el horizonte hermenéutico de su experiencia vivencial esta filosofía cristalizada en concepciones ordenadas (Estermann, 1998, p. 75).

Se evidencia cómo a través de sus palabras el filósofo suizo es consciente del rol hermenéutico que ocupa respecto a la sabiduría que le transmitieron las comunidades de Bolivia y Perú con las que convivió, pues no se antepone al runa anónimo por ser él quien sistematiza la información, sino que adjudica a su experiencia colectiva la raíz de sus planteamientos. Sin embargo, en el caso de Kusch aparece un objetivo mucho más ambicioso, en donde acercarse al sentir profundo del pensamiento indígena y, al mismo tiempo, del pensar popular, implica procurar develar la verdad que se incrusta en América: «No cabe aquí el material abundoso y enciclopédico, porque se trata de hacer filosofía, y entonces sólo vale la capacidad de reflexionar» (Kusch, 2007b, p. 247), es por eso que su papel como filósofo profesional cambia respecto al que tiene Estermann, pues aunque la base de su reflexión también parte de la experiencia con el runa andino, él es quien adjudica planteamientos específicos en nombre de un modo de ser americano y no solamente indígena. Así, más que interpretar y sistematizar únicamente el pensar indígena, se trata de ver cómo este aporta al verdadero significado de ser americano, aunque ello implique –como él mismo lo expresa– salir de los estándares a los que nos ha acostumbrado la academia occidental.

La mediación que realizan Estermann y Kusch dista mucho de la que hace Mejía Huamán, pues aunque él mismo es un filósofo profesional, también es un indígena quechua, lo cual corresponde a una realidad que están viviendo diferentes comunidades indígenas en la actualidad y que no se puede obviar en el desarrollo de una filosofía indígena en el futuro, ya que sus jóvenes no solo están siendo formados por su cultura, sino que también están ingresando a academias occidentales, posibilitando con ello la divulgación de sus saberes colectivos. Mejía Huamán fue explícito al decir que no había existido una filosofía tawantinsuyana, pero él mismo es quien empieza a utilizar las categorías quechuas que servirían como fundamento para la realización de una filosofía peruana.

La cuestión de quién es el individuo que habla en nombre de la comunidad no es la única problemática que surge al plantear una filosofía indígena, sino que la misma concepción de filosofía que cada autor establezca también determina la postura bajo la cual se va a interpretar y sistematizar la experiencia que aporte la comunidad, y más aún cuando se tiene en cuenta que no todas las culturas indígenas poseen la misma visión de mundo. En este aspecto, los tres autores cuestionan el reduccionismo metodológico en el que ha caído la filosofía al basarse únicamente en la concepción occidental que se tiene de ella, de igual forma, los tres están de acuerdo con una filosofía intercultural que no pretenda reemplazar a filosofías contextuales e inculturadas, sino articularlas de una forma no hegemónica. Estermann es quien acuña dos experiencias fundamentales dentro de la filosofía intercultural, la primera es la conciencia de que la filosofía occidental se ha presentado como filosofía dominante y la segunda es el proceso de globalización cultural que influye en los procesos económicos, étnicos e incluso en el incremento de guerras y conflictos.

Optamos por la concepción intercultural de la ‘filosofía’ y un enfoque intercultural en el acercamiento al hecho de la ‘filosofía andina’. Recién en el diálogo con esta realidad, culturalmente distinta, podemos establecer una noción de ‘filosofía’ que afecta y modifica muchas determinaciones preconcebidas por un *a priori* filosófico occidental. Los límites entre ‘filosofía’, ‘pensamiento’, ‘mito’, ‘Weltanschauung’ y ‘cosmovisión’, entre

racionalidad y sensibilidad, concepto e imagen, religión y ciencia estarán a cargo de ser redefinidos (Estermann, 1998, p. 45).

Aunque los tres autores tienen dicha orientación hacia una filosofía intercultural que ayude a desligarse de los límites supraculturales de la filosofía dominante, cada uno defiende la perspectiva desde la cual quiere sustentar la existencia de una nueva filosofía, por ejemplo, en el caso de Estermann él aborda una filosofía andina, Mejía Huamán una filosofía peruana y de América Latina a partir de categorías quechuas, mientras que Rodolfo Kusch defiende una filosofía en América, este último llega a expresar que no se trata de negar la filosofía occidental, sino de buscar un planteo más próximo a nuestra vida, por ello no solo aborda el pensamiento indígena, sino que se acerca también a lo popular. Por otro lado, los tres autores llegan a compartir el mismo espacio geográfico sobre el que realizan su reflexión filosófica, pero es distinta su forma de denominarla, pues se encuentra un mayor énfasis en la categoría de *andino* por parte de Estermann que en Mejía Huamán o en Kusch, lo que conlleva a una generalización de la cosmovisión de mundo que acompañan a las comunidades que habitan la zona andina a la que los autores se refieren, incluso Kusch habla de la mentalidad indígena en términos generales, cuando en realidad solo se está remitiendo a los pueblos quechuas y aimaras, hacer esta distinción es importante, pues las cosmovisiones de las culturas indígenas son distintas, por lo tanto es necesario evitar esa clase de generalizaciones.

Dentro de los cinco problemas planteados en el primer capítulo, no aparecía en términos explícitos el problema del conocimiento; sin embargo, con los planteamientos de Kusch y Mejía Huamán también es necesario problematizar la concepción de *conocimiento* que tiene el indígena y hasta qué punto dista de la percepción que se posee en la academia occidental. Por un lado, Kusch marcaba la diferencia entre el ritual y el conocer, explicando que este último –dentro de la concepción occidental– está fuertemente vinculado con una *realidad* que se da afuera, con un *saber* que implica la administración o la ciencia sobre mi conocimiento de la realidad y la *acción* que modifica dicha realidad. No obstante, ¿dentro de la concepción indígena, el saber, la acción, el conocer y la realidad conllevan al proceso occidental que delimita Kusch? Aparece, entonces, la cuestión del ritual, donde conocer no finaliza en la acción sobre el mundo exterior, ni este último puede ser tratado como un objeto, por el contrario, la realidad y las cosas que habitan en ella

presentan aspectos favorables y desfavorables, fastos o nefastos: «su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres» (Kusch, 2007a, p. 282). El saber indígena no se enmarca en el por qué, sino en el cómo, y las cosas no son simplemente objetos que pudieran ser almacenados, entonces –expresa Kusch– existe un mayor compromiso por parte del sujeto, creando así una relación entre saber y rito.

La explicación que brinda Mejía Huamán cambia respecto a la que nos da Kusch, pues parte de un análisis semántico de las categorías quechuas reqsiy, yuyay y yachay, en el que se evidenciaba cómo el conocer y el saber están vinculados a la memoria adquirida con la experiencia a lo largo de la vida, de ahí la importancia de los mayores, quienes entre más experiencia recuerdan, más sabiduría se les atribuye. De acuerdo con la explicación de Mejía Huamán, entre el conocer y la acción habría un mayor grado de correspondencia, pues este último hace alusión a un saber de vida y a un saber hacer. Ahora bien, dentro de la explicación sobre la forma como el indígena conoce, ninguno de los dos autores que abordan explícitamente este problema hacen alusión a la construcción colectiva de conocimiento, lo cual conlleva a volver a cuestionar la forma como se presenta una filosofía indígena, pues aunque para Estermann su sistematización sí se desprendería de los saberes colectivos, y por tanto, anónimos, de la comunidad, en Kusch y en Mejía Huamán, la cuestión es diferente, justamente porque estos dos aluden al proceso del conocimiento y no a la forma como se da comunitariamente. Por otra parte, estos dos autores mencionan que el conocer está acompañado de una actitud por parte de quien conoce, así, para el filósofo argentino, el indígena posee una actitud estática en la que actúa de forma pasiva respecto al mundo, mientras que el filósofo quechua se contrapone a dicha posición, explicando que el indígena, como cualquier hombre, también posee una actitud dinámica de afirmarse y adaptarse a la realidad, transformar la naturaleza y crear cultura. Lo mismo ocurre en su explicación sintáctica del idioma, Kusch dice que la cultura quechua posee gramaticalmente un sujeto inmóvil y, además, recibe pasivamente las cualidades de su mundo, extendiéndolo también a su actitud respecto a la vida, Mejía Huamán se contrapone rotundamente a esta interpretación.

Aparece, entonces, el problema del lenguaje, Josef Esterman aclara que no conviene hablar de una metafísica, antropología, ética o religión andina en tanto que separa la visión de mundo que posee el runa respecto a estos aspectos de la vida y la cultura, por lo que este autor decide crear algunos

neologismos quechua-griegos como pachasofía, apusofía, runasofía y ruwanasofía. ¿Por qué el autor no toma conceptos andinos propiamente como lo hace Mejía Huamán? ¿El hecho de crear neologismos no implicaría suponer que el idioma andino no es adecuado para la realización de reflexiones filosóficas? Resulta bastante problemática la decisión que toma el filósofo suizo respecto a las categorías que emplea en nombre de una cultura, con Mejía Huamán y el aporte lingüístico que realiza –por lo menos con la cultura quechua– el lenguaje sí logra ser parte integral de la reflexión filosófica. Crear neologismos supone formas de interpretación y traducción que tal vez no correspondan con la visión de mundo andina, y aunque el autor no pretendía caer en formas de transculturación que trasplantan concepciones arraigas de una cultura a otra, ni tampoco utilizar nociones occidentales para expresar la sabiduría andina, ¿logra ser un ejercicio intercultural la reconstrucción que hace el filósofo suizo a partir de terminología occidental en la racionalidad andina? ¿Se puede considerar este proceso un ejercicio hermenéutico y diatópico en cuanto que es Estermann, un filósofo profesional, quien atribuye conceptos en nombre de la sabiduría andina?

Si con Estermann la problemática se presenta al crear neologismos que no devienen de la comunidad misma y que pueden no corresponder con categorías de conocimiento desde el runa andino, con Rodolfo Kusch también se evidencia la atribución de conceptos al pensar indígena y popular como parte de lo americano, aunque no son neologismos propiamente, son categorías del idioma español que podrían no tener una verdadera correspondencia con la forma de pensar indígena, puesto que tampoco devienen de la comunidad misma. El filósofo argentino reflexiona sobre el ser y la existencia desde su experiencia con comunidades indígenas como la quechua y la aimara, aparece entonces la categoría de *estar siendo* como una manera de corroborar aspectos centrales de estas culturas, aunque él la extiende al pensamiento americano en general, justamente porque considera que la clave para la comprensión de este último se halla también en las comunidades indígenas de América. Ahora bien, aunque no se puede obviar el ejercicio que realiza el autor de traducir algunos conceptos relevantes dentro del horizonte de comprensión del pensar indígena, incluso cuando habla de la forma como este conoce, explicando que el idioma registra primero los acontecimientos antes que a las cosas, lo cual recae en el predominio del sentir emocional atribuido al indígena, también es cuestionable que partiendo de una realidad tan plural como la americana, intente definirla en una sola categoría, y más aún cuando esta pertenece a un idioma “dominante”.

El ejercicio que realiza Mejía Huamán resulta enriquecedor en cuanto que logra matizar una forma de comprensión de la realidad a partir de categorías propias de su cultura. El filósofo quechua explica que el lenguaje es un instrumento utilizado por el hombre para simbolizar su relación con la realidad, de ahí que no se pueda desprender de la cultura a la cual pertenece. Con ello, aprender un idioma implicaría también aprender la forma como la cultura de dicho idioma conoce el mundo, siendo así, cuando Mejía Huamán señala que en el Tawantinsuyu no hubo filosofía, ¿el runasimi, entonces, no tendría la capacidad de evidenciar una reflexión filosófica como la que desprende el autor? En efecto, cuando uno se acerca a la mediación lingüística que realiza Mejía Huamán, se encuentra una traducción de algunos apartados de la *Metafísica* de Aristóteles y de *Ser y tiempo* de Heidegger, lo cual hace que el autor tome categorías claves de los postulados de estos dos autores y los traduzca a la visión quechua, ¿no implicaría esto un ejercicio de transculturación tal como el que quería evitar Estermann?

A su manera, cada uno de los autores utiliza el lenguaje como fuente de información para la reflexión filosófica, principalmente Mejía Huamán; sin embargo, ¿se puede tomar el lenguaje como una fuente teórica que sustente la realización de una filosofía indígena? Ninguno de los tres autores cuenta con un material sistematizado y escrito que aborde el filosofar indígena en las culturas quechuas, aymaras o andinas, el antecedente más próximo correspondería a León Portilla con la cultura náhuatl. El lenguaje, en este caso, sirve dentro del proceso metodológico que aborda cada filósofo, convirtiéndose en una fuente de saber de la comunidad que le permite crear categorías y sistematizar la reflexión filosófica. El lenguaje, en este caso, no se consideraría una fuente académica en estricto sentido, pero sí puede ser apto para la realización de formulaciones filosóficas, aunque esto dependa, en cierta medida, del sujeto filosófico que reflexiona, es decir, el uso de un idioma para la formulación filosófica es inherente a la capacidad del individuo para filosofar, y una prueba de ello se da con Mejía Huamán y el idioma quechua.

¿Cuáles son, entonces, las fuentes bibliográficas que los autores abordados utilizaron como referente? En este aspecto tienen relevancia los manuscritos coloniales del indio Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayghua y el de Guamán Poema de Ayala, a partir de los cuales Kusch, Estermann y Mejía Huamán realizan distintas interpretaciones filosóficas. Dichos manuscritos no

son fuentes filosóficas propiamente, pues el análisis de los autores es el que les da este sentido. Por otra parte, aunque la convivencia con las comunidades andinas de Perú, Ecuador y Bolivia no corresponde a una fuente bibliográfica, es importante señalar –y reiterar– que de ellas deviene la principal fuente de información, porque en el convivir con ellas, los filósofos profesionales pudieron aproximarse a la visión filosófica que se podría desprender de su comprensión del mundo; no obstante, aquellas aproximaciones no se dan exclusivamente desde el plano andino, sino que surgen de un continuo contraste con las producciones filosóficas occidentales, por ello, Estermann antes de explicar cualquier categoría, primero contextualiza cómo emergió dentro de la cultura griega o latina, para después hacer el ejercicio hermenéutico de recrearla en el caso andino; mientras que Mejía Huamán sí toma dos referentes filosóficos explícitos –Aristóteles y Heidegger– para demostrar cómo en el idioma quechua también existen las categorías adecuadas para la realización de grandes reflexiones filosóficas, lo cual da paso a cuestionar la autenticidad de dicha reflexión, pues es un ejercicio de traducción y no de comprensión de la propia cultura. Así, respecto al problema de las fuentes se encuentra que si hablamos solo de bibliografía escrita y aceptada académicamente, aún carecemos de referentes teóricos suficientes para abordar una filosofía indígena; pero si se tienen en cuenta otras formas de producción simbólica y experiencial de las distintas culturas, la riqueza filosófica podría ser más amplia.

Además del problema del lenguaje y de las fuentes bibliográficas que sustenten una filosofía indígena, también se problematizó la diferencia entre el saber religioso y el saber filosófico. Con Portilla se evidenciaba que los sacerdotes nahuas no eran los mismos Tlamatinime, porque estos últimos se encargaban de cuestionar a la deidad misma, ¿sucede esto en el caso andino? De acuerdo con los principios que hacen parte de la visión de mundo andina, la percepción de dios y de los saberes religiosos no están vinculados como tal a los valores y problemas existenciales que llega a generar la visión judeocristiana, a pesar del sincretismo religioso que vivieron, dentro del pensamiento andino la deidad hace parte de la red de relaciones que se crean en la pacha, no puede ser extramundana, ni puede existir fuera de toda relacionalidad. ¿Puede ser esta una razón por la cual sea necesario incluir la concepción teológica dentro de la argumentación de una filosofía andina? El ejercicio que realiza Estermann involucra mostrar cómo aspectos éticos, metafísicos, antropológicos y teológicos hacen parte de la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia y la reciprocidad propios de la racionalidad andina. No se distingue propiamente

el saber religioso y el filosófico a modo de oposición, sino que se encuentra una justificación de por qué están vinculados dentro de la cosmovisión andina, de ahí que la mediación realizada a través del ritual tome tanta importancia.

La interpretación que realiza Kusch sobre el manuscrito del yamqui como representación de las ideas religiosas precolombinas también llega a consagrar su definición filosófica de lo americano —a través del *estar siendo*— con las concepciones teológicas que perviven en lo profundo de América. El contraste continuo entre el afán de *ser alguien* y el solo hecho de *estar con*, deviene en una reflexión sobre cómo en Occidente hemos creado murallas que nos aíslan de la ira divina; sin embargo, dicha ira no se presenta a modo de castigo por un pecado cometido y por la presencia de la culpa en el individuo, sino a través de la función ordenadora que se le asigna a la deidad. Para que dicho equilibrio cósmico no se pierda, aparece nuevamente el ritual, el cual se contrapone con la creación de objetos, ya que estos no permitían un vínculo personal con las cosas que habitan en la pacha, mientras que el ritual sí compromete al hombre o a la comunidad misma.

La interpretación de Kusch no dista mucho de la que realiza Estermann, mientras que las acotaciones de Mejía Huamán sobre la deidad no se presentan tan explícitamente, lo cual se debe a la traducción de categorías filosóficas occidentales al idioma quechua. Si bien en Occidente sí existieron reflexiones filosóficas acerca de Dios, los referentes teóricos utilizados por el autor fueron Aristóteles y Heidegger, orientando su reflexión hacia aspectos metafísicos y ontológicos dentro de la visión quechua. No obstante, cuando el autor aborda la categoría de pacha, además de explicar la existencia de otros mundos (Hanaq pacha, Uqhu pacha y Kay pacha), también argumenta que Pachakamaq hace alusión a un dios creador de espacio, tiempo, naturaleza y mundo, esto lo hace para contrastar la idea de Antonio Peña Cabrera sobre un dios creador de imágenes, pues esta última percepción correspondería a una visión occidental de dios, pero no andina. De alguna manera, los tres autores comparten la idea de que el sincretismo religioso sí influyó en una percepción ortodoxa de Dios, pero la función de este en el cosmos no se da como en la visión occidental, sino de manera reguladora y ordenadora.

Ahora bien, ¿parte de la necesidad de un diálogo intercultural para la realización de un filosofar andino involucra tomar mano de otras disciplinas que conforman la visión de mundo indígena,

tales como la ética, la antropología y, en lo que se refiere a los saberes religiosos, la teología? Dar cabida a un diálogo para sustraer el pensar indígena a partir de su oralidad, implica un problema de interdisciplinariedad, pues entre los interlocutores hay distintos modos culturales en el que las diferentes disciplinas se observan como aspectos cruciales de su experiencia vital, marcando una diferencia en las perspectivas con que se asume dicho diálogo, haciendo igualmente cuestionable la posibilidad de una comunicación real: «se diría que todo diálogo participa de la problemática de una interculturalidad, ya que lo que se dice de un lado y de otro se enreda con residuos culturales» (Kusch, 2007b, p. 252). En ese sentido, el llamado que de una forma u otra realizan los tres autores a la interculturalidad como proceso necesario dentro del filosofar indígena debe tenerse en cuenta dentro de la presente investigación; empero, también se abordará la incidencia de la interdisciplinariedad en la posible consolidación de este proyecto filosófico, pues un diálogo entre las distintas culturas no resulta suficiente si tampoco se escucha el aporte de otras áreas de conocimiento.

La filosofía intercultural como camino para un diálogo con el filosofar indígena

El vínculo que existe entre la filosofía latinoamericana y el pensamiento indígena ha hecho que otros filósofos del continente argumenten formas de mediación a través de las cuales este marco de estudio dejaría de ser polémico para abrirse un verdadero espacio en el campus filosófico. Así pues, en primer lugar, se mostrará cómo Raúl Fornet Betancourt argumenta que las tradiciones indígenas también son un desafío de la investigación filosófica en América Latina a través de la apuesta de la interculturalidad; en segundo y último lugar, se presentará cómo Juan Cepeda H. de la Universidad Santo Tomás en Colombia, hace el ejercicio de cuestionar si acaso los pueblos precolombinos pensaron el ser, siendo este un problema clásico de la filosofía en Occidente, y a partir de una aproximación filosófica de sus saberes, problematiza la forma como, desde la academia, se ha decidido pensar la sabiduría indígena que rodea el continente.

Raúl Fornet Betancourt y las tradiciones indígenas dentro de la filosofía intercultural

En su libro *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización* (2001) el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt argumenta ciertos presupuestos epistemológicos, hermenéuticos y metodológicos necesarios para la realización de una filosofía intercultural, centrándose particularmente en América Latina como un primer –pero no único– lugar de diálogo e intercambio filosófico. Dicha apuesta implica una transformación de la filosofía para que se pueda entrar en un verdadero diálogo con las culturas, es decir, realizar un ejercicio de autocrítica filosófica que problematice el concepto y la forma heredada de hacer filosofía; de esa forma, en América Latina tal ejercicio conllevaría a visibilizar el impacto de la pluralidad cultural que la conforma, siendo las tradiciones de pensamiento indígena uno de los desafíos de sus investigaciones filosóficas, justamente el autor se centra en este último aspecto para señalar siete propuestas de discusión que ilustrarían la necesidad de transformación y renovación de la filosofía en América Latina a partir de un encuentro con las tradiciones indígenas.

La primera propuesta de discusión se refiere al problema de relacionamiento que tiene la filosofía con las tradiciones culturales indígenas, para el autor, este problema parte de la propia filosofía y requiere de un cambio de perspectiva sobre el imaginario de sus tradiciones de pensamiento. Como consecuencia de lo anterior, una segunda propuesta de discusión es que la ausencia de comunicación intercultural no parte exclusivamente de la filosofía europea como sucesora de la filosofía occidental, sino que –más problemático aún– se da también dentro de la filosofía latinoamericana, que no tiene en suficiente consideración la pluralidad de voces que la acompañan, así, para el autor una tercera propuesta de discusión se refiere al problema de acceso y de relación con las sabidurías indígenas por parte de la filosofía latinoamericana, gracias a que ha interiorizado la visión eurocéntrica de filosofía que la ha llevado a centrarse en un *tipo lógico de saber crítico racional*, con temáticas y fuentes oficiales de la tradición occidental, priorizando las formulaciones de corte académico (escritos), y optando por una concepción individualista de la fuente filosófica. Además del eurocentrismo que permea el filosofar latinoamericano, este ha caído en la categoría ambigua de *mestizaje cultural* en su afán de superar la visión de filosofía que ha heredado, de ahí la cuarta propuesta de discusión, en la que dicha ambigüedad consiste en que el mestizaje cultural

Se nos presenta como una categoría que quiere expresar ciertamente una síntesis cultural global; pero que en dicha pretensión, es decir, que la síntesis cultural con que y por medio de la cual pretende afirmar precisamente su carácter de categoría envolvente de la pluralidad de culturas en América Latina, se describe en último análisis como una síntesis cuya dinámica de estructuración responde a un eje monocultural (Fornet-Betancourt, 2001: 238-239).

¿Por qué el *mestizaje cultural* responde a un eje monocultural? Tiene relación con la influencia de los valores centrales de la cultura europeo occidental en los distintos niveles sociales del continente, ya se trate de la educación, la lengua, el trabajo y su organización. El conflicto emerge cuando se da la tensa relación entre la cultura dominante-organizativa con la pluralidad de elementos culturales que se pretenden integrar a lo anterior, en ese sentido, el autor expresa, a modo de hipótesis y autocrítica, que el mestizaje cultural se reconocería como parcialmente latinoamericano.

Además del mestizaje cultural, el autor también manifiesta como quinta propuesta de discusión la insuficiencia de la inculturación como alternativa que tomado la filosofía latinoamericana para acercarse al pensamiento indígena, ya que posee la trampa lógica de que la cultura dominante es la que termina inculturando a las otras culturas a modo de colonialismo, un ejemplo de ello es la forma como se superponen las categorías racionalistas del logos griego occidental al pensamiento indígena, afectando así su memoria simbólica, sus palabras fundantes y sus tradiciones de formación. No obstante, si se mantiene esta perspectiva en la realización del filosofar latinoamericano, tendría que plantearse la posibilidad de que se diera en doble vía, donde la racionalidad mítico-simbólica de las tradiciones indígenas permeara conceptualmente a la racionalidad logocéntrica. Aun así, y de aquí proviene la sexta propuesta de discusión, un camino más viable para el autor es la necesidad de desarrollar un nuevo significado de la filosofía a partir de la consulta de culturas, partiendo entonces de la interculturalidad como condición para llevar a cabo esta empresa, a modo de «discusión igualitaria entre las culturas en una suerte de parlamento democrático que no concede a una cultura derecho a veto, pero sí el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 241). No se trata, en suma de una ampliación de la filosofía vigente a través de un corpus teórico creado por las riquezas teóricas de las otras culturas, sino de un *reposicionamiento* y una *redefinición* de la filosofía en que ésta tenga otros lugares de enunciación que no sean confrontados o negados: «Reposicionar la filosofía es liberarla del peso de echar raíces en un solo lugar, ser monolocal, y de comprenderla como cosmopolita, como ciudadana del mundo, que en cada rincón cultural de este mundo tiene su casa» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 242).

Si la interculturalidad se da como condición de posibilidad para el diálogo filosófico entre culturas, la última y séptima postura de discusión que propone el autor es que las tradiciones indígenas podrían ser interlocutores solo si se presenta una nueva perspectiva de la filosofía, en donde sea posible la solidaridad del logos dentro de la labor filosófica, ello implicaría un desprendimiento de antiguos hábitos de comprensión de la realidad que se tomaban como universales, pues en la interculturalidad no se va a «favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, para buscar un nuevo tipo ecuménico de relación entre las culturas, que acaso lleve a vislumbrar que la universalidad se hace en y por la solidaridad del logos» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 243).

Presupuestos hermenéuticos y epistemológicos de la filosofía intercultural necesarios para la realización de una filosofía indígena

Debido a la exigencia de hacer una transformación de la filosofía, ¿se cuenta con los instrumentos y conceptos necesarios para la realización de una filosofía intercultural? No se puede partir de abstracciones, pues las implicaciones de este proyecto podrían incidir en la forma como nos comunicamos en otros ámbitos sociales (político, económico, etc.) con las demás culturas, es por ello que el filósofo cubano no va a recurrir a la teoría, sino a la experiencia histórica para leer algunos hilos conductores hermenéuticos y epistemológicos que podrían orientar a un quehacer filosófico en perspectiva intercultural, centrándose en el caso de América Latina cuya constitución se da, justamente, de manera intercultural. Ahora bien, muchos de los presupuestos que el autor propone apuntan de forma general al contexto histórico latinoamericano, pero también se pueden aplicar al contexto particular de los pueblos indígenas del continente, de ahí la necesidad de explicitarlos en la presente investigación.

Una de las problemáticas que sufre el continente es la creación de políticas que apuntan hacia la unificación cultural, la cual no llegaría a darse de manera auténtica, sino siguiendo estándares de las culturas dominantes, es por esta razón que un presupuesto necesario corresponde a la creación de condiciones que permita a las distintas culturas hablar con voz propia, *dejar que el otro libere su palabra* conllevaría a cuestionar el colonialismo que ha dominado la historia latinoamericana, pues gracias a este se ha presentado una expansión capitalista desde niveles económicos y culturales, donde los pueblos amerindios sufrieron un atentado por parte de la civilización occidental guiadas a su negación física y espiritual para que actuarán en función de sus intereses. Según el autor, esa crítica a la herencia colonial hace parte de la base histórica sobre la cual se va a remontar una hermenéutica de las víctimas que llegaron a despreciar los propios valores culturales –al comprenderse subdesarrollado, pagano o bárbaro– para apropiarse de modelos que se visibilizaban como única alternativa posible. «La crítica al colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el ‘indio mudo’ redescubre su palabra, y el ‘negro desconocido’ dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 46).

Dejar que el otro libere su palabra tiene como primera consecuencia práctica suplir los hábitos etnocéntricos que bloquean la percepción y la escucha del otro por una apertura descentrada de la alteridad como segunda consecuencia. De aquí deviene el segundo presupuesto orientado hacia el proceso de conversión de *la dinámica de totalización universalizante con el otro*, pues no se trata de ser benévolos, sino de reconocer, respetar y solidarizarse con el otro, tomando conciencia de que yo no lo constituyo, en palabras del autor, gracias a este segundo presupuesto, la interculturalidad no se propone incorporar al otro en lo propio –pues esto correspondería a una especie de inculturación–, sino de buscar una transfiguración de lo propio y de lo ajeno, así surgiría una nueva interacción que propicie espacios de convivencia compartidos. Un espacio así no supone la apropiación de las diferencias por parte de una totalidad superior, pues se ha evidenciado en nuestro contexto histórico cómo ello supuso la anulación de distintas riquezas culturales, la convivencia para Fonet es un espacio donde los discursos que se van tejiendo también logran manifestar las controversias presentes, llegando a una forma superior de armonía que el autor denomina *solidaridad* ante la alteridad y la exterioridad.

La armonía creada por un buen espacio de convivencia implica un cambio de modelos mentales que ya se dan por supuestos, el tercer presupuesto correspondería entonces con la anulación de la categoría de *totalidad* que fija la verdad, para pasar ahora a una *totalización dialéctica*, en la que el modelo de verdad hacer parte de un proceso y no de una situación o condición.

Significa este presupuesto el reconocimiento de que ninguna posición cultural puede entenderse como lugar definitivo de la ‘verdad’ ni, mucho menos, como expresión absoluta de la misma. Las culturas no dan la ‘verdad’, sino posibilidades para buscarla; referencias para poner en marcha el proceso discursivo hacia la verdad. Así, pues, no hay relación de equivalencia entre tradición cultural y ‘verdad’ (Fonet-Betancourt, 2001, p. 48).

Si la concepción misma bajo la cual se da la verdad cambia, entonces esta resulta sometida a lo que el autor denomina dialéctica de la contrastación, que gracias a su carácter interdiscursivo posibilita un intercambio recíproco de aprendizajes culturales en el que se puede colaborar en el proceso de la *verdad*, lo cual también implica que cada uno esté dispuesto a sacrificar la

concepción de verdad que posea, tomar conciencia de que la cultura a la que se pertenece ofrece posibilidades para encontrar la verdad, y nada más. Ante este panorama también se corre el riesgo de caer en un relativismo total, pues no habría un modelo de verdad que seguir, es por lo que el autor pone como límite la totalización dialéctica, cuyo complemento corresponde con el cuarto presupuesto abordado, que deviene de la idea zubiriana de la *respectividad*. Se entiende como respuesta sentiente a lo real, una forma de apertura que marca una relación entre el modo de realidad en el que se habita y la que poseen los otros, a partir de esta relación la *respectividad* se convierte para el autor en un aspecto superior al relativismo en cuanto que ayuda a crear una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real, generando como dinámica interna la interrelacionalidad o, si se pasara al ámbito cultural, la interculturalidad: «para esbozar desde esa base un programa de mutuo enriquecimiento donde el estar en relación y practicar la relación con el otro van configurando un horizonte de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 49).

Hasta el momento se han abordado presupuestos hermenéuticos que promueven una comprensión de las otras culturas y de la cultura propia como condición de posibilidad para el diálogo que enriquezca nuestra forma asumir la realidad, un ejercicio que se convierte necesario si se quiere dejar la antigua concepción de filosofía, entendida como una abstracción super-cultural, para lograr una verdadera transformación intercultural de la misma. Para brindar los presupuestos epistemológicos, Fornet Betancourt parte de la pregunta «¿cuáles son las condiciones no solamente para la comprensibilidad, sino también para la comprensión de lo que nos es culturalmente extraño?» (2001, p. 50). Pero no puede ser solamente él quien esboce las pautas para responder a dicha pregunta, tendría que ser discutida en un plano de intercambio cultural, de esa forma, el autor brinda, a modo de propuesta, un primer punto de discusión que compete a las distintas culturas en su necesidad de comprender la *extrañeza* otro. De igual forma, explica el autor que la forma de responder a tal cuestionamiento no puede limitarse exclusivamente al dominio conceptual, pues también se quiere comprender planos vitales, «formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 50).

El esfuerzo de comprender al otro desde un aspecto más profundo de la vida implica una especie de desprendimiento de ciertos prejuicios culturales, para el filósofo cubano este presupuesto

implica depurar hábitos de subsunción o de reducción que llegan a crear el correspondiente etnocentrismo en el que se caído a lo largo del tiempo, para ello es necesario cultivar lo *inter*, un espacio en el que los otros no están previamente definidos desde la posición propia, sino que al tener el correspondiente intercambio, la alteridad puede comunicarse sin bloqueos y viceversa. Así, hasta el momento, los presupuestos que propone Fornet se dan como condiciones previas desde las cuales el diálogo podría iniciarse, reconociendo la respectividad de la propia identidad cultural y la necesidad de hacer lo mismo en el momento en que se interpela y conoce al otro.

El concepto de filosofía en el contexto de la filosofía intercultural e interdisciplinar enfocada hacia un diálogo con las tradiciones de pensamiento indígena

Cuando se habla de filosofía y su forma de darse en América Latina, se encuentra que a pesar de la pluralidad cultural que la caracteriza, ésta ha prolongado la concepción de filosofía vinculada con su lugar de nacimiento, apoyando en gran medida las visiones eurocéntricas que llegaron a compartir Hegel en un principio, y posteriormente Heidegger, sobre Grecia como espacio donde se funda radicalmente la filosofía, siendo su respectivo sucesor el espíritu alemán:

la filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego... La filosofía comienza en Grecia. La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez la libertad de la conciencia natural y da vuelo al espíritu... El nombre de Grecia tiene para el europeo culto, sobre todo para el alemán, una resonancia familiar (Hegel, 1955, p. 92).

Las palabras del filósofo de Stuttgart no distan mucho de las que pronunció Heidegger en *¿Qué es eso de filosofía?*:

La expresión ‘filosofía europeo-occidental’, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia –griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y solo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma (2004, p. 16-17).

Esta línea argumentativa que comparten los dos filósofos alemanes influyó notablemente en la manera como los pensadores latinoamericanos asumieron el papel de historiar el pensamiento dado en esta parte del continente, de ahí lo polémico que resultaba hablar de una filosofía latinoamericana, pues la pluralidad de voces que la acompañan no cabe en la concepción que ella misma adoptó de filosofía, incluso el estilo monológico en el que el filósofo pone la mirada para fundamentar su propio pensamiento entran en discusión al momento de realizar una filosofía intercultural, justamente para Fernet Betancourt aparece la posibilidad de gestar una nueva forma de filosofía, lo cual involucra buscar los elementos y medios necesarios para que su transformación dé cuenta del tejido intercultural que nos constituye. La filosofía, entonces, es para el autor una confrontación discursiva con los factores que conforman el horizonte de pensamiento y de vida del tiempo histórico respectivo, alejándose así de la visión de filosofía como comentario de textos. El carácter vital que acompaña a esta nueva filosofía implica que adquiera dos cualidades fundamentales: la interdisciplinariedad y la interculturalidad.

Debido a que el autor abre el espacio de diálogo para tomar conciencia de la situación histórico cultural que caracteriza a los seres humanos, la filosofía ya no puede dejar pasar de forma desapercibida este nuevo horizonte de comprensión que ha omitido por mucho tiempo, el intercambio a generar no se da exclusivamente de manera cultural, pues si bien las distintas tradiciones de pensamiento han sido sepultadas y marginadas por la expansión imperial de un *logos* monocultural, nace ahora la posibilidad de dejarse interpelar por las otras tradiciones, y esto tiene como consecuencia enfrentar una nueva constelación de saberes de los que la filosofía no puede ocuparse sola, su interpelación también necesita devenir de otras disciplinas: «estos modelos de racionalidad disciplinar están llamados a constituirse, por el reconocimiento mismo de sus límites, en racionalidades consultantes; y el método de la consulta es precisamente la interdisciplinariedad» (Fernet-Betancourt, 2001, p. 57).

La transformación intercultural e interdisciplinar de la filosofía no solo se enmarca en brindar una base metodológica y forma que sirva para la realización de un verdadero diálogo con otras tradiciones de pensamiento, pues también posibilita repensar la función histórico-social que tiene la filosofía, en ese sentido, nuestro filosofar no puede llegar en un momento posterior a los acontecimientos históricos del momento, tal y como lo proponía la visión hegeliana, sino que, en

Fornet, historia y filosofía deben ir al mismo ritmo, de esa forma, la función social de esta última estaría encaminada a contribuir en la vida y el mundo: «Por eso proponemos buscar la figura de una filosofía que, sin renunciar a la tarea de conceptualizar comprensivamente la historia, sepa configurarse ella misma como historia práctico-real» (2001, p. 60).

Los procesos de inculturación que se han orientado hacia la historización de un logos concreto tendrán el reto de superar sus limitaciones monoculturales para liberar al logos filosófico, ¿queda la inculturación excluida dentro de nuestro mecanismo social? Según la propuesta que aborda el filósofo cubano, el problema que la inculturación representa, cambiaría de perspectiva si en lugar de que una cultura se vea integrada en otra, se entendiera ahora como un movimiento de transnacionalización del logos, es decir, como una aceptación equivalente y solidaria de los logos en que hablan las culturas, con ello, para el autor se abriría un espacio a la potencialidad polifónica que nos caracteriza: «la cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo ‘universal’, sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 65). En cierta medida, está vinculado con el proceso de verdad del que se hablaba anteriormente, ya no es la cultura dominante la que estipula una verdad, sino que esta se somete a un proceso dialéctico y contrastante, lo cual implica que en el quehacer filosófico la comprensión misma de filosofía llegue a repensarse, así como la manera de entender se su relación con la tradición occidental.

Este proceso de aprendizaje supone lógicamente la disposición a ‘des-definir’ la filosofía, quiere decir, liberarla de la definición monocultural que aún pesa sobre ella o, al menos, de no elevar esa definición occidental a la categoría de paradigma universalmente normativo. Esta disposición es indispensable para que se pueda iniciar esa dinámica del contraste; dinámica que, en un estricto nivel filosófico, deberá caracterizarse o ir cumpliéndose con un ‘estilo’ específico y que queremos resumir aquí con el concepto de ‘litigio de las filosofías’ entre sí, en el sentido fuerte de ‘pleito’ entre diversos logos filosóficos (Fornet-Betancourt, 2001, p. 2001).

La necesidad de pensar una transformación de la filosofía a partir de dicha dialéctica contrastante supone una especie de crisis con la herencia filosófica recibida, justamente porque se toma

conciencia de las limitaciones culturales que posee, de ahí que el autor proponga como realidad posible para un filosofar intercultural a América Latina, la cual no se comprende como punto de encuentro entre dos mundos, sino entre distintos pueblos y costumbres, gracias a la relectura que filósofo cubano propone desde este enfoque, se crea una nueva entrada para el proyecto de un filosofar indígena, pues de acuerdo con sus palabras si, en primer lugar, se realizara nuevamente una lectura de la historia de nuestra cultura para detectar verdaderos lugares focales de reflexión filosófica y, en segundo lugar, se reconstruyera la historia del pensamiento latinoamericano, superando las deficiencias presentes para abrir paso a otras tradiciones, entonces podría existir una verdadera irrupción de la polifonía cultural, ya que no caeríamos en complejos eurocéntricos, ni en afectos antioccidentales, en ese sentido, las voces indígenas tendrían tanta legitimidad como las europeo-occidentales.

Si la barrera historiográfica se supera tal y como lo propone el autor, el siguiente paso a nivel metodológico es generar una verdadera apertura a las fuentes de información que posean las culturas, por tanto, la investigación filosófica tendría que ir más allá de la documentación escrita o incluso de las investigaciones exclusivamente filosóficas, para dar paso a otras áreas, generando «el espacio para que el rito y el símbolo puedan asimismo concurrir a la cita en el coro a voces del pensamiento iberoamericano» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 85). En este punto, el autor no desconoce ni invalida la existencia de material bibliográfico sobre otras culturas, como por ejemplo la indígena; no obstante, cuestiona que su mayor limitación es que en dichas investigaciones los otros pueblos aparecen en calidad de objetos de estudio, siguiendo los lineamientos culturales y filosóficos europeo-occidentales, «con la consecuencia de poner en primer plano el nivel de interpretación en función de la noción de la filosofía que se parte» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 87).

En ese mismo intento de ir más allá de una percepción asimilatoria de las otras culturas, el ejercicio termina recayendo en un método de filosofía comparada, lo que conlleva igualmente a otro error metodológico, pues termina caracterizando el decir del otro desde la posición inicial de filosofía que compara, «no es percibido como posible centro desde el cual se articula una palabra que despliega su propio horizonte y que nos confronta con un esbozo de universalización desde el cual nosotros somos vistos» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 88). Debido a que dentro de la propuesta de

una filosofía intercultural, esta es posible a partir de un decir contrastante, no solo se necesita una ampliación de las fuentes, sino también de los sujetos que transmiten sus tradiciones de pensamiento. Para el filósofo cubano además de un giro metodológico, implica un cambio de actitud frente a los mundos indígena y afroamericano, según la cual, nuestra percepción de que son objetos de estudio pasa a percibirlos como sujetos portadores de una palabra que nos interpela a través de su horizonte de comprensión del mundo.

Pero sobre todo tenemos que aprender, para nuestro presente, a aceptar la palabra filosófica de los indígenas y los afroamericanos nos sea comunicada por filósofos no profesionales; esto es, que sean ellos mismos los que nos abran el acceso a su mundo, aceptándolos como interlocutores legítimos y válidos, aun cuando a nuestros ojos no sean ‘filósofos’. Solo así podrá haber un verdadero desbloqueo en lo referente a las fuentes ocultas que pulsan en nuestra plural y pluralista tradición de pensamiento (Fornet-Betancourt, 2001, p. 89).

Para abrir paso a un diálogo con otros sujetos filosóficos, ¿cuál es el idioma desde el que se podría emprender dicha tarea? En caso de que los otros sujetos se comuniquen en español, el autor advierte sobre la necesidad querer entenderlos demasiado rápido, teniendo en cuenta el problema de *traición* que implica la traducción misma, y la percepción que esto puede causar respecto a considerar que el autor indígena o afroamericano que se exprese en español es, por lo tanto, perteneciente a nuestra tradición occidental. Un ejemplo de esto lo brinda el autor con el escritor paraguayo Roa Bastos, quien utiliza el guaraní en castellano, pues según explica, su palabra se dice a favor de los indios y campesinos, en cuyas formas ve un modelo de buen decir. Así pues, se tiene que diferenciar cuidadosamente cuando diversas palabras tratan de pasar su decir propio a través del español, distinguiendo los acentos que ha recibido en América.

En suma, si con toda filosofía original deviene un cambio teórico-práctico en la forma como se lee nuestra historia filosófica, entonces el propósito de transformar la filosofía en perspectiva intercultural trae como consecuencia una revisión –y revolución– de nuestros hábitos de pensar. El desafío que propone Fornet Betancourt permitiría llevar a cabo una reconstrucción de la historia de nuestro pensamiento como latinoamericanos, pues de acuerdo con su explicación, a partir de dicha reconstrucción, que involucra una polifonía de voces, se da la condición de posibilidad de

un nuevo aprendizaje en el acto de pensar. En ese sentido, un encuentro con la voz indígena y afroamericana supone para el autor un cuestionamiento personal sobre la necesidad de superar la monoculturalidad como horizonte de comprensión, para que nuestro pensar visualice diversas voces y perspectivas: «Pensar sería así un ejercicio continuado de convocación de voces y de reperspectivación de saberes» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 93). Se arriesgaría con ello la determinación cultural que se ha posicionado hasta el momento, para encontrarse con distintas perspectivas que podemos reubicar, no con el fin de llegar a un relativismo cultural, sino de una especie de relacionismo, en el que la forma de acceder cognoscitivamente a la otra cultura se presenta a partir de la superación de la dualidad sujeto-objeto, para lograr una dialéctica en la que la respectividad del otro también me atañe.

Juan Cepeda H.: Aproximaciones ontológicas al pensamiento indígena

En el libro *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano* (2012), el Grupo de investigación Tlamatinime se encarga de evidenciar que el problema del ser, cuestionamiento clásico de la filosofía en Occidente, también ha sido indagado desde distintas culturas de América Latina, centrándose así en comunidades afro e indígenas de esta parte del continente. En ese sentido, el ejercicio que realiza este Grupo no se da únicamente en el plano de una filosofía indígena, pues su fin principal es encontrar la vertiente de caminos que desde el pensamiento filosófico latinoamericano abrirían paso a la antigua pregunta ontológica. Uno de esos caminos apuntó, en efecto, a los saberes indígenas precolombinos, cuya aproximación filosófica y ontológica es realizada por Juan Cepeda H. de la Universidad Santo Tomás en Colombia, quien en su artículo sobre *Ontología indígena* se pregunta si acaso es posible una filosofía en dichas culturas y en qué términos se presentaría su ontología, aparece el cuestionamiento de si la pregunta por el sentido del *ser* se presenta en los indios habitantes de Latinoamérica.

El autor, en realidad, expresa que en la historia de la filosofía no ha sido un problema preguntar si los indígenas se inquietaron por el problema del ser, ni siquiera después de que Heidegger recordara en *Sein und Zeit* que en Occidente, durante varios siglos, esta pregunta había caído en el olvido. ¿Es posible la apertura de una reflexión ontológica desde otros ángulos, concepciones

vitales de nuestros indígenas, o incluso –como lo nombra el autor– desde nuestros campesinos y transeúntes? Antes de visualizar una respuesta a este interrogante, para Cepeda es necesario saber si el preguntar filosófico se da en los indígenas, y si así es, pasar a ver los términos en los cuales es posible una ontología indígena.

De los aspectos que resalta este autor para dar respuesta al interrogante planteado, es que los investigadores no pueden expresar de los indígenas lo que la academia pretende oír, es decir, si es el investigador quien tiene que dar una respuesta a la pregunta por el ser desde una determinada cultura indígena, entonces se evidencia cierta incapacidad de dicha cultura para llegar a reflexiones filosóficas sobre el problema en cuestión, esto lo expresa tomando como referente el libro *El hombre primitivo como filósofo* de Paul Radin, quien promueve la iniciativa de no tratar a las culturas indígenas como objetos de estudio, sino de dejarlos expresar sus ideas sin intervención académica, y aunque este filósofo polaco manifiesta dicha idea a partir de la defensa del hombre indígena como filósofo, para Cepeda resulta fundamental querer comprender el pensamiento indígena y no acomodarlo a los moldes elaborados filosóficamente, lo cual implica que desde el plano de la ontología también se realice tal desprendimiento.

No sólo es cultural considerar que el problema del ser pertenece a una determinada cultura, sino que lo es igualmente acercarse a otras culturas desde los prejuicios ya ganados de antemano y con la ingenuidad de no creer que se los tiene, hecho que perjudica aún mucho más cualquier investigación sobre el ser en culturas precolombinas. Por ello para investigar el problema del ser en las llamadas culturas precolombinas, se exige ir más allá de los límites que impone cierta tradición filosófica (Cepeda, 2012, p. 18).

Desde esta perspectiva, el diálogo con las comunidades indígenas exige una interpretación desde su propio horizonte de comprensión y no la del investigador, es decir, ya no resulta viable que el académico medie entre lo que dice el pensador indígena y la academia misma, sino más bien, se trata de que ambos generen el diálogo desde el cual la academia no pretenda imponer su formato. De alguna forma, lo anterior remite a un error metodológico desde el cual se espera una respuesta objetiva por parte del indígena a las preguntas que planteamos como investigadores, sin detallar si estas se refieren al núcleo del verdadero problema para el indígena, pues de acuerdo con la

referencia a Radin que toma Cepeda, en él existe una actitud práctica que dota de sentido los aspectos de la realidad, y ante la importancia que da el indígena respecto a sus sensaciones, lo único viable es escuchar, no preguntar, pues esto orientaría la discusión hacia los intereses del investigador y no del indígena mismo. Así, se logrará tomar distancia sobre la acostumbrada creencia de que los indígenas tuvieron una visión primitiva de la realidad visible en sus mitos, ya que éstos han caracterizado, justamente, su forma de ser: «la lógica del pensamiento aborigen no debe subvalorarse solamente por el hecho de que no concuerde con la lógica silogística y racional desde la que se les evalúa» (Cepeda, 2012, p. 21), ante esta perspectiva, ¿qué concepción de filosofía visualiza este autor?

Concepción de filosofía: pensamiento sentiente

Para Cepeda existió una desfiguración de la sabiduría griega por parte de los romanos, según la cual, la filosofía se entiende como ciencia de la razón, alejándose así de la lengua y el pensamiento griego, en consecuencia fue una idea que heredaron los modernos, y que sesgó la comprensión misma de filosofía: «el endiosamiento de la razón también es un mito [...] de una cierta cultura que se cree muy objetiva en el enfoque racional de sus investigaciones, sin alcanzar a mirarse a sí misma el tamaño de sus prejuicios» (2012, p. 19). Ante esta percepción, nuestra aproximación a la realidad se ve condicionada, pues según explica el autor, se descuida el estudio del aspecto sensorial, ya que tiende a subestimarse o incluso a deformarse. Ahora bien, trasladándose al plano del pensamiento indígena o, siguiendo a Radin, del pensamiento primitivo, Cepeda expresa que el goce de las sensaciones es un indicio de inferioridad respecto a las funciones mentales, por lo tanto, si se intenta comprender tal pensamiento, este presupuesto sesgará la investigación.

Para no llegar a una respuesta descontextualizada, no basta con entender la vivencia cotidiana de la cultura indígena, sino que implica una especie de inmersión dentro del mismo horizonte y así «ganar las condiciones necesarias para una investigación social más allá de los límites que ha impuesto la ‘racionalidad objetiva’ de la investigación científica» (Cepeda, 2012, p. 20), justamente, un aspecto que subraya el autor –nuevamente siguiendo al filósofo polaco– es que los indígenas poseen una actitud más práctica ante los aconteceres sociales, y no tanto racional tal y

como nosotros la comprendemos. Ahora bien, no por poseer una actitud práctica significa que su pensamiento sea *primitivo* o simplemente mítico-religioso, puesto que son los investigadores quienes han caracterizado tal forma de ser. La crítica que realiza Cepeda apunta a la apertura de comprensión de otras lógicas, por esta razón no se puede subvalorar el pensamiento primitivo en cuanto su lógica no es silogística y racional, «lo que se debe exigir es adentrarse en su propia lógica en busca de desentrañar su horizonte de comprensión desde el cual todas sus expresiones tienen sentido» (2012, p. 21).

Otro aspecto sobre el que llama la atención el autor es que cuando se habla de pensamiento primitivo, no se refiere exclusivamente al pensamiento de algunas individualidades que hacen parte de la comunidad, sino todo lo contrario, explica Cepeda que como lo social es preponderante sobre lo individual, este tiene sus límites respecto a las realidades de la vida y a la comprensión social de sus propias tradiciones. La dinámica entre lo individual y lo social posibilita que se respete tanto la identidad del individuo como la del grupo, pero ante un conflicto entre los dos, el autor sostiene que el discernimiento del grupo va a predominar: «lo propio de las comunidades indígenas radica en no permitir que el pensamiento individual llegue a tiranizar a los integrantes de todo un grupo, ni aunque dicho pensamiento se presentase con visos de objetividad» (Cepeda, 2012, p. 22). En este caso, ¿se puede generalizar tal percepción sobre todas las culturas indígenas? ¿Hasta qué punto los argumentos de Radin sobre la dualidad entre individuo y grupo social, expuestos en 1927, seguidos por Cepeda, se pueden sostener en las comunidades indígenas latinoamericanas de la actualidad?

¿Admite la lógica del grupo una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo? La comprensión de la realidad está mediada por el vínculo entre lo que se piensa y lo que se dice, lo cual implica una ética como trasfondo cotidiano, pues se apalabra lo que se siente y percibe de las cosas: «el pensamiento verdadea el ser de las cosas» (Cepeda, 2012, p. 23). La verdad, en este caso, no está mediada por el objetivismo racional, sino por la congruencia entre el pensamiento y la actitud que se toma ante lo comprendido; para el autor, en este ejercicio hay una forma de *verdadear* que se evidencia en su tradición oral.

La sabiduría de la tradición oral de los indígenas aún no es valorada en su justa medida. Se puede observar, simplemente, cuánta falta de aprecio hay en la mirada y en la actitud con que se trata a los indios desplazados en estos países latinoamericanos. Tal indiferencia es inhumana. Pero seguimos escribiendo libros. Sin embargo, claro está, la opción no será dejar de escribir. El llamado que se está haciendo es a no dejar de sentir cuando se escribe. La palabra debe ser sentiente, expresar lo más transparentemente lo que se muestra ‘a los ojos’, verdadear (2012, p. 23).

Teniendo en cuenta que el pensamiento está condicionado histórica y culturalmente, ha sido difícil para el intelectual acercarse a los saberes de culturas indígenas sin los prejuicios heredados por la tradición de pensamiento predominante. No obstante, en cada grupo social hay quienes se dedican a ejercer en los saberes de su contexto una búsqueda de la verdad. Por ello, el autor llega a advertir sobre el cuidado que se debe tener ante los saberes develados a la persona que va en busca de la verdad, la necesidad de preguntar tranquila y cuidadosamente, profundizando así en los detalles que asombran, inquietan, llaman la atención; justamente, este es el ejemplo de los filósofos griegos, amantes del saber, de ahí que la concepción de filosofía que argumenta el autor deviene de la reflexión propia que realizan los pensadores a partir de su experiencia existencial, y no de la elucubración de cosas abstractas, la filosofía es, pues, un pensar sentiente. Un ejemplo de esto —y en el que no nos vamos a detener en profundidad— se da con los cantos y poemas nahuas, que expresan la duda existencial ante aspectos incomprensibles de la vida como su transitoriedad y la muerte misma.

Cepeda se acerca principalmente a la figura del Ometéotl, pues además de ser una representación divina, también la interpreta como un fundamento ontológico vital, según él, no hay diferencias entre lo ontológico y lo cosmológico a partir del pensamiento náhuatl, ya que se encuentran dentro de un horizonte de comprensión que puede ser indiferenciado. ¿Cómo lo advierte? A partir del análisis de las definiciones nahuas del Ometéotl que presenta León Portilla, en el que esta deidad es *in nelli téotl* o principio divino verdadero, *ometecuhтли* o señor dual, *tonacatecuhтли* y *tonacacihuatl*, señor y señora de nuestra carne, y también es *ipalnemohuani*, referido a que mediante él se vive: «O sea que es un fundamento ontológico vital, ‘de nuestra carne’, que se encarna y se hace presente en nuestras entrañas, ‘que concibiendo en sí mismo el universo, lo

sustenta y produce en él la vida'» (Cepeda, 2012, p. 33). A partir del trasfondo filosófico que el autor encuentra en las explicaciones de Portilla sobre el Ometéotl y la forma de problematizar su realidad a través de la poesía, él encuentra un aporte a la metafísica y al problema del ser desde dichas reflexiones precolombinas, manteniendo, claro está, una percepción de filosofía como pensamiento sentiente. Sin embargo, el autor se pregunta explícitamente si ha existido una forma de apalabrar el ser por parte de las lenguas indígenas, entrando así a un análisis lingüístico y filosófico de las mismas.

Las lenguas indígenas y su apalabramiento del ser

Si un idioma se presenta como expresión de lo que hay en el pensamiento y transmite lo que se siente o se percibe, ¿han apalabrado el ser? Ante esta inquietud, Cepeda toma como referente la investigación que realizó en 1985 el filósofo uruguayo Mauricio Langon, quien investigó sobre las relaciones y diferencias entre *ser* y *estar* en las lenguas aborígenes latinoamericanas a propósito de las obras de Rodolfo Kusch y Carlos Paganos, dedicados a indagar sobre estas dos categorías.

Dice Langon que en algunos diccionarios registran en quechua los términos *cay* y *casccacay* para ser, y en aymara se dice *cancatha*, aunque –aclara– para ser algo determinado se usan diversas fórmulas que inician con *al-* o *ali-*. En mapuche se dice *vemn* e igualmente se encuentran otras formas para ciertos usos que se dan en castellano. En guaraní los diccionarios registran *tecó* y *recó* para ciertos usos precisos de lo que en la lengua castellana llamamos ser: ‘Por ejemplo: los mbya nos traducen siempre esas palabras por ‘sistema’ y en otros lugares se las traduce por costumbre, cultura, etc. (Cepeda, 2012, p. 35).

Así como existen los términos ser y estar en algunas culturas de nuestro continente como la aymara y la quechua, el autor también precisa que de las lenguas mataguayo –cuya ubicación se dio en Argentina y Paraguay, donde habitó el pueblo extinto el Gran Chaco– en chorote, en macá y en niwaklé estos términos no existieron, lo que sí poseen son algunos morfemas que tienden a significar ser algo o alguien, como el caso del sufijo –mat referido a las cualidades de algo. En ese sentido, la conclusión que infiere el autor es que las lenguas quechua, aimara, mapuche y guaraní

sí ofrecen un registro de lo que en lengua castellana se apalabra como ser, mientras que en la mayoría de las lenguas mataguayas no existe tal término, pero sí se da en sus vocablos un significado de *lo que es*. Sin embargo, esta percepción del *ser* la reconoce Cepeda porque es él quien tiene el interés de observar cómo se visualiza este concepto en las lenguas indígenas, ya sea sintáctica o semánticamente, lo cual no quiere decir que sobre esos vocablos y sentidos la comunidad realice sus reflexiones, es decir, puede existir el sufijo –mat en lengua mataco, pero las preguntas existenciales y vitales de la comunidad no se van a referir precisamente a necesariamente a este. ¿Puede esto significar un problema de transculturación en tanto que el autor traslada un problema de una cultura a otra, o incluso en el hecho de que sustraer interpretaciones que se aíslan del contexto de la comunidad?

Ahora bien, Cepeda aclara que, de acuerdo con las explicaciones de Langon, hay dos tipos de lenguas, unas que en su construcción sintáctica llevan consigo el verbo ser, y otras que no usan dicho nexo en sus construcciones gramaticales, esta diferencia implica otro modo de pensar y concebir la realidad, lo cual conlleva a que el apalabramiento del ser que le interesa al autor se pueda realizar de manera explícita o implícita. Teniendo en cuenta el vínculo entre la forma de pensar y la lengua de una comunidad, no se pueden obviar factores culturales, históricos y hasta filosóficos que se encuentran detrás de la conformación léxica de cada lengua, puesto que son ellos los que muestran el uso del lenguaje cotidiano en consonancia con su realidad. Así, si se regresa al ejemplo de la lengua mataco, su organización de la realidad está mediada en términos de acción o estado, lo que implica –según la referencia que Cepeda toma de Langon– que la realidad se presente como una totalidad inescindible en determinada acción o estado, una evidencia de esto es que «sus verbos no son sustantivables, no tienen nombre, no tienen ‘infinitivo’; no son cosas que puedan ser separadas [...] Con estas lenguas no nos alejamos demasiado de un mundo concreto y continuo» (Langon citado por Cepeda, 2012, p. 37).

En ese sentido, el campo de investigación de una ontología latinoamericana se amplía para el autor y la filosofía tradicional no lo ha abordado como tal. Se trata de una reproducción de la realidad que supera su manifestación conceptual para presentarse como acontecimiento dinámico: «Si lo que está siendo se capta mentalmente en unidad con las cosas que efectivamente van acaeciendo en el transcurrir del mundo en el que se vive, el problema del ser vuelve a encajarse dentro del

horizonte de comprensión que originalmente tuvo entre los griegos» (Cepeda, 2012, p. 37). *Lo que es* se presenta ante los ojos del autor como un evento que integra al mundo viviente en el que estamos siendo. Una visión ontológica que se halla en comunión con su concepción de filosofía, pues ante el problema del ser, este no se presenta como categoría únicamente, sino como un *ser sentiente*, y este último no podría ser imitado por ninguna lengua.

El autor advierte que su visión puede resultar escandalosa, y más aún ante la inquisición epistemológica y científica que sanciona lo que es digno o no de considerarse verdadero, pero asegura que el problema del ser no puede someterse a los límites que le impone una determinada cultura. Aparece, pues, una visión de la ontología en donde resulta más importante que lo expresado corresponda con la realidad, sea verdadeante, siendo así una «categorización ontológica desde lo que verdadea el ser» (Cepeda, 2012, p. 39), y no exclusivamente una categorización argumentativa ligada a la razón de un sujeto pensante, tal categorización permite, según el autor, llegar a otras formas de aproximación ontológica y convoca a una reevaluación metodológica de la forma como se avanza en estas investigaciones.

CONCLUSIONES

Ante la pregunta sobre cuáles son los problemas de pensar una filosofía indígena desde América Latina, se realizó una revisión bibliográfica de distintos autores que han sustentado este proyecto filosófico. No se puede decir que son los únicos en abordar esta temática, ni tampoco que las fuentes utilizadas son exclusivamente latinoamericanas, pero sí se pueden sostener seis problemáticas que, de alguna forma, los mismos autores logran debatir a través de cada una de sus apuestas, llegando a cuestionar los estándares mismos bajo los que es avalado el proyecto de un filosofar indígena. Por esta razón, se procura respetar el orden cronológico de las distintas investigaciones, ya que hablar de pensamiento indígena no queda remitido a un momento prefilosófico de la filosofía latinoamericana, sino que centra el problema en un debate actual de nuestro filosofar, actual en la medida en que se encuentra inmerso en cada uno de los contextos históricos correspondientes a los intelectuales abordados, incluyendo ahora a esta investigación. En ese sentido, fue necesario tener en cuenta el lugar que ha ocupado la filosofía indígena en el marco de la filosofía latinoamericana, la cual también ha luchado contra los estándares que definen lo que es o no filosofía, pero que, aun así, todavía está renuente a aceptar el pensamiento indígena como filosófico, ¿por qué?

El concepto desde el cual surge toda esta problematización es el de *filosofía*. La pregunta por su significado ha atravesado la historia de Occidente, y nos ha tocado a los latinoamericanos a modo de afección que nos inquieta por nuestro propio pensamiento, como un cuestionamiento interior que no puede superarse solo con imitar y analizar la historia de otro pueblo cuyas vivencias culturales son muy distintas a las nuestras. Tal vez con algo de tardanza tomamos conciencia de que el direccionamiento que le damos a la pregunta por lo qué es la filosofía está completamente vinculada a la visión y contexto histórico que emerge del límite geográfico en el que nos hallamos. También –y con un poco más de resistencia– concebimos que el camino bajo el cual dirigimos la respuesta a dicha pregunta no puede ser el único. Precisamente por esta resistencia es que resulta problemático concebir una filosofía indígena, pues la filosofía se asume como la verdadera administradora de la *ratio*, mientras que sobre el indígena recaen una serie de prejuicios sociales y culturales que impiden visualizarlo como racional. Sin embargo, aun con los prejuicios, la filosofía latinoamericana acepta que él también integra nuestra identidad, y en búsqueda de esta

como uno de los primeros problemas del filosofar latinoamericano, su sabiduría es tenida en cuenta por algunos historiadores a modo de reflexión protofilosófica. Afortunadamente este acercamiento a las culturas indígenas no se queda solo en el lugar que ocupa dentro de la periodización de la historia filosófica latinoamericana, sino que emergieron nuevos intereses en develar lo que el pensamiento indígena tiene para aportar filosóficamente. Así, para cada autor que se propuso defender una filosofía indígena fue necesario detenerse en esta pregunta: ¿qué es filosofía?, implicando con ello un desprendimiento de la herencia filosófica recibida, un distanciamiento de su lugar de origen, para fijar la mirada en las propias tradiciones de pensamiento.

Gracias a la visión que aportaron los distintos autores abordados, concluimos que la filosofía no puede ser comprendida desde el racionismo occidental, ya que enmarcaría el filosofar en un pensamiento hegemónico que restringe la posibilidad de expresión de otras lógicas y, en ese sentido, la filosofía involucra la apertura a otras racionalidades que se expresan a través de distintas producciones simbólicas de la realidad, justamente porque su labor es llevar al ser humano a pensar su propia circunstancia, sin importar que el origen de aquel no sea griego-alemán u occidental. De ahí la transformación de este concepto al que nos convoca Raúl Fornet Betancourt, que no se limita al beneficio de la propia cultura, sino que le permite al filosofar dar cabida a la polifonía existente en el mundo. Tal apertura implica desdibujar límites de poder bajo los cuales hemos tenido que convivir, porque puede haber una verdadera intervención del otro que ha sido negado desde su raza, género o cultura.

Ahora bien, cuando se habla de filosofía indígena es conveniente determinar lo que implican estos dos conceptos juntos, pues aunque el filosofar estaría orientado hacia las reflexiones que el indígena realiza entorno a su contexto social e incluso político –teniendo en cuenta la movilización étnica que se ha ido presentando en pro de la lucha por sus derechos alrededor de los últimos años– también es claro que cada comunidad indígena posee circunstancias vitales diferentes y ello repercute en la manera como aborda los problemas que devienen de su realidad, evidenciados, justamente, en la representación que crean de esta. Si los nahuas, por ejemplo, escribían cantos poéticos para plasmar su visión de mundo, mientras que los quechuas y aymaras acudían a tejidos como los quipus con el fin de conservar y transmitir sus saberes, comprendiendo además que los conceptos abordados en cada una poseían caracterizaciones distintas, entonces la filosofía, en este

caso, no puede operar bajo generalizaciones, pues precisamente por asumirse de esta manera es que ha invisibilizado la riqueza de otras culturas en beneficio de una cultura específica. El punto aquí, y para ser más explícitos, es que si en el mundo existe una pluralidad de voces al identificarnos como europeos, asiáticos, africanos, o latinoamericanos, al interior de lo que, en términos generales, hemos llamado *indígenas*, existe igualmente una multiplicidad étnica que no se puede unificar y acomodar en una sola definición de filosofía.

A pesar de ello, no se puede negar que existen algunos rasgos en común, los cuales vendrían a caracterizar y ampliar la visión de filosofía argumentada hasta el momento. Si bien el pensamiento lógico describe el horizonte de comprensión en el que se desarrolla la filosofía en Occidente, para el caso del indígena un aspecto relevante consiste en el gran sentido práctico con que afrontan la realidad. Por esta razón, Cepeda habla de un filosofar sentiente que, de alguna forma, también es pensado por Kusch cuando expresa que en el indígena hay un predominio del sentir emocional, pues de la afección surge el registro que él hace de su realidad. Así mismo, Estermann resalta el hecho de que la divinidad no pueda concebirse como algo exterior, fuera de la relacionalidad del mundo, León Portilla explica que para el náhuatl no es posible comprender qué sucede más allá de la transitoriedad de la vida y Radin argumenta que dicha practicidad le permite al indígena aprender de la inmediatez de las cosas. Aparece, a su manera, una primacía de los sentidos que no se pueden dislocar de su percepción de lo real, incluso los distintos autores señalan el prejuicio creado alrededor de la idea de practicidad en el indígena, ya que implica que su manera de conocer y de responder a sus interrogantes va a estar mediada por otro tipo de racionalidad. De ahí la presencia del ritual, este le permite construir una representación simbólica e inserción mítica que lo ubica en el dinamismo del mundo, porque no solo el ritual se presenta gracias al sentido práctico con el que vive el indígena, sino que toda su cosmovisión tiene esa misma base, involucrando con ello la misma producción mítica.

Otro de los rasgos en común que permean un filosofar indígena es, justamente, el carácter mitológico. Con León Portilla se evidenciaba un cierto afán por sostener que el filosofar va más allá de los mitos, pero ¿cuál es el sustento que, en ese caso, presenta el pensar indígena dentro de su ejercicio filosófico? Los distintos autores mostraron otros elementos que desde la academia no se habían concebido como parte de una filosofía indígena, lo cual se debe al hecho de que hasta el

momento la sabiduría tomada en consideración correspondía a la época precolombina, de ahí que para Dussel, Rivara de Tuesta y Beorlegui, el pensamiento indígena sea más un antecedente del filosofar latinoamericano; no obstante, León Portilla –quien también se centró en aquella época– pudo asegurar que el filosofar no se queda en la representación mítica gracias a la existencia de códices y poemas nahuas que evidencian una actitud filosófica por parte de los Tlamatinime. A pesar de esta diferencia con las comunidades andinas analizadas por Estermann y Kusch, se observa que los autores no desprenden su reflexión partiendo de mitos específicos, por el contrario, su análisis se presenta bajo la perspectiva de los cronistas y de la vivencia misma con tales comunidades, lo cual no quiere decir que dejen de lado la cuestión del mito y su paso al logos, ya que al reconsiderar el concepto de filosofía, suele aparecer esta transición como la marca de un primer tipo racional de interpretación a otro más avanzado, en ese sentido, el mito se ve forzado a aceptar una especie de jerarquía establecida, la cual es cuestionada por los autores al verlo como una palabra fundante, una narrativa simbólica en la que aparece todo un proceso de comprensión que brinda las razones sobre el porqué de las cosas. Al respecto, Fornet Betancourt señala que el mito tiende a descolocarse del imaginario indígena, y con ello se crea un proceso de separación donde se les estaría imponiendo otro centro fundante, por ello la importancia de aceptar que cada cultura indígena tiene un tipo de racionalidad diferente al lógico conceptual con la que se destaca el filosofar occidental, y así mismo, ratificar que el pensamiento indígena no es solo el origen de la filosofía latinoamericana, sino que aún hay mucho que aprender, tanto de las comunidades que ya se encuentran inmersas en mecanismos de la sociedad occidental, como de aquellas que se mantienen al margen, por esto es necesario que en común acuerdo se establezcan las condiciones para dialogar con sus tradiciones de pensamiento, siguiendo así la apuesta por la interculturalidad que propone Fornet.

Además del sentido práctico de la realidad y su representación a través del mito, un rasgo en común que poseen las comunidades indígenas es la importancia dada a los saberes religiosos. Inicialmente se problematizó la distinción entre este último con el saber filosófico, partiendo del énfasis realizado por León Portilla en la figura del Tlamatinime, quien se diferenciaba notoriamente del sacerdote náhuatl. Sin embargo, los demás autores abordados no separan estos dos tipos de saberes, al contrario, parece que la percepción de la divinidad también hace parte de una forma filosófica de ver el mundo, distinguiendo, claro está, que la divinidad no es comprendida como el dios

judeocristiano, sino que a pesar del sincretismo religioso vivido en esta parte del continente, la divinidad hace parte de la relacionalidad del mundo –hablando en términos de Estermann–, o es la representación de la ira que evidencia la naturaleza en la pérdida de la cosecha o en la hambruna. De acuerdo con la visión que transmitían Kusch, Estermann y el mismo Mejía Huamán, el saber religioso propio del indígena andino no presenta la oposición entre lo malo y lo bueno, lo profano y lo sagrado, lo perfecto y lo imperfecto como si fueran antagonistas que no pueden conciliar en el mundo. Por el contrario, la divinidad también participa de esa dualidad de la naturaleza en la que puede haber caos o, en cambio, darse el fruto y la cosecha como representación del orden, pues dios no crea el universo, sino que lo organiza, es parte integral de la pacha, siendo esa la razón por la que Estermann le adjudica un comportamiento *relacional*, basándose incluso en el dibujo cosmogónico de Pachacuti. Sin embargo, hay una consecuencia de esta relacionalidad que Kusch logra percibir, si bien ambos autores tomaron como referente el dibujo cosmogónico y hacen hincapié en el ritual, el filósofo argentino encuentra que este último repercute en la forma como el indígena procede ante la realidad. El ritual no solo se refiere a una manera de conocer, sino que también es un ejemplo de la representación del *estar siendo* por parte del indígena en cuanto que se convierte en una forma de participación de la realidad, pero no de irrupción en ella. El indígena, en este caso, acude al ritual para mediar soluciones hacia las adversidades presentadas, y no crea o utiliza objetos que modifican drásticamente la realidad.

En este punto también se puede visualizar cierta relación con las palabras de Radin, pues el sentido práctico con el que el indígena conoce el mundo hace que la realidad esté acompañada del ropaje mágico y ritualista que Kusch resalta. Y esta relación entre practicidad y ritual da cuenta de la mala interpretación que se ha ceñido sobre el indígena, pues el hecho de que él crea en el rito y en la aceptación de lo mágico, no significa que su captación de los hechos no se presente, y en ese sentido, la descripción religiosa que el indígena realiza de la vida no quiere decir que todos los hechos mundanos sean consecuencia de agentes sobrenaturales. Este tipo de interpretaciones que Radin califica como erróneas, y que tienden a evidenciarse en el ámbito académico, hacen parte de los lastres coloniales que heredamos respecto a la “comprensión” de las otras culturas, de ahí la importancia del papel que cumplen las otras disciplinas dentro de diálogo con las comunidades, pues así como nos hemos llenado de prejuicios, áreas como la antropología, la etnología e incluso la lingüística logran revelar una serie de mitos creados alrededor del indígena. Por ello, dentro de

la noción de filosofía que aquí se aborda es menester involucrar a las otras disciplinas, ya que su problema no es solo la falta de interculturalidad, sino también de interdisciplinariedad, la cual no debe confundirse con una adición acumulativa de saberes en donde no hay ninguna interpelación, sino que –tal y como la propone Fernet Betancourt– involucra una interdependencia e interfecundación mutua de las distintas disciplinas:

Nuestro esbozo de planteamiento tiende más bien a la visualización de la interdisciplinariedad en el sentido de una tarea programática que nos desafía a la convocación de las racionalidades disciplinares para que éstas –superando desde sí su ‘disciplinamiento’ interno– se comprometan en la contro-versia argumentativa, pero viendo ya ésta la oportunidad de fundamentar modelos de coordinación mutua actualizadores de su necesidad de relación con... (2001, p. 118).

Gracias al ejercicio interdisciplinario e intercultural la concepción de filosofía se amplía, y el aspecto controversial que el autor señala, se presenta como un elemento propio de la *convocación* de las racionalidades disciplinares, las cuales poseen como esencia y dinámica misma dentro de su dimensión investigativa esa orientación a lo litigioso. Con esta visión de la filosofía, sería factible comprender que aspectos religiosos de una cultura pueden estar completamente vinculados con su cosmovisión y su reflexión filosófica de la realidad, justamente el ejemplo del Ometéolt como divinidad ontológica que brindaba Cepeda en su interés por evidenciar si en las culturas indígenas se preguntaron por el ser, es una muestra de la apertura a otro tipo de racionalidad cultural, que en este caso no solo promovió una transformación de la filosofía como pensamiento sentiente, sino que también involucró un cambio en el concepto mismo de ontología.

Atender a otro tipo de racionalidades, ya sean culturales o disciplinares, también es útil en la medida en que aclara la forma como una cultura conoce. Este aspecto no fue tomado como problema al inicio de la investigación, sino que con el aporte de Kusch y Mejía Huamán se evidenció la importancia que cumple la forma de conocer del indígena dentro de su modo de concebir la realidad y, por lo tanto, de pensarla filosóficamente. En este punto también se encuentra otro rasgo en común muy ligado a los aspectos nombrados anteriormente sobre la relacionalidad, la practicidad y la visión de una divinidad que participa igualmente de la dualidad de la naturaleza,

es decir, las comunidades indígenas abordadas por los autores llegan a compartir, justamente, que la realidad no es vista como un objeto, distinguiéndola así del sujeto que conoce, pues esta división entre sujeto conocedor y objeto conocido es propia de nuestra racionalidad occidental. Tener en cuenta esta distinción es importante para comprender por qué para el runa andino las cosas también adquieren un carácter sapiencial, ya que no hay separación entre ser y conocer, la realidad no se puede presentar, entonces, como un dato aislado, sino que en su sabiduría ella también brinda elementos para habitar en el mundo, conociendo así los aspectos favorables y desfavorables que participan de ella. Esta concepción se encuentra muy arraigada a la categoría de *estar siendo* propuesta por Kusch, la forma como un individuo conoce el mundo marca también su actitud ante él, en ese sentido, se podría expresar que tanto para el filósofo argentino como para Estermann, el vínculo que el indígena genera con su realidad está librado por el principio de la relacionalidad, recordando con este último la participación de la complementariedad, la reciprocidad y la correspondencia. De igual forma, la visión que transmite Mejía Huamán sobre el conocimiento tampoco admite la distinción entre sujeto y objeto, pero la forma como lo aborda es diferente, pues la explicación que brinda este autor deviene del análisis semántico del idioma quechua, donde el conocer está completamente asociado a la memoria y experiencia adquirida ante la realidad.

El hecho de que el filósofo quechua haya tomado el idioma como un referente para explicar en mayor profundidad conceptos que a su consideración estaban vinculados con la reflexión filosófica, también responde a uno de los problemas planteados en la investigación, el cual surge por el cuestionamiento que Radin realizó acerca de la adecuación de las lenguas indígenas para la formulación filosófica, él mismo argumenta que la lingüística ha comprobado el mayor grado de complejidad de las lenguas indígenas en comparación con las nuestras, y como el contenido semántico de estas es inherente a su cosmovisión, entonces su adecuación no puede ser cuestionada. Sin embargo, ¿puede esa posición mantenerse en investigaciones más recientes y dentro del contexto latinoamericano? En efecto, cada uno de los autores abordados hace uso de vocablos pertenecientes a la cultura que están analizando, ya sea náhuatl, quechua o aymara, siendo el aporte de Mejía Huamán el más valioso en ese sentido, pues comprueba que el idioma quechua es apto para la realización de formulaciones filosóficas, aún cuando él mismo explicita que en el Tawantinsuyu no existió filosofía. Es por esta razón que una de las conclusiones obtenidas corresponde a que el uso de la lengua indígena para la formulación filosófica está asociado con la

capacidad del individuo para filosofar, no se está cuestionando, entonces, si es apta o no, ya que al acudir a los estudios que realiza la lingüística se puede comprobar con referentes teóricos avalados por la academia que las lenguas indígenas poseen un alto contenido filosófico por su vínculo con la visión de mundo y por su complejidad sintáctica y semántica. En ese sentido, la responsabilidad filosófica recae en el sujeto, incluso si se toma como referente a la cultura griega, evidenciamos que su lengua también es considerada altamente filosófica, pero no por ello todos los griegos se daban a la tarea del filosofar, sino que solo unos pocos se encargaban de este ejercicio reflexivo dentro de la pólis. En consecuencia, el papel del sujeto que filosofa también fue abordado como un problema al pensar una filosofía indígena, pues supone, por un lado, una problematización del académico como mediador, siendo él quien brinda las categorías para pensar la cultura a la que se refiere y, por otro lado, preguntarse por la existencia de esta figura en la comunidad misma.

Radin advierte que en culturas norteamericanas como los Winnébagos existen hombres de acción y otros que se dedican al razonamiento, desafortunadamente Estermann no realiza esta distinción, porque él no centra su atención, por ejemplo, en los mayores que participan activamente de los círculos de palabra practicados por algunas comunidades indígenas, entonces no hay mucha claridad sobre esta figura porque su reflexión deviene de la colectividad. ¿Acaso actualmente es toda la comunidad quien problematiza su acontecer en el mundo? Con Radin se encuentra que a pesar de la fijación por lo social o grupal en el que se enmarca el pensamiento del indígena, también se ha hecho una generalización sobre la preponderancia de un pensamiento comunitario ante el libre desarrollo de la individualidad. Precisamente, este no es un rasgo compartido por las distintas comunidades, lo cual permite distinguir entre un hombre de acción y otro dedicado a la reflexión, incluso Radin le adjudicaba al primero un carácter *dinámico*, mientras que al segundo le atribuía cierto *estatismo*, muy diferente a la posición que toma Kusch, quien caracteriza al indígena en general como estático, porque ve en él una presencia más contemplativa respecto al mundo, un estatismo que se aborda como producto del *estar siendo* y que es cuestionado por Mejía Huamán gracias a la pasividad que le atribuye al indígena mismo, como si este último no dimensionara la posibilidad de afirmarse y crear objetos. Por tal razón, el precedente que deja Radin es muy valioso, pues al reconocer dos tipos de temperamento en las comunidades que estudió, especifica la relación de coexistencia entre realidad social e individuo, respetando la expresión de la personalidad

individual sin que ello afecte la integración grupal. Así pues, cuando se habla de filosofía indígena no se puede caer en la generalización de que el grupo es lo más relevante, ya que en realidad existe un equilibrio entre la individualidad y la colectividad. Ahora bien, si Estermann y Kusch compartieron con personas que hacían parte de las culturas quechua y aymaras, y fundan su argumentación en la experiencia que tuvieron con las mismas, también hay casos donde el filósofo profesional solo se remite a los libros para abordar el pensamiento indígena, lo cual hace que este redunde en las generalizaciones que hacen sus referentes teóricos –como es el caso de Cepeda respecto a su posición sobre la importancia de lo colectivo en el indígena– y en este punto vuelve a aparecer la importancia de la interdisciplinariedad, pues con la convocación a investigar en conjunto, se toma conciencia de que las interpretaciones están enmarcadas dentro de una determinada subjetividad, distanciándonos así de ese carácter autorreferencial y dando espacio a que, por ejemplo, filósofo, antropólogo e indígena den cabida a una comprensión más veraz del pensamiento de este último –conociendo el límite de cada subjetividad–.

El problema del sujeto no termina solo con la distinción entre grupo e individuo, pues ¿hasta qué punto es imperativa su presencia al momento de hablar de filosofía indígena? ¿La necesidad de centrarse en dicha figura no responde más a una forma de pensamiento occidental? ¿Por qué si se reconoce que es el filósofo profesional quien escribe y crea categorías de conocimiento, resulta menester aclarar qué sucede con los individuos cuyo temperamento es dado a la reflexión? En primer lugar, cuando se abordó el problema de la adecuación del lenguaje entreveíamos que un idioma indígena puede ser apto para crear problemas filosóficos, pero que si no había un sujeto que en su uso le diera este sentido, la capacidad de filosofar recaía en el sujeto y no en el idioma mismo, en ese sentido, y para responder a la primera pregunta, sí es imperativa la presencia del sujeto filosófico para hablar de filosofía indígena, cuestionando con ello el hecho de que sea el filósofo profesional quien se apersona de las categorías de conocimiento de una determinada comunidad, así, si no hay un sujeto filosófico, cómo puede haber filosofía o producciones simbólicas –no necesariamente textos escritos– que sean filosóficos.

En segundo lugar, el interés por el sujeto filosófico no responde al deseo de conservar formas de pensar occidental, pues si se tratara de eso, a Occidente no le convendría –ni política, ni social, ni económicamente, es decir, no es solo una cuestión filosófica– reconocer otros sujetos y temas que

no se enmarquen en su sistema de pensamiento. La cuestión del sujeto surge en Occidente es cierto, pero aquí no se está abordando en términos del antropocentrismo moderno, sino que reconocer al sujeto filosófico en el indígena, implica escuchar la voz de la persona, de la cultura que ha sido negada en distintas dimensiones de su identidad. Si como latinoamericanos seguimos omitiendo este problema porque suponemos que solo le corresponde a Occidente, refiriéndonos al indígena —o incluso a las comunidades afro o a la misma mujer— como oprimidos, como víctimas, y no damos espacio a la interlocución de sus voces como sujetos que hacen parte del mundo, entonces no se dará una verdadera emancipación ni de saber, ni de ser, ni mucho menos de poder como lo ha discutido la filosofía latinoamericana.

En tercer lugar, y para responder al último interrogante, no se puede desconocer ni quitar méritos a la labor que ha ocupado el filósofo profesional para al menos procurar identificar horizontes de pensamiento que poseen las distintas comunidades indígenas; sin embargo, sí resulta problemático que sea él quien proponga categorías que, en ocasiones, ni siquiera corresponden con el idioma de la comunidad investigada. Es cierto que ha logrado una mediación con la academia, precisamente porque en las facultades de filosofía aún no tenemos todos los elementos para saber cómo las culturas indígenas construyen conceptos de pensamiento, ya que, por ejemplo, no hacemos trabajo de campo ni compartimos con ellas como seguramente sí lo hace el etnólogo, el antropólogo o hasta los mismos lingüistas. También comprendemos que cuando el recurso lingüístico principal es la oralidad, es más difícil sustentar su pensamiento académicamente. Pero hay un elemento en el que los autores investigados no se centran y que llega incluso a evidenciar la correspondencia entre individuo y grupo social, este corresponde al diálogo de saberes a través de círculos de la palabra que se gesta al interior de las comunidades mismas en espacios destinados, precisamente, a crear sus categorías de conocimiento comunitario. En centros de saber como las Malokas, los distintos individuos comparten su experiencia, brindando la posibilidad de escuchar a múltiples sujetos, lógicas y racionalidades. Sin este recurso, no solo su cosmovisión se perdería a través del tiempo, sino que tampoco se actualizaría respecto a los desafíos que devienen de la sociedad de hoy, es ahí donde ellos construyen su pensamiento.

A propósito de la construcción de conocimiento, el último de los seis problemas de pensar una filosofía indígena corresponde, precisamente, a la cuestión de las fuentes bibliográficas. ¿El

filósofo profesional tendría que ir a las fuentes o puede usar los resultados de un antropólogo? ¿Y qué sucede cuando es el indígena mismo quien acude a otras fuentes de saber para sustentar el pensamiento de su cultura? Pues bien, cuando el filósofo profesional se remite a los libros para sistematizar su teoría, hay que aceptar que corre el riesgo de citar información que puede estar sesgada, en ese sentido resulta muy valiosa la experiencia vital con las comunidades, tal y como lo demostraron Kusch y Estermann. Sin embargo, el problema de las fuentes logra resolverse en cierta medida cuando es el indígena mismo quien provee categorías de pensamiento de su comunidad, pues él mismo hará referencia a fuentes de saber que no necesariamente son escritos, remitiéndose así a otras producciones –orales, gráficas, tejidos– que nos llevan a comprender la insuficiencia de la escritura al momento de hablar de filosofía indígena. Pensar en la necesidad de que existan fuentes avaladas académicamente no entra en correspondencia con la riqueza cultural y epistémica que se da dentro de las comunidades indígenas, teniendo en cuenta que su relación con el mundo y su modo de habitarlo varía respecto al nuestro. Por otro lado, con el aporte de Mejía Huamán también se pudo entrever la relación que posee el lenguaje con las fuentes de saber, es decir, los aspectos semánticos del idioma le sirvieron al autor para mostrar rasgos cosmovisionales de la cultura quechua, basándose igualmente en la relación que posee el lenguaje con el pensamiento, de ahí que no se hable del lenguaje como una fuente bibliográfica, sino como un recurso epistémico que le ayudó al filósofo quechua a sistematizar la sabiduría que heredó de su cultura, sin que por ello dejemos de objetarle el hecho de que se haya basado en categorías aristotélicas y heideggerianas para sustraer categorías filosóficas en lugar de extraerlas desde la comunidad misma.

Finalmente, los problemas que se han tenido en cuenta hasta el momento se han dado desde una posición académica, seguramente pensar una filosofía indígena también involucrará otros problemas desde la visión del indígena mismo, y no tener claro qué piensa este último de lo que investigadores han denominado filosofar indígena es una evidencia de que aún falta un largo camino para llegar a la interculturalidad tal y como le apostamos en la presente investigación. Ahora bien, aunque el propósito principal es problematizar la forma como se ha pensado la filosofía indígena desde aportes como el náhuatl, el quechua y el aymara propios del contexto latinoamericano, no se desconoce que emprender este proyecto filosófico sí enriquece la apuesta de una filosofía en esta parte del continente, permitiendo llamar la atención sobre la necesidad de

abrirse a otras formas de conocimiento y sabiduría que siempre nos han acompañado, pero que por los prejuicios filosóficos y culturales heredados se han ido callando, justamente por ello una forma de enmendar tal silenciamiento se presenta con las propuestas de discusión, los presupuestos hermenéuticos y epistemológicos que propone Raúl Fonet Betancourt, los cuales están completamente vinculados e implican un proceso práctico y teórico, ya que es un proyecto que tiene altas implicaciones sociales, permitiendo justificar por qué se hace necesario que la filosofía trascienda a los problemas y matices del pensamiento indígena. En definitiva, imponer una forma de filosofar es definitivamente otra cara del colonialismo, siendo una de sus consecuencias, justamente, que se desestructura la memoria simbólica del imaginario indígena en conceptos lógicos que no le corresponden. Como expresamos, queda todavía un largo camino para llevar a cabo la interculturalidad e interdisciplinariedad que posibilite un diálogo de saberes más abierto y menos prejuicioso, en el que todos estemos dispuestos a aceptar que no hay un único horizonte de comprensión para visualizar nuestro paso por el mundo, ni siquiera si deviene de nuestra propia cultura; sin embargo, el propósito de la presente investigación trasciende cuando nos damos cuenta que el reto que aquí se deja implica también un proyecto vital, que mejoraría nuestro convivir como humanos, pues inevitablemente compartimos espacio-tiempos en el que se hace sine qua non dialogar. Tal vez es una utopía, pero los autores aquí abordados ya brindaron elementos para el reconocimiento del pensar indígena, demostrándonos que no es imposible, que es una cuestión de apertura, así mismo se espera que esta problematización no se entienda como una forma de negar la interlocución con las culturas indígenas, sino más bien de encontrar una manera equilibrada y recíproca de aprender de ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beorlegui, Carlos. (2010). El pensamiento indígena en la América pre-colombina. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Cepeda H., Juan. (2012). Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una filosofía latinoamericana. *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Dewey, John. (1960). Prólogo. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires, Argentina: Universitaria de Buenos Aires.
- Dussel, Enrique. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Dussel, Enrique. (2009). Introducción. La filosofía de algunos pueblos originarios. *El pensamiento filosófico, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Ediciones Akal México.
- Esterman, Josef. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Estermann, Josef. (2008). *Si el sur fuera el norte. Chacanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de brouwer
- Fornet-Betancourt, Raúl. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hegel, G. W. Friedrich. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Herder.
- Kusch, Rodolfo. (2007a). “América profunda”, “El pensamiento indígena y popular de América” y “La negación en el pensamiento popular”. *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo. (2007b). “Geocultura del hombre americano” y “Esbozo de una antropología filosófica”. *Obras completas. Tomo III*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- León Portilla, Miguel. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada desde sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de investigaciones históricas.
- León Portilla, Miguel. (2008). *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Barcelona, España: ERA.
- Mejía Huamán, Mario. (2011). *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.

- Mejía Huamán, Mario. (2012). La cosmovisión andina y la reflexión filosófica. Conceptos andinos con los que se puede construir un filosofar. *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Púa, Giovanni. (2011). *Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad de San Buenaventura.
- Radin, Paul. (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires, Argentina: Universitaria de Buenos Aires.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. (2000a). El quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico. *Logos latinoamericano*, Año 5, n° 5. Recuperado el 21 de mayo en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Logos/2000_n5/filosofia_multiculturalidad4.htm
- Rivara de Tuesta, María Luisa. (2000b). Wiracocha (Dios), pacha (mundo) y runa (hombre) en la cultura prehispánica (incaica). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú. Tomo I*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica, pp. 98-132.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. (2003). *¿Filosofía o pensamiento prehispánico? El proyecto de creación filosófica y el pensamiento prehispánico*. Lima, Perú. Recuperado el 21 de marzo en: <https://es.scribd.com/document/110270334/Maria-Luisa-Rivara-de-Tuesta-Filosofia-o-pensamiento-prehipanico>
- SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON. (2015). La hermenéutica textual como herramienta metodológica. *Colección semillas*. Bogotá, Colombia: USTA