

**EL “ESTAR”, UNA CATEGORIA FILOSÓFICA DE COMPRENSIÓN DEL
HOMBRE ANDINO EN EL MUNDO QUECHUA**

JOSÉ CARLOS OLARTE GONZÁLES

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C.**

2011

**EL “ESTAR”, UNA CATEGORÍA FILOSÓFICA DE COMPRENSIÓN DEL
HOMBRE ANDINO EN EL MUNDO QUECHUA**

JOSÉ CARLOS OLARTE GONZÁLES

CÓDIGO: 2097220

**Tesis de grado para optar por el título de
Magister en Filosofía Latinoamericana**

ALVARO ACEVEDO

Director de Tesis

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

BOGOTÁ D.C.

2011

Nota de aceptación

Firma del presidente de jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, Noviembre de 2011

Dedico el presente trabajo de Grado

a mi Universidad Santo Tomás

a mis profesores

a mi familia

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Dios, a la Universidad Santo Tomás, al director de Tesis Profesor Alvaro Acevedo y a mi familia que soportaron pacientemente mis ausencias de fin de semana

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
RESUMEN	9
GLOSARIO	11
INTRODUCCIÓN	13
PROBLEMA	16
JUSTIFICACIÓN	17
OBJETIVOS	18
METODOLOGIA	19
CAPÍTULO 1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	20
1.1 Conceptos previos a un estudio sobre la antropología filosófica	20
1.2 ¿Cuál es el objeto de estudio de la antropología filosófica?	23
1.3 Desarrollo de la antropología filosófica	26
1.4 Preliminares a una antropología filosófica en el mundo andino	31
CAPÍTULO 2. EL MUNDO QUECHUA, CONTEXTUALIZACION GEOGRAFICA, HISTORICA Y CULTURAL	33
2.1 Desarrollo histórico y ubicación geográfica del mundo quechua	33
2.2 Cosmovisión andina del hombre quechua	38

CAPÍTULO 3. LA CULTURA QUECHUA Y EL MUNDO DE LA VIDA: UNA FORMA DIFERENTE DE “ESTAR” EN EL MUNDO

47

3.1 El puesto del hombre andino en el cosmos: willka qheswa 47

3.2 El lugar del trabajo en el cosmos andino 55

CAPÍTULO 4. KUSCH Y SU MIRADA DEL HOMBRE ANDINO: EL “ESTAR” (UTCATCHA) Y EL “ESTAR-SIENDO”, UNA CATEGORÍA “FILOSÓFICA” PARA REPENSAR LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL MUNDO QUECHUA

65

4.1 Rodolfo Kusch y su mirada a nuestra América profunda 66

4.2 Lo “hediondo” de nuestra América y la lógica de la negación 68

4.3 La “lógica” del mundo andino: Ticci Viracocha y la ira divina 71

4.4 Manchay Temyocpa del Yamqui Salcamayhua o el “hervidero espantoso” de Kusch 79

CAPÍTULO 5. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA QUECHUA EN RELACIÓN A LAS CATEGORÍAS HOMBRE-HOMBRE, HOMBRE-NATURALEZA, HOMBRE-MUNDO Y SU IMPORTANCIA EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

84

5.1 Disposiciones necesarias para comprender el pensamiento del hombre andino 84

5.2 El hombre andino un ser en relación con la Pacha 87

5.3 El hombre andino un ser ético con raíces cósmicas 90

5.4 El hombre andino, un ser fundamentado en el principio de la complementariedad 93

5.5 El hombre andino y el principio de reciprocidad 98

5.6 El hombre andino y su “tiempo” cíclico 100

CONCLUSIONES	104
BIBLIOGRAFÍA	108

RESUMEN

En el mundo andino hacer el esfuerzo por comprender al ser humano relacionado con su entorno nos permite articular al hombre quechua (runasimi) desde su comprensión con el todo (Pacha) de una manera no reduccionista ni hegemónica sino “polilógica”. Rodolfo Kusch, nos ayudó a contactar con la esencia del pensamiento profundo de nuestra América andina. Esencia que él define como el “hedor americano”, en una actitud desafiante hacia los prejuicios de ciertos sectores de nuestra sociedad que ven en las raíces americanas algo nauseabundo. Nos adentraremos en lo “andino”, adjetivo que nos refleja un conjunto de aspectos geográficos (la parte “serrana” de los andes peruanos), topográficos (la región entre los 2,000 y los 6,900 metros de altura del Perú), culturales (el runasimi como lengua quechua y forma cultural de comprensión) y étnicos (el “pueblo andino”). Sin olvidar que lo “andino” es también lo “incaico” históricamente visto, un fenómeno multicultural, multiétnico y hasta sincrético. No entendemos el “pensamiento incaico” como un fenómeno que sucedió en el pasado, sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad. Pensamiento donde las concepciones incas del runasimi nos revelan el “pensamiento filosófico andino” en la medida en que aún hoy siguen vigentes en el inconsciente colectivo de la gente. Indagar en estas profundidades del pensamiento y observar lo que hay en nosotros como occidentales, nos llevará a plantear las diferencias y las oposiciones, pero también los posibles caminos de encuentro y confluencias en la comprensión de ser humano. Para la antropología y la filosofía latinoamericana que ha iniciado su incursión a fondo por las dimensiones americanas en que Kusch y otros caminaron, es trabajar en la posibilidad de ir hacia las otras fronteras de comprensión del ser humano.

ABSTRAC

In the Andean world to do the effort for understanding the human being related to his environment (Pasha) of a way allows us to articulate to the Quechua man (runasimi) from his comprehension with everything not reduccionista not hegemonic but "polylogic". Rodolfo Kusch, helped us to contact the essence of the deep thought of our Andean America. Essence that it defines as the " American stink ", in a challenging attitude towards the prejudices of certain sectors of our company that see in the American roots something sickening. We will enter the "Andean thing", adjective that reflects a set of geographical aspects (the "highland" part of them walk Peruvians), topographic (the region between the 2,000 and 6,900 meters of height of Peru), cultural (the runasimi like Quechua language and cultural form of comprehension) and ethnic (the " Andean people "). Without forgetting that the "Andean thing" is also historically seen "incaico", a multicultural, multiethnic phenomenon and up to sincrético. We do not understand the " thought incaico " as a phenomenon that happened in the past, but as a vivid thought and I live at present. Thought where the conceptions Incas of the runasimi us reveal the " philosophical Andean thought " in the measure in which still today they are still in force in the unconscious group of the people. To investigate in these depths of the thought and to observe what exists in us as western, it will lead us to raising the differences and the examinations, but also the possible ways of meeting and confluences in the comprehension of being a human being. For the anthropology and the Latin-American philosophy that has initiated his incursion thoroughly for the American dimensions that Kusch and others travelled, it is to be employed at the possibility of going towards other borders.

GLOSARIO

Ayllachi. En Quechua, significa el ritual de solicitud de permiso para iniciar el trabajo.

Aynuqa. En Aymara nos indica el área productiva agrícola de rotación y control colectivo. También se relaciona con la crianza: referencia a la acción de generar la vida, pues los elementos del cosmos se crían mutuamente, Quechuas y aymaras no producen solo crían (Uyway).

Inti. El Padre Sol. **Tayta Inti.**

Kay. Conjugación presente indicativo de ser y haber.

Kaskai. En quechua hace alusión a Estar. Unido al verbo copulativo **tiyay** significa haber; permanecer; estar sentado; habitar; residir; vivir; existir.

Lliupacha yuyaychay. Hace alusión a la cosmovisión andina, que ante todo, es la UNIDAD, en ella nada se excluye, todos cumplen una función y evolucionan permanentemente; por eso es la ubicación y relación del andino o runa frente a todo lo que le rodea en forma objetiva (visible) y subjetiva (invisible), en la cual quedan incluidos sus logros, sus conceptos y su sabiduría; es decir, desde el origen y la evolución de todo y en todo hacia el todo.

Mama Killa. La madre Luna.

Muyuy – Muyu. (Quechua - Aymara) Designa la vuelta cíclica del tiempo y los acontecimientos vitales.

Pacha. (Quechua y Aymara) Significa tiempo y espacio. En el sentido de espacio designa el mundo, la tierra, el suelo, el lugar; y en el sentido del tiempo denota el periodo, la época. El aquí y el ahora. Es el mundo existencial vivo, sensible, holístico, inmanente y afectivo, en el cual conviven en mutuas "crianzas" la comunidad de las deidades, la comunidad de las "sallqas" y la comunidad humana.

Pachacamaq. El que crea, origina el tiempo, la naturaleza y el Cosmos es el Creador y Origen de todo cuanto existe, sea de todo lo objetivo como subjetivo. Es

la Energía en Potencia, es la Divinidad en Potencia aún no manifestada. Es por ello que los andinos conscientes no expresan su nombre sin una razón verdadera que lo justifique, y menos lo pronuncian en voz alta; sólo lo reconocen en su mente y lo llevan en su corazón. Sólo en el silencio y en la paz es posible captar su manifestación y comprenderlo.

Pachakuti. (Quechua - Aymara) Trastorno total del cosmos y vuelta a los tiempos originarios. Es el trastorno total del orden de las cosas en el macrocosmos con implicaciones en el microcosmos. Tiempo de revolución y transformación, pero que a la vez, implica la superación por un estadio de mayor sabiduría.

Pachamama. (Quechua y Aymara) Madre tierra, paridora y criadora de todo cuanto existe en el cosmos. Deidad más de quechuas y aymaras en las actuales circunstancias. Es pensada de manera figurativa como una anciana de talla muy pequeña que vive bajo la tierra.

Paqarina. Son las conexiones con el mundo interior (un mundo sagrado del pasado y futuro). Estas conexiones son cuevas, montañas y volcanes, lagos y manantiales. Por lo tanto transforman las montañas en un lugar sagrado para la comunidad, donde las personas se comunican y se sienten conectados con el mundo interior.

Runa. En Quechua, alude al hombre en la plenitud de sus capacidades para asumir responsabilidades familiares y sociales.

Runa. Es la persona que vive en el territorio del Tawantinsuyo o en la zona geográfica andina, la gente.

Runasimi. La lengua quechua

Tawantinsuyo. Hace relación con la Cultura Inca, desde el punto de vista geográfico, fue el más extenso en relación a las otras culturas nativas de América; abarcó desde Ankasmayö (río azul) al sur de Colombia hasta Maulimayö (río Mauli) al sur de Santiago de Chile, incluyendo los diferentes pisos ecológicos (costa, sierra y selva) que en la actualidad es territorio de seis países sudamericanos, como son: Perú, Bolivia, Ecuador, parte de Colombia, de Chile y Argentina.

Utcacha. (Quechua) Se traduce en “estar sentado”, en el sentido filosófico de domicilio, de sentirse amparado en el mundo.

Wiñay. Alude a la razón de la vida, la evolución, sin la cual la vida no tendría sentido desde el punto de vista de la Cosmovisión Andina. Esta evolución es integral, es en todos los planos de la existencia.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo será expuesto en cinco capítulos: en el primero, *aproximación histórica a la antropología filosófica*, nos acercaremos de manera amplia al objeto de estudio de la antropología filosófica, su desarrollo histórico y resaltaremos los aspectos preliminares sobre realizar una reflexión antropológica filosófica en el mundo andino, rescataremos de todo ello cómo para definir al hombre se ha recurrido en occidente a señalar su esencia a diferencia de la cultura andina; en el segundo, *el mundo quechua, contextualización geográfica, histórica y cultural*, haremos un breve estudio del desarrollo histórico y la ubicación geográfica del mundo andino para terminar aproximándonos a la cosmovisión andina en la cultura quechua para resaltar de qué forma para el hombre andino el mundo es un cosmos total, vivo que comprende la profunda relación del “todo”=pacha, unido relacionamente a sus partes; en el capítulo tercero, *la cultura quechua y el mundo de la vida: una forma diferente de “estar” en el mundo*, analizaremos la comprensión del hombre andino partiendo de su situación real, willka qheswa, con el fin de ubicar el puesto del hombre andino en su cosmos, además describiremos el lugar que ocupa el trabajo dentro del cosmos o pacha andino; en el cuarto capítulo, *Kusch y su mirada del hombre andino*: el “estar” y el “estar-siendo”, utcatcha, indagaremos cómo desde ambas “categorías ándinas” podemos repensar la comprensión de hombre en el mundo quechua, rescataremos la mirada que Rodolfo Kusch tiene sobre nuestra América profunda, su “lógica de la negación” y su manchay temyocpa o “hervidero espantoso” concepciones que se diferencian de la nuestra, precisamos la diferencia entre la cosmovisión traída por los españoles desde el momento de la conquista y la cosmovisión tawantinsuyana; en el quinto capítulo ingresaremos a extraer las características que una antropología filosófica quechua puede tener en relación a las categorías hombre-hombre, hombre-naturaleza, hombre-mundo y su importancia en el pensamiento latinoamericano; finalizaremos brindando a manera de perspectiva una concepción del hombre andino a partir de los elementos que constituyen el ser y la existencia de los indígenas andinos y que se podría esperar de ello si realmente el mundo contemplara la posibilidad de enriquecer su comprensión sobre sí mismos y sobre su realidad circundante desde esta pachavisión (el Todo) y runavisión (el sí mismo).

En el trabajo optamos por un enfoque intercultural e interdialogico, a semejanza de José Estermann y Raul Fornet Betancourt¹, como una actitud comprometida y

¹ Fornet B., Raúl, en: Solar - Revista Iberoamericana de Filosofía.

como una reflexión sobre las condiciones de un “polílogo”² entre culturas. Entendemos que la verdadera interculturalidad no acepta la pretensión etnocentrista del pensamiento filosófico occidental, que asimismo niega la supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética entre ellas predicada por el postmodernismo.

*... [la filosofía intercultural] es una necesidad global a comienzos del tercer milenio de la era cristiana. Sólo mediante múltiples diálogos (es decir: polílogos) podemos evitar conflictos y guerras entre etnias y culturas*³

Hablar de un “polílogo” significa que no se trata de una bidireccionalidad del encuentro en el que la tradición occidental fuera nuevamente el único punto de referencia, sino de una multidireccionalidad. Se trata de una diversidad (poli) de racionalidades (logoi) que entran en contacto, sin la dominación de un único logos. Repensar la antropología filosófica de forma intercultural la entendemos como ésta cierta manera de hacer antropología filosófica. Es desde esta “otra” forma de comprender al ser humano y a su entorno que nos permite articular al ser humano en su relación con el todo de una manera no reduccionista ni hegemónica como afirma Raul Fornet:

... es también característico de la concepción de la filosofía intercultural que aquí presuponemos, la idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer que supuestamente no son «racionales» porque son, por ejemplo, «mitológicas» o «religiosas», excluyéndoselas así de la filosofía... La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que vive en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar

² En el mundo globalizado se está tendiendo a la multiplicidad de pensamientos. En el futuro no habrá una forma y un método unitarios, no sólo en los campos de la técnica y las ciencias, sino también en la filosofía. Cuando se habla de “polílogo”, entendemos que en el actual acto de filosofar se requiere tener presente el diálogo de saberes entre las diversas culturas y los diversos pensamientos. Sobre esta tendencia en el campo del pensamiento filosófico está el artículo de Franz Martin Wimmer sobre “*Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*”, traducido por David García Rodríguez y publicado en la Revista de Filosofía, San José, Costa Rica. XXXIII (80), 1995 (publicado en 1996), págs. 7-19. Además el estudio que se realiza en el horizonte de la filosofía intercultural (forjada inicialmente por Raúl Fornet-Betancourt en su escrito “*La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*”), desde José Estermann, nos muestra el profundo interés por la cuestión del “diálogo intercultural” entre el mundo andino y Occidente.

³ Estermann, José, “*Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*”, 2ª ed. ISEAT, La Paz, 2006, p. 7.

*descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su mundo de vida*⁴.

Por otro lado, resaltaremos en el presente trabajo el adjetivo “andino” como complemento fundamental de la expresión “antropología andina”, porque tomaremos en cuenta un conjunto de aspectos geográficos (la parte “serrana” de los andes peruanos), topográficos (la región situada entre los 2,000 y los 6,900 metros de altura del Perú), culturales (el runasimi como lengua y forma cultural) y étnicos (el “pueblo quechua”). Sin olvidar que lo “andino” es también lo “incaico” históricamente visto, un fenómeno multicultural, multiétnico y hasta sincrético. No se entiende el “pensamiento andino” como un fenómeno que sucedió en el pasado, sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad. Pensamiento donde las concepciones “filosóficas incaicas o quechuas” forman parte de ese “pensamiento filosófico andino” en la medida en que aún hoy siguen vigentes en el inconsciente colectivo de nuestra gente.

Indagar en las profundidades del pensamiento y de la antropología del mundo andino y observar lo que hay en nosotros como occidentales, nos llevará a plantear las diferencias y las oposiciones, pero también los posibles caminos de encuentro y confluencias. Para la antropología ó la filosofía latinoamericana que ha iniciado su incursión a fondo por las dimensiones americanas en que Kusch navegaba, es trabajar en la posibilidad de ir hacia las otras fronteras. Es incursionar, como diría Kusch, en “toda la vida, esa, que aún no se ha desprendido de los dedos divinos”.

⁴ Fornet B., Raúl, “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana”, en: Solar - Revista Iberoamericana de Filosofía, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/091201.pdf>> [con acceso el 18- Julio-2010] p. 26

PROBLEMA

Alguna vez, mientras estuvo en México, el sociólogo francés Alain Touraine, afirmaba que en Europa y América Latina no pasaba nada, que todo “estaba” quieto en estos lares. Algo similar, pero en relación al pensar filosófico, mencionó Heidegger en la década del 30 del siglo XX, afirmó que lo grave de la época era que aún no se pensaba lo que se debiera pensar⁵. En opinión de Heidegger la filosofía e su tiempo había perdido la capacidad de pensar, y por eso ella ni siquiera se daba cuenta de que ya no pensaba, lo cual para Heidegger era gravísimo para la filosofía y para la época moderna y por eso lo que reinaba era la inconciencia total. Según Heidegger en la modernidad, la razón dejó de pensar porque confundió a la acción de calcular con lo propio del pensar, porque razonar en filosofía es pensar, y no calcular como en la ciencia natural

A principios del siglo XXI tenemos también graves problemas. Las transformaciones y crisis surgidas en diversos ámbitos nos están obligando a repensar muchas cosas, entre ellas al hombre. Tratar de realizar una antropología filosófica desde el mundo andino es parte de ese nuevo repensar. Rodolfo Kusch y otros pensadores más de su época así lo entendieron y de esa manera le apostaron en el nuevo quehacer filosófico en América Latina. Este mismo desafío trataremos de recoger en las siguientes páginas del presente trabajo: ¿Cómo repensar las diversas “categorías de comprensión del hombre andino en la relación consigo mismo y con su entorno? ¿Cómo comprender la pachasofía⁶, el runapacha⁷, el ucatcha, el willka qheswa, el kay, etc. como “categorías” del Ande que nos acercan al hombre del mundo quechua? Consideramos, parafraseando a Enrique Dussel, que no sólo se debe “pensar a América Latina desde América Latina”, sino también desde lo que significa pensar hoy los problemas actuales desde las raíces milenarias del Tawantinsuyo.

⁵ Heidegger, Martin. ¿Qué significa pensar? Ed. Nova. Buenos Aires. 1972 pág. 10

⁶ Pachasofía: neologismo quechua/aimara-griego utilizado por Fernando Manrique Enríquez, que se traduce por cosmología andina.

⁷ Runapacha o Jaqui andino: términos quechua y aimara que significan ser humano, pero no visto como mero sujeto, sino como parte integrante, integral e integrada de la pacha.

JUSTIFICACION

¿Cómo repensar al ser humano y su relación con el entorno, desde la comprensión del hombre en el mundo andino? Es la gran inquietud que justifica el presente trabajo. Si se considera que “filosofar es pensar”⁸, según Heidegger nos habríamos que preguntar a su vez ¿qué significa pensar? ¿cómo hacemos explícito lo que está implícito? ¿cómo hacer visible, lo que aparece invisible? O como afirmaría E. Dussel ¿cómo hacer inteligible lo que parece ininteligible, cómo hacer pensable, lo impensable?.

De acuerdo con la lógica tradicional existe pensar filosófico sólo en occidente, pero en nuestro continente existen innumerables voces que resaltan que también existe un pensamiento filosófico propio de nuestro continente. Es desde estas nuevas aportaciones que consideramos importante repensar las “categorías” latinoamericanas propias de nuestros andes en la comprensión del ser humano y su relación integral con su entorno.

Ante los problemas mundiales de nuestra actualidad existen numerosas respuestas: desde lo económico hasta lo político, desde lo científico hasta lo ecológico, etc. Para nosotros el problema está en que las numerosas crisis son la expresión de la crisis sobre la comprensión del ser humano. La gran pregunta sobre nuestra identidad ¿Quién es el hombre? Nos arroja irremediablemente a la gran crisis sobre nuestro quehacer en el mundo y sobre nuestra relación con el entorno – la naturaleza, los otros, el mundo y Dios-.

Por esta razón, aproximarnos a descubrir la cosmovisión del ser humano de los Andes peruanos, posee una profunda significación para nuestro tiempo. Se tratará de hacer explícito lo que está implícito, de hacer explícito la lógica del hombre quechua, de hacer pensable, o más que eso, comprensible la significación que tiene la Pacha=el todo cósmico, en la identificación del runa=hombre desde el mundo andino.

⁸ Ibíd., 1972

OBJETIVOS

1. OBJETIVO GENERAL

Realizar un estudio de las categorías de comprensión del hombre quechua en la relación consigo mismo (kay), con el mundo (pacha) y con la naturaleza con el fin de establecer algunos principios que resignifiquen la comprensión de nosotros mismos.

2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

2.1 Realizar un recorrido histórico de la antropología filosófica con el fin de determinar algunos principios de comprensión del ser humano a través del tiempo.

2.2 Resaltar algunas concepciones que el mundo quechua posee en la comprensión sobre el mundo, el ser humano y la naturaleza como fundamento de la antropología andina.

2.3 Desde los principios fundamentales de la antropología filosófica quechua, en su relación hombre-hombre, hombre-naturaleza, hombre-mundo, identificar las bases de una resignificación del ser humano para nuestro tiempo.

METODOLOGÍA

Para el desarrollo del presente trabajo optaremos por el metodo de investigación documental. Utilizaremos la documentación existente de forma indirecta y restringida, es decir, lo que otros han investigado de las fuentes directas y que nos aporta información sobre el tema estudiado.

Consideramos que la investigación documental es parte esencial de un proceso de investigación científica, constituyéndose en una estrategia donde se observa y reflexiona sistemáticamente sobre realidades teóricas o prácticas, utilizando para ello diferentes tipos de documentos. Indagando, interpretando, presentando los datos e informaciones sobre el tema determinado. Pero en el caso nuestro nos adentraremos al respecto con la ayuda de diversos autores que han ahondado sobre el tema.

Realizaremos una recopilación adecuada de diversos datos de información que nos permitan redescubrir hechos, sugerir problemas, posiblemente orientarnos hacia otras fuentes de investigación, elaborar algunas hipótesis, etc. sobre la cosmovisión y maneras de comprensión del hombre andino. Esto nos permitirá un proceso de búsqueda que se realizará desde las fuentes impresas (documentos escritos y bibliográficos).

CAPITULO 1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

En el estudio sobre el hombre, desde la filosofía, han surgido muchas definiciones respecto al hombre. Cada una de ellas ha profundizado en un aspecto esencial del ser humano de acuerdo a las perspectivas halladas por cada filósofo o escuela filosófica. En algunos momentos de la historia, la reflexión filosofica ha resaltado del ser humano sus cualidades físicas o biológicas, sus facultades espirituales o gnoseológicas, sus capacidades de asociatividad o de compromiso político, etc.

El estudio sobre el hombre en América Latina no puede surgir de una elucubración filosófica “aséptica” y “objetiva” de su realidad natural y “espiritual”. La cuestión es tratar de “comprender”, desde lo más real y actual, a ese “ser ahí” (Heidegger) que se integra de manera sinérgica con la “Pacha”: la naturaleza, el espacio-tiempo-histórico, todo junto en el sentido quechua. Es decir, a ese hombre que “esta” (kay) que existe en un espacio-tiempo-histórico dinámico por la vida.

Aproximarse a un estudio del hombre en los Andes peruanos, ha de ser un trabajo de reflexión y de comprensión. Un trabajo que tenga en cuenta el contexto del hombre andino, muchas veces olvidado por el sector hegemónico y no tenido en cuenta por el sector oficial donde un buen número de personas viven ligados a la tierra bajo sus normas y costumbre ancestrales. Este mundo andino es un mundo humano y natural donde por influencia de la escuela y de la vida en la ciudad, participan de la hibridación de los dos ámbitos culturales, el rural y el urbano.

1.1 Conceptos previos a un estudio sobre la antropología filosófica.

Para acercarnos a la problemática del trabajo en cuestión buscaremos el significado que engloba esta disciplina del conocimiento. Términos como Antropología, Filosofía y Hombre serán los que procederemos a desglosar. La palabra antropología proviene del griego ἄνθρωπος *anthropos*, “hombre”, y λογος, *logos*, “conocimiento”. Sin embargo en el uso coloquial de la palabra, que se ha

extendido desde finales del siglo XI, y en consonancia con lo dicho por Plessner⁹ la antropología sería la teoría del hombre que se desprende de las investigaciones de anatomistas, historiadores en el campo de la prehistoria, biólogos de las razas y de la herencia: una investigación empírico-comparada de los posibles orígenes del género humano y de su diferenciación en razas. Esta definición reduciría a la antropología a ser una mera parte de la biología, aquella parte que se ocupa del hombre como ser biofísico. Existe otra significación para el término antropología, el cual menciona un abordaje de esta ciencia a los estudios de las diversas formas de vida de los pueblos, primordialmente de los llamados pueblos ágrafos (que no poseen escritura), este es un tipo de estudio que en Europa se suele conocer como etnología¹⁰.

La palabra Filosofía proviene del griego antiguo φιλοσοφία, literalmente traducido como “amor por la sabiduría”. En la actualidad una definición de filosofía con tan somera explicación nos dejaría sin conocer exactamente lo que es filosofía, ya que el término encierra tal cantidad de significaciones que hace muy difícil comprenderlo si nos reducimos a su mera etimología o incluso si nos conformamos con una definición particular, ya que en este tipo de definiciones se suelen encerrar sesgos provocados por opiniones personalísimas de lo que “puede” o “debe” ser la filosofía. A pesar de ello, podemos para agrupar esas múltiples definiciones de lo que es la filosofía en tres conjuntos de posibles opiniones. Nos encontramos con una primera posición, donde el pensar filosófico se reduciría a un mero concepto colectivo desde el cual se aborda todo aquello que no puede aún ser tratado científicamente. Esta es la opinión de un sinnúmero de filósofos positivistas. Una segunda posición afirma, de manera contraria a la primera, que la filosofía no es una ciencia y por lo tanto no puede abordarse, explicarse o subordinarse como lo hacen las ciencias. El objeto de la filosofía, según los filósofos que sostienen esta opinión, es aquello que se halla por encima de la razón; lo incomprensible. Según la filosofía existencialista, las ciencias paulatinamente han salido del seno filosófico (en donde se engendraron de una u otra forma) y llegará un momento en que todas se desprendan de la filosofía, sin que esta se vea afectada, pues aunque aquello que toca a la razón ya concierne a una u otra ciencia a la filosofía siempre le quedará un tipo de pensar “poético”, situado en la frontera misma de la razón.

⁹ Helmuth Plessner (1892-1985), filósofo alemán, considerado el fundador de la antropología filosófica contemporánea. Denomina "posición excéntrica del hombre" a la capacidad que tiene el ser humano de trascender su propio cuerpo.

¹⁰ La etnología es la ciencia que estudia las razas, muy emparentada con la antropología.

Una tercera posición, con respecto a lo que es filosofía, sostiene que el “hombre” es el fundamento y supuesto de todo lo demás. Para los partidarios de éste sentir, todo en la realidad se refiere al hombre y dado que las ciencias han dejado a un lado esta referencia, toca a la filosofía enfrentarse a ella, por ello la filosofía tiene al hombre como su objeto propio de estudio.

Podemos agregar a todo lo anterior, que la filosofía no se identifica con las ciencias ni se limita a una sola parcela del conocimiento sino que dada su naturaleza resulta un tipo de “ciencia universal”. Para la filosofía no existen los linderos que las otras ciencias han elaborado para defender sus campos exclusivos de conocimiento. Dado su carácter universal, la filosofía aborda libremente los objetos particulares en que se ocupan las demás ciencias. Por lo tanto la filosofía, y muy particularmente el sujeto que “experimenta” o “hace” –si se me permite el término- filosofía, no se limita al método empírico (reductivo) como único medio para abordar al objeto de su estudio, ya que la filosofía cuando considera un objeto lo observa desde el punto de vista de sus límites, es decir de sus aspectos fundamentales. De ahí que la filosofía sea considerada como una ciencia de los fundamentos, pues donde las demás ciencias se dan por satisfechas, la filosofía sigue inquiriendo e investigando, por lo tanto es un tipo de ciencia radical.

El término Hombre es abordado por la antropología, es también, podríamos decir, su objeto de estudio, desde ella se suele hablar del hombre según su naturaleza o según su esencia. De acuerdo a su naturaleza se afirma que el hombre es una sola especie animal, denominada como Homo Sapiens. Desde su esencia es más complejo hablar del hombre, pues nos tendríamos que remontar hasta el primer atisbo por definir al hombre desde las especulaciones filosóficas más antiguas, incluida la griega, y de ahí avanzar a lo largo de la historia del pensamiento filosófico indagando sobre la esencia del hombre, empresa bastante compleja y laboriosa a la que le daremos una revisión, por el objetivo del presente trabajo, bastante somero.

En el curso de la historia del pensamiento filosófico fueron los sofistas y Sócrates los primeros que pueden ser considerados como antropocentristas (centrados en el hombre), su interés en el hombre apareció al advertir en él un raciocinio, llegando a catalogarlo como un “animal racional”. Propusieron que el ser humano es una cosa cuya naturaleza consiste en poder decir lo que son las demás cosas, es decir una “cosidad”. La filosofía griega también enfatizó al hombre como algo

que “es”; como un ser dinámico en contraposición con el posible carácter estático del cosmos, como un ser que asciende o desciende¹¹, un ser racional, un ser ético. El hombre es esto o es aquello, lo “es” porque esa ha sido su naturaleza y no puede dejar de serlo porque esa es su esencia.

Con el trascurso de los siglos y la influencia del judaísmo, cristianismo e islamismo en occidente se desprendió al hombre de esa naturaleza como animal racional y se le transformó en una criatura. Una "criaturidad" en la que no sólo se encerraba al hombre sino al mundo entero, el cual había sido creado para el hombre quien a su vez ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Bajo este supuesto el ser humano no es nada, pero al mismo tiempo lo es todo en el mundo que se le ha brindado, es pues, la criatura más próxima a Dios. Imagen y semejanza de El.

A pesar de ser despojado de la naturaleza de “cosidad” el hombre fue dotado a lo largo de esta época de la naturaleza de “persona”. Dotado de esa naturaleza el hombre comenzó a desenvolverse en un drama existencial, un conflicto trascendental que algunos pensadores griegos ya habían insinuado; el hombre es ciudadano de dos mundos, poseedor de dos naturalezas, un ser que puede albergar una profunda miseria o manifestar una infinita grandeza. Como podemos observar los tres términos tienen una profunda interrelación entre sí. Hablar de antropología, es hablar de hombre y de un hombre que reflexiona que tiene la capacidad de pensar filosóficamente.

1.2 ¿Cuál es el objeto de estudio de la antropología filosófica?.

Es una ciencia ¹² que se plantea la cuestión del hombre en forma fundamentalmente filosófica. Como rama de la filosofía alemana¹³, entre los años

¹¹ Por ejemplo en la filosofía platónica se distingue entre cuerpo (soma) y alma (psyché). Igual que el mundo inteligible es el auténtico y verdadero mundo, el alma es el auténtico y verdadero hombre. El hombre es el alma.

¹² La Antropología se constituyó como disciplina independiente durante la segunda mitad del siglo XIX. Uno de los factores que favoreció su aparición fue la difusión de la teoría de la evolución, que en el campo de los estudios sobre la sociedad dio origen al evolucionismo social, entre cuyos principales autores se encuentra Herbert Spencer. Este filósofo dedicó su vida a elaborar su sistema de filosofía evolucionista, en la que considera la evolución natural como clave de toda la realidad, a partir de cuya ley mecánico-materialista cabe explicar cualquier nivel progresivo: la materia, lo biológico, lo psíquico, lo social, etc.

¹³ Los principales representantes son Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) y Arnold Gehlen (1904-1976). También, cerca de esta corriente, destacan: Gotthard Günther (1900-1984), Helmut Schelsky, Erich Rothacker y Peter Sloterdijk.

1920 y 1930, se ocupa de las incertidumbres de índole ontológica, ha centrado su atención en el hombre, tomando en cuenta una variedad de aspectos de la existencia humana, pasada y presente, combinando estos materiales diversos en un abordaje íntegro del problema de la existencia humana. Además, se pregunta por la naturaleza fundamental de su ser, se pregunta lo que diferencia al ser humano de todos los demás seres, cómo se define a través de su existencia histórica, etc. Tales interrogantes fundamentales de la antropología filosófica pueden ser condensadas en una pregunta radical: ¿Qué es el ser humano? El concepto como tal fue acuñado por Scheler en su obra “El puesto del hombre en el cosmos”¹⁴, pero también fue desarrollado, y quizás con mayor detalle, por Helmuth Plessner en su libro “El hombre y los estadios de lo orgánico”¹⁵.

En el pensamiento de Max Scheler¹⁶ la antropología filosófica se encuentra entre el saber positivo y el metafísico, con esta afirmación responde al papel intermedio y mediador de esta antropología. Según Scheler, la antropología filosófica debe tratar al hombre no solamente como naturaleza o como vida; no solamente como voluntad, como sujeto o como razón, sino como hombre en su totalidad. La misión de la antropología filosófica es la de explicar, a partir de la estructura fundamental del ser humano, todas las funciones y obras específicamente humanas: el lenguaje, la moralidad, el Estado, las armas, la guerra, los instrumentos, la técnica, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía misma. A partir de aquí, Scheler otorga al hombre un lugar especial en el cosmos, por su intencionalidad, su apertura al mundo, su libertad y por la capacidad de poder trascender lo inmediato.

En lo biológico Scheler considera que no hay diferencias esenciales entre el hombre y los animales, sino solamente diferencias de grado.

[Entre un chimpancé listo y Edison (tomando éste sólo como técnico) no existe más que una diferencia de grado aunque ésta sea muy grande].¹⁷

¹⁴ Scheler, Max. El puesto del hombre en el cosmos. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: < www.librosgratisweb.com/pdf/.../el-puesto-del-hombre-en-el-cosmos.pdf > [con acceso el 18- Julio-2010]

¹⁵ Es en el año de 1928 que Helmuth Plessner publicó la obra “Los estadios de lo orgánico y del hombre”, en la cual localiza el lugar especial del hombre en la peculiar “posicionalidad excéntrica” de su organismo. Mientras que el animal se encuentra “céntrico” en el punto central de su entorno, el organismo humano es también el centro de su entorno, pero en tanto que cuerpo el organismo es un objeto sobre cuyos movimientos el hombre dispone como si estuviera en el exterior de él.

¹⁶ Scheler, Max. La esencia de la filosofía; traducción de Elsa Tabernig. 3 ed. Editorial Buenos Aires: Nova, 1966. 216 p.

¹⁷ Scheler, Max. El puesto del hombre en el cosmos. Texto en PDF. [Publicación en línea].].Disponible desde Internet en: <<http://www.librodot.com> > [con acceso el 10- Agosto-2010] p., 21

Pero Scheler insiste en la existencia en el ser humano de una dimensión, en cierto modo opuesta a la vida, que es la dimensión del “espíritu” que lo separa de la mera animalidad. Por ella, el hombre es el ser capaz de “decir no”, capaz de desligarse de sus instintos y de adaptar el medio ambiente a sus necesidades en lugar de adaptarse él al medio ambiente como hacen los animales.

*En este punto surge la cuestión decisiva para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga específica mente a él sólo, algo que la inteligencia y la elección no agotan y ni siquiera tocan?... El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico in-terno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general... Esa palabra es espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito...*¹⁸

En resumen, Scheler reconoce que, mientras la imaginación, la memoria, la sensibilidad y el sentimiento son fenómenos vitales no muy distintos de los propiamente biológicos – por ello, la diferencia entre el hombre y los animales es solamente de grado-, en el hombre aparece una dimensión diferente: la dimensión del “espíritu”, opuesta en cierto sentido a la vida, y que permite al hombre reprimir y controlar sus impulsos, de manera que el “espíritu” se ve potenciado por esta autonegación ascética.

Si desde el punto de vista científico la antropología es la ciencia del hombre como entidad biológica dentro de la naturaleza, desde la antropología filosófica se lo considera no sólo en su ser natural sino también en su ser esencial, no sólo en el lugar que ocupa dentro de la naturaleza, sino también dentro del espíritu. Por ello, la antropología científica y la filosófica son disciplinas que convergen en su preocupación por entender al hombre, pero divergen radicalmente en el sentido de la pregunta que les da origen. La antropología filosófica extiende su problemática de estudio a la cuestión de la esencia del hombre, su puesto en el cosmos y su destino, por lo tanto puede ser visto como un puente que une a las ciencias positivas con la metafísica¹⁹.

¹⁸ Ibid., p.21-22

¹⁹ Si para algunos la metafísica es una pseudociencia propia de los esoterismos más oscurantistas, para otros, la metafísica ha sido considerada como el árbol de la ciencia de cuyo tronco arrancan las distintas

Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan en el pasado filosófico huellas del intento por responder a la pregunta que da sustento a esta disciplina y en este campo tenemos a Sócrates, a Blaise Pascal, a Emmanuel Kant el cual entendió con el nombre de antropología el conocimiento en general del hombre y de sus facultades (antropología teórica), del hombre y de sus habilidades (antropología pragmática), del hombre y de su conducta en la vida (antropología moral), a Nietzsche que manifiesta en su filosofía que el hombre es algo digno de ser superado entre otros.

A pesar de su carácter, la antropología filosófica no pretende ser un saber último y definitivo sobre el hombre, por ello establece nexos con otras disciplinas; con la misma antropología científica (con la cual comparte intereses), con la psicología, la sociología, el conocimiento del hombre y la filosofía de la historia por mencionar sólo algunos ejemplos. A estas alturas, seguramente ya ha quedado claro que la antropología filosófica es una antropología de la “esencia” y no una antropología de las características humanas; a lo que solamente hay que agregar que la antropología filosófica se distingue particularmente de casi todas las demás clases de antropologías pero ha de servirse de los datos proporcionados por esas otras formas de antropología, nutrirse de ellas para llegar a nuevas consideraciones sobre la esencia del hombre.

1.3 Desarrollo de la antropología filosófica.

Ernst Cassirer en su libro sobre la antropología filosófica²⁰ sostiene que la ciencia antropológica se ha visto dividida tradicionalmente en tres vertientes, muy desligadas unas de otras, a saber; una antropología científica, una antropología teológica y una antropología filosófica. Es comprensible la preocupación del autor al advertir que mientras estas tres visiones del hombre avancen por caminos

ramas de las ciencias particulares. Actualmente, y pese a las feroces críticas que ha recibido esta disciplina a lo largo del siglo XX, la metafísica no ha desaparecido de la investigación filosófica. La filosofía fenomenológica y hermenéutica de Heidegger, expresada en su obra “Ser y Tiempo”, denuncia precisamente el olvido del ser que, a favor del ente, había caracterizado a la metafísica tradicional. Heidegger intenta llevar a cabo una deconstrucción de la ontología tradicional, en la que el “ser” es entendido ahora no como una cosa, sino como una posibilidad, un proyecto abierto y siempre inconcluso que sitúa al ser humano, el *Dasein*, en el centro de la reflexión metafísica, proyecto que ha sido retomado por numerosos filósofos contemporáneos, como por ejemplo, Emmanuel Lévinas.

²⁰ Cassirer, Ernst. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE, 1968. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <www.librosggratisweb.com/pdf/cassirer-ernst/antropologia-filosofica.pdf> [con acceso el 11- Agosto-2010]

distintos y excluyéndose mutuamente, muy poco avanzaremos en la cuestión que por tantos siglos nos ha intrigado: ¿Qué es el hombre?

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma. En ningún otro periodo del conocimiento humano —dice Scheler—, el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, Reichl, 1928, pp. 13 ss.)... Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana.²¹

Según el autor aún no se tiene una idea clara y consistente del hombre. Esto se debe a que las distintas disciplinas enfocadas en el hombre han procurado ensombrear y desarticular en lugar de dar claridad y puntos de unión con respecto a lo humano. Fue hasta hace muy poco que realmente se ha buscado integrar el conocimiento sobre el hombre, a fin de crear un mayor bagaje de marcos teóricos y conceptuales que respondan a las incógnitas que aun encierra este “animal racional” que nosotros somos.

Cassirer nos remonta al pasado para mostrarnos como los primeros grandes pensadores ya hacían antropología, dado que al meditar sobre el universo ellos indudablemente hacían profundos estudios sobre la humanidad. El origen del cosmos estaba enteramente ligado al origen del hombre, no se podía hacer una investigación sobre el hombre sin adentrarse en los misterios del universo, dado que para la filosofía antigua las categorías hombre-universo estaban íntimamente relacionadas.

²¹ Ibíd., p.24

Actualmente el punto de unión entre el hombre y la naturaleza se ha vuelto más intenso por las explicaciones que la matemática y las ciencias nos proporcionaron, pero estas no sólo intentaron explicar al mundo físico sino también al mundo cultural; volviéndose la contención de todas las cosas, así como en el pasado ese lugar había sido ocupado por la metafísica y la religión. Pero, a pesar de ello, el hombre jamás se ha sentido conforme con las definiciones que sobre si mismo ha hecho y por esta razón, advierte Cassirer, no se estancó en la eterna duda del “pienso luego existo” cartesiano sino que proliferó en su ejercicio de autodescripción, del cual surgieron intelectuales con antropologías diversas y acordes a los nuevos tiempos.

Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión, verdadera del orden cósmico y del orden moral.²²

Para nuestro tiempo en que la metafísica, la teología, la matemática y la biología dejaron de existir como guías rectoras sobre el problema del hombre y donde la orientación en torno al conocimiento sobre el hombre se dispersó, Cassirer propone una nueva guía rectora de significado para la duda sobre el hombre, señalando una de las cualidades más importantes que la humanidad ha poseído y posee, una cualidad que gira en torno a la capacidad de darse cuenta de lo que se es y de lo que se puede llegar a ser: la capacidad simbólica.

²² Ibid., p. 19

*El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad.*²³

El hombre es un "animal simbólico", su capacidad de crear símbolos ha permitido que nos adaptemos a nuestro ambiente y ha marcado una diferencia importantísima entre el mundo material, separándonos de las reacciones meramente orgánicas. Para Cassirer el hombre ya no puede vivir de cara a su realidad, necesita de símbolos que le arrojen y le den fuerza para enfrentarse a su compleja y problemática existencia. Al haber sido apartado del mundo sensible el hombre creó un sistema para enfrentarse a un mundo ante el que se percibe como algo más que un mero organismo, una criatura que puede cambiar la existencia entera y que es consciente de ello.

*Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.*²⁴

Todo el proceso de la cultura se encuentra cimentado en el pensamiento simbólico provisto en el hombre, por ello hay diferenciar que es un símbolo y que no lo es. Cassirer concibe a los símbolos como "designadores" de sentido. Con lo que se abre un universo de posibilidades para el simbolismo, llegando incluso a darle sentido a la desafiante psique humana. Esta característica le ha permitido al hombre una vía para adaptarse a su entorno, formando parte de un espacio intermedio entre el ontos externo (el mundo real) y el interno (el mundo psíquico).

²³ Ibid., p.26

²⁴ Ibid., p.27

Sin el simbolismo el ser humano se vería confinado meramente a necesidades biológicas y a intereses meramente pragmáticos, pues el mundo ideal de la religión, las artes, la filosofía y las ciencias se han abierto ante nuestros ojos por la capacidad simbólica que hemos desarrollado. El simbolismo humano posee cualidades tan interesantes como; la universalidad, donde cada cosa tendrá un único nombre; al mismo tiempo los símbolos son extensamente variables, ya que el símbolo no está limitado a las barreras idiomáticas y los que llegan a estar circunscritos a un idioma pueden ser expresados con una gran infinidad de términos.

Cassirer advierte que podemos decir que el hecho humano del “tiempo” y el “espacio” trascurren en niveles diferentes; un nivel organístico y uno de naturaleza simbólica. El autor parafrasea a Kant para señalar que el tiempo es una vivencia interna del ser humano mientras que el espacio es nuestra experiencia externa del mundo que nos rodea.

Según Kant, el espacio es la forma de nuestra experiencia externa y el tiempo la de nuestra experiencia interna; en la interpretación de su experiencia interna el hombre tiene que abordar nuevos problemas, no puede emplear los mismos métodos que utilizó en su primer intento para organizar y sistematizar su conocimiento del mundo físico²⁵

Podemos captar que el simbolismo se desenvuelve en el tiempo pensado como; pasado, presente y futuro. Es precisamente nuestra capacidad simbólica la que nos arrastra en ese mundo de imágenes de añoranza, nostalgia y melancolía por lo que fue o será. El tiempo y el espacio simbolizados son sin duda lo que ha permitido la existencia, avance y permanencia de las culturas, pues solamente buscando dejar huella en el tiempo y en el espacio, es que podemos entender la creación, casi innata, de las culturas.

El conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico. Por ello es que Cassirer se atreve a afirmar que al hombre se le debe estudiar no en su vida individual sino en su vida social, ir más allá de ese texto complejo que representa “el hombre” y que según los antiguos sólo podía llegar a ser comprendido mediante la filosofía. Pero antes de eso debemos corregir nuestro método de

²⁵ Ibid., p.46

estudio sobre la humanidad, pues aunque subjetivo éste no debe ser nunca individual. La humanidad explica al hombre.

*La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal...*²⁶

Las ciencias modernas se vuelven ineficientes para tratar de comprender cabalmente el carácter simbólico de cada una de las manifestaciones de este mundo. Por ello, para poder hablar de antropología filosófica esta nos debe proporcionar una visión estructural de cada una de las actividades netamente humanas y, en este aspecto, es fundamental que ésta abarque en sus dominios de estudio a cada una de las actividades que el ser humano desarrolla; tanto en el espacio simbólico como en el físico, donde lo segundo será creación del primero.

1.4 Preliminares a una antropología filosófica en el mundo andino.

Si en el pensamiento filosófico tradicional se ha tenido en cuenta la complejidad del fenómeno humano en la comprensión de sí mismo. En el mundo andino este problema no ha sido lejano al mismo proceso de complejidad. Encontrar las ricas “categorías” que explican el “puesto” del hombre andino en medio de la “pacha”, nos expresan el dificultoso y “afectivo” proceso en la elaboración de ese pensamiento.

Por ejemplo, en la elaboración del “chuño” o la llamada “papa seca”, que es considerado una de las tantas labores del campesino nos está revelando la profunda visión andina del trabajo y, a la vez, la comprensión “afectiva” de su mundo. Elaborar la “chuñucha”, como se diría de manera afectiva, es “presenciar” el trabajo del hombre andino dedicado en forma comunitaria a la elaboración de uno de sus principales y más antiguos productos alimenticios. Sus técnicas, sus conocimientos y procedimientos, y su ritual productivo son de lo más antiguos e incorporan la mitología andina de una manera inmediata y relativamente pura.

²⁶ Ibíd., p.196

Ingresar al mundo andino en todas sus prácticas y estilos de vida, requiere “compartir” con cuerpo y alma el espíritu y la espiritualidad de ese pueblo. Por ello, realizar un trabajo de aproximación antropológica y filosófica del mundo andino, requiere, en idioma aymara “chuyma aru”, es decir, aproximarse con el corazón y con el mismo cariño con que se elabora la “chuñucha”. Ese “presenciar” no puede estar alejado del “vivenciar” los lazos afectivos, éticos y religiosos del mundo andino, so pena de realizar un “presenciar” aseptico, científico o riguroso que nos puede terminar lanzando datos fríos y alejados del verdadero sentido de esta cultura.

Si en el método fenomenológico, en el campo de las ciencias sociales, se trata de incluir al autor mismo en la investigación, es decir, se incluye un elemento subjetivo en el quehacer científico; en el trabajo de aproximación desde la antropología filosófica en el mundo andino se requiere una buena parte de esta dosis. La técnica de la observación participante es fundamental; pues, se requiere que el investigador, en una actitud empática, sinérgica “viva” y “experimente” el fenómeno social junto al hombre andino. Se requiere ser, así sea temporalmente, uno de ellos.

Acercarse a comprender filosóficamente al ser humano del mundo andino nos lleva a describir “fenómenos” en lugar de meros “hechos objetivos”. Y si se hace presente el investigador en su trabajo en calidad de sujeto observador, lo debe marcar con su propia signature. Su descripción y su interpretación de la realidad antropológica y social estarán acompañadas de la profunda sinergia entre el autor y los actores sociales estudiados.

Sin embargo, hay que tener presente que difícilmente podríamos sintonizarnos con los actores del mundo andino, de los fenómenos descritos e interpretarlos tal como ellos mismos lo harían. Para ello habría que aprender a experimentar el “espíritu” de este pueblo, cosa bastante difícil por las categorías ya impresas en nuestra comprensión del mundo. Existirá siempre un margen de no-coincidencia, porque uno será siempre un foráneo, un visitante, quizás un amigo, pero difícilmente uno de casa. Tener un material virgen para el análisis antropológico pasará siempre por estas limitaciones.

CAPITULO 2. EL MUNDO QUECHUA, CONTEXTUALIZACIÓN GEOGRÁFICA, HISTÓRICA Y CULTURAL.

2.1 Desarrollo histórico y ubicación geográfica del mundo quechua.

Según el escritor Inca Garcilaso de la Vega²⁷ los habitantes de estos territorios surgieron gracias a la existencia de una pareja de esposos: Manco Capac y Mama Ocllo²⁸. De ellos surge el gran Imperio Inca. Manco Cápac fue el primer gobernador Inca, pero el término "Inca" recién llegó con su nieto Inca Roca.

*Dijo el Inca: Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte.*²⁹

²⁷ Este personaje nació en el Cusco el 12 de abril de 1539. Es considerado el primer mestizo del Perú. El título más célebre de Garcilaso el Inca, fueron los "Comentarios reales", la primera parte de los cuales apareció en 1609, en Lisboa. Escrito a partir de sus propios recuerdos de infancia y juventud, de contactos epistolares y visitas a personajes destacados del virreinato del Perú, el relato constituye, pese a los problemas de sus fuentes orales y escritas y a las incongruencias de muchas fechas, uno de los intentos más logrados, tanto conceptual como estilísticamente, de salvaguardar la memoria de las tradiciones de la civilización andina

²⁸ Otra versión del mito de origen, recogida en el siglo XVI por el cronista Juan de Betanzos (Suma y narración de los Incas, 1551), lo atribuye a los cuatro hermanos Ayar y sus respectivas parejas (Ayar Cachi y Mama Huaco, Ayar Uchu y Mama Ipacura, Ayar Auca y Mama Rahua, Ayar Manco y Mama Ocllo).

²⁹ Garcilaso de la Vega. Los comentarios reales de los incas. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <sites.google.com/site/santosnoco/Garcilaso_ComentariosReales.pdf> [con acceso el 20- Julio-2010] p. 5

Esta cultura es una de las más fascinantes en la historia de la humanidad. Su condición prácticamente aislada de otros núcleos sociales debido al no descubrimiento del nuevo continente, la convierte en una de las más enigmáticas sociedades que se hayan conocido hasta el momento. La cultura inca se asentó sobre las Cordillera de los Andes logrando una vasta extensión que iba por el norte hasta el sur de la actual Colombia, por el sur hasta el centro del territorio actual de Chile y por el este abarcó la región que actualmente ocupa Bolivia y una buena parte del noroeste de Argentina.

Inca es una palabra que proviene de la lengua quechua, y quiere decir "rey" o "príncipe". Es el nombre que se daba a los soberanos precolombinos de Cuzco, que establecieron un vasto imperio en los Andes en el siglo XV, muy poco antes de la conquista española. Los Incas eran grandes conquistadores, su imperio estaba ubicado en América del sur. Iba desde el norte de Chile al sur de Colombia, cubriendo los territorios actuales de Bolivia, Perú, Ecuador hacia el Pacífico. Su territorio se situaba en parte sobre la cordillera de los Andes.



Figura 0 El Tawantinsuyo, territorio³⁰

³⁰ Figura tomada de <http://www.dosmanosnederland.com/en/aboutlatinamerica/culture/inca.php>

Este nombre se aplica también a todos los integrantes del Imperio Inca. Los incas establecieron la última y más desarrollada de las antiguas civilizaciones andinas. Para poder administrar mejor un territorio tan extenso, los Incas lo dividieron en cuatro regiones que partían desde la capital, Cuzco significaba "ombligo". Chinchasuyu, Antisuyu, Contisuyu y Collasuyu. Estas zonas se dividían en provincias y ciudades, compuestas por "ayllus".

Desde aproximadamente 1450 a 1530 d. C., la costa occidental de América del Sur prosperó bajo el Imperio Inca. A su altura, se podía comparar a los incas con la antigua sociedad romana. Los éxitos de los incas les ayudaron a dominar una zona enorme de América del Sur. Construyeron caminos entre el Reino de Quito (actual República del Ecuador) hasta la frontera sur de Argentina y Chile, creando un extenso sistema de comunicación. A lo largo de cada camino había mensajeros o "chasqui" para llevar mensajes de un lado al otro.

El gobierno era lo bastante organizado y eficiente como para fundar un gran imperio: el Tahuantinsuyo³¹. Aunque los Incas no tenían un sistema de escritura,

³¹ Aunque en el manuscrito de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamayhua (alrededor de 1600) se puede denotar lo contrario, en este aspecto habría que tener cierta reserva al respecto. Pachacuti era un Curaca que por su descendencia era adversario de los Incas del Cusco. Su "Relación de antigüedades deste Reino del Pirú", publicado por el Institut Français D'Études Andina y el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco- Perú, p. 183, contiene varias tradiciones desconocidas a los demás cronistas, esto hace sospechar que algunas de ellas, posiblemente, fueron reelaboraciones paralelas al tiempo de los incas. Por ejemplo al presentarse a sí mismo en su manuscrito afirma lo siguiente:

Yo (1), don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (2), xpiao por la gracia de Dios Nuestro Señor, naturao de los pueblos de Santiago del Aan Guaygua y Hurin Guaigua Canchi de Ordusuyu, entre Canas y Canchs de Collasuyo, hijo legítimo de Do Diego Felipe Condorcanqui y de doña Maria Guayrotari, nieto legitimo de don Baltasar Cadya Quiui y de don Francisco Yamqui Guanacu, cuyas mujeres, mis agüelas, están bibas, y lo mismo soy bisnieto de don Gaspar Apo Quiui Canqui del general don Juan Apo Ynga Maygua, tartarinieto de don Bernabe Apo Hilas Urcunipoco y de don Gonzalo Pizarro Tintaya, y de don Carlos Huanco, todos caçiques principales que fueron en la dicha provincia y xpianos profesos en las cosas de nuestra santa fe católica. Como digo, fueron los primeros caciques que acudieron en el tambo de Caxamarca a hazerse xpianos, negando primero todas las falsedades y ritos y cerimonias del tiempo de la gentilidad, embentados de los enemigos antigos del género humano, que son los dimonios y diablos, en la lengua general (3) hapiñuñu, achacalla. Porque como aquellos saçerdotes primeros predicadores apstólicos que entraron con la ley evangélica de Nuestro Señor....

En el arguye su legitimidad y su cristiandad confesa, resaltando que fue parte de los primeros caciques que acudieron en el tambo de Caxamarca a hacerse cristianos renunciando a todo su pasado. Este renunciar a su pasado y aceptar la defensa de la nueva confesionalidad puede ser la base para sospechar la plena fidelidad de sus escritos.

tenían un complejo método de cuentas y archivo llamado “quipu”. El quipu era un sistema para grabar datos usando cordones con nudos. Los nudos indicaban las unidades de diez y, por ejemplo, un cordón amarillo significaba oro, uno blanco plata y uno rojo soldados.

La piedra fue muy importante en la historia de la creación de los Inca. Dentro de la piedra “vivía” el espíritu o poder que tenía la capacidad de convertirse en hombre o viceversa. Por esta razón los Inca adoraban las piedras y apreciaban su propia sustancia en vez de lo que se podría construir con piedras. Este respeto por la piedra y sus poderes dio lugar a su dominio. La superficie era tallada lisa y sin ángulos rectos para que parecieran que estaban vivas. Este detallado se puede ver en Machu Picchu, “La ciudad perdida de los Incas.” Esta antigua ciudad está situada encima de una montaña de 2.438 metros de altura sobre el nivel del mar, cerca de la ciudad del Cuzco.

Los Incas planificaron la ciudad del Cuzco con la forma de un “puma” con Sacsayhuamán como su cabeza, por ello era considerado la “Ciudad Sagrada”. Comprender la concepción del Cusco incaico implica abarcar con la mirada el conjunto. Vemos así que son tres las quebradas que determinan el plan urbano de la ciudad: la quebrada del río Chunchulmayo, la del río Saphy y la del Choquechaca o Tullumayo. Un papel importante en la conformación de la morfología urbana lo juegan además las laderas y partes altas, en las que estaban distribuidos los barrios periféricos³². Este contexto rodeaba un importante sector central, considerado el núcleo de toda la estructura urbano-espacial. Dicho sector se divide a su vez en dos partes. La primera, delimitada por los ríos Saphy y Choquechaca, tiene la forma de puma agazapado, tal como lo señalan algunos estudios sobre este tema³³. El trazado irregular y a veces caprichoso de las principales estructuras físicas, la adaptación a la topografía, la integración de los cursos de agua al planeamiento de la ciudad, tienen la finalidad de acentuar la forma simbólica de este sector.

Se atribuye al gobernante Pachacútec el haber hecho del Cuzco un centro espiritual y político. Pachacútec llegó al poder en 1438, y él y su hijo Túpac Yupanqui dedicaron cinco décadas a la organización y conciliación de los

³² Chávez Ballón, Manuel. *Ciudades Incas. Cusco capital del Imperio*, Revista Wayka No 3, Programa Académico de Antropología. UNSAAC. Cusco. 1970, p. 1-14.

³³ Al respecto tenemos: Bauer S. Brian. *Avances en la Arqueología Andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1992 y *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de ceques del Cusco*. Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco. 2000. Dwyer, B Edward. *El estilo Inca como tradición*. Revista del Museo e Instituto de Arqueología, No 24, UNSAAC - Cusco. 1991

diferentes grupos tribales bajo su dominio, entre ellos los Lupaca y los Colla. Durante el periodo de Pachacútec y Túpac Yupanqui, el dominio de Cuzco llegó hasta Quito, al norte, y hasta el río Maule, al sur, integrado culturalmente a los habitantes de 4.500 km de cadenas montañosas. También se cree que el diseño original de la ciudad es obra de Pachacútec. El plano del Cuzco antiguo tiene forma de puma delineado, con la plaza central Huacaypata en la posición que ocuparía el pecho del animal. La cabeza del felino estaría ubicada en la colina donde está la fortaleza de Sacsayhuamán.³⁴

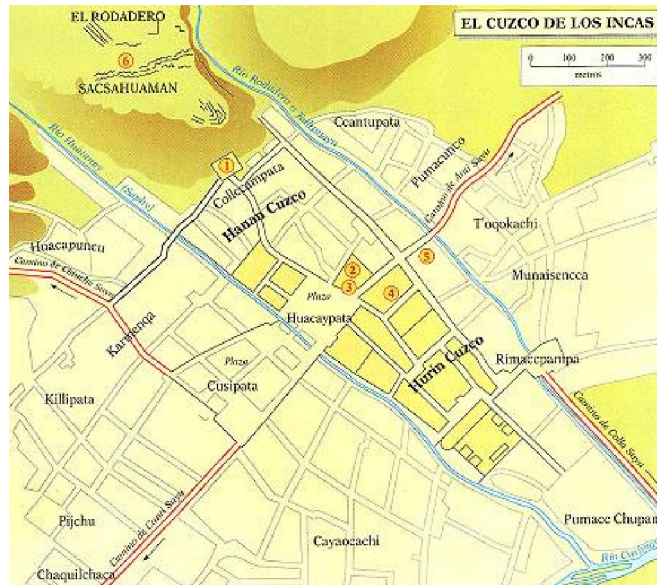


Figura 1 El Cuzco de los Incas³⁵

Cultivaban en terrazas a lo largo de las montañas, llamadas "ándenes". Desarrollaron un sistema de riego mediante el cual cambiaban la ruta de los ríos para proveer canales para las terrazas, esto a su vez le daba un control casi total a las poblaciones costeras ya que eran grandes ingenieros hidráulicos, llegando a cortar el suministro de agua si así lo querían.

El tejido era otro arte con mucho significado para los Inca. Usando diseños geométricos y colores brillantes como decoración, los tejidos valían mucho.

³⁴ El Cuzco. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: < <http://es.wikipedia.org/wiki/Cuzco> > [con acceso el 25- Agosto-2010]

³⁵ Mapa del Cuzco. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.cuscoweb.com/cuscoinfo/cuscoinfo01.html> > [con acceso el 25- Agosto-2010]

Además, el comercio se basaba en el intercambio de tejidos. Se sospecha que estos símbolos geométricos bien pudieron ser letras de algún alfabeto, descartando así que era una cultura sin escritura (ágrafa). La poca información que se tiene se debe principalmente a los conquistadores, ya que estos en su mentalidad medieval consideraron al arte Inca como herejía, quemando hermosas obras textiles de gran formato que colgaban de las paredes de los templos reales. Sin embargo, según sus propios escritos algunas de ellas estaban tan bellamente acabadas y eran comparables con las de los grandes maestros de la época, que algunas fueron a parar a la corte española.

Aunque el imperio Inca era grande y avanzado, floreció sólo por un corto plazo. Empezando alrededor de 1450, duró menos que un siglo. En 1532, Francisco Pizarro y sus hombres llegaron de Panamá durante una época de inquietud civil para los Incas, fue después de dos viajes de espionaje cuando se aventuraron a la conquista del llamado Reino del Perú, para el cual habían secuestrado a dos hombres de las costas norteñas del actual Perú para que aprendieran el idioma español y así les sirviera de traductores. Aprovechando la debilidad de la cultura en guerra civil³⁶, Francisco Pizarro atacó y mató a Atahualpa, significando el fin del imperio Inca. La cultura Inca era muy sofisticada pero la mayoría de la información sobre ellos fue perdida durante la época de la conquista.

2.2 Cosmovisión andina del hombre quechua.

Cada cultura tiene una concepción de su realidad y de acuerdo a ella vive, “viendo” y dejando de “ver” determinados aspectos. La concepción del mundo quechua se ha desarrollado a través de un prolongado proceso de interacciones entre el hombre y el medio natural que les sirve de sustento para su persistencia y reproducción. Como cada etnia y el medio natural que habitan tienen características que las diferencian de otras; el resultado de sus interacciones también es diferente, estas diferencias son las que tipifican a cada cultura.

El medio natural del mundo quechua presenta una diversidad de climas, acompañada de una gran variedad en las estaciones climáticas, no tan definidas ni menos aún regulares. No son muy definidas, en el sentido de que la época de

³⁶ A la muerte de Huayna Cápac, el imperio inca queda dividido entre sus dos hijos: Huáscar (Señor de la región del norte) y Atahualpa (Inca de los territorios del sur).

frió y la de calor no alcanzan niveles extremos como en el centro y norte de Europa y son muy variables por la presencia de repentinas heladas, sequías, granizadas o excesos de lluvia aún en plena estación cálida o lluviosa. Aquí la variabilidad del clima es lo normal. La cordillera andina determina además que el suelo sea de irregular topografía en donde los terrenos planos son escasos. Las tierras de cultivo son suelos de ladera con pendientes pronunciadas.

En este medio natural de gran densidad, diversidad y variabilidad climática y con suelos de relieve accidentado, ha tenido lugar un prolongado proceso de interacción entre el medio ecológico y variado con las múltiples etnias que aún las habitan. Consecuencia de ello es el modo peculiar de “ver” y de “estar”, de vivir y sentir el mundo en sus pies, bajo ellos y sobre ellos. Para el andino el mundo es un cosmos total y vivo. Comprende el todos en relación y unido a sus partes. Este mundo íntegro y vivo es conceptuado como si fuera un animal, semejante a un puma capaz de reaccionar con inusitada fiereza cuando se le agrade³⁷. La totalidad es la colectividad natural o Pacha; comprende al conjunto de comunidades vivas, diversas y variables, cada una de las cuales a su vez representa al “todo”.

El denominador común en las representaciones simbólicas de las cosmovisiones indígenas amazónicas, plagadas de seres y colores mágicos, es la existencia de realidades o mundos paralelos, visibles e invisibles, así como la intercomunicación entre ellos. Estos espacios están habitados por seres espirituales guardianes de conocimientos y de fuerzas místicas imprescindibles para el bienestar de los humanos y para la vida en armonía. Mediante lo que se denomina "búsqueda de visión", es posible comunicarse con esos espíritus. Las formas de visualizar estas revelaciones son interpretadas desde las perspectivas antropológica, étnica o ecológica.³⁸

³⁷ El puma es considerado como el felino de más amplia distribución en el territorio americano, pudiéndosele hallar hasta los 5,000 m de altura en los Andes, recibiendo así la denominación de "puma andino". Es un animal inteligente, solitario, escurridizo, con hábitos nocturnos por lo que es difícil poder observarlo. Fueron estas características, las que probablemente deslumbraron a los antiguos pobladores del Imperio Inca (Tawantinsuyo) y antecesores, quienes vieron a éste como un animal mítico y supremo. La imagen del puma, se encuentra representada de diferentes formas en el arte de muchas civilizaciones del Perú, plasmado como un modelo divino.

³⁸ Velasco Mosto, Claudia. Ojos de la Selva. Revista Etecé, nº 22, 9 de diciembre de 2000, Cable mágico, Lima Perú.

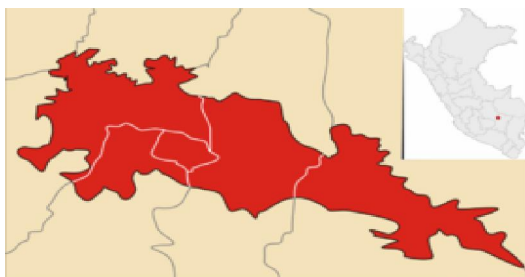


Fig. 1 El Cuzco



Fig. 2 El Puma³⁹

Esta “totalidad” está confirmada por la comunidad natural multiecológica constituida por el suelo, clima, agua, animales, plantas y todo el paisaje en general, por la comunidad humana multiétnica que comprende a los, diferentes pueblos que viven en los andes peruanos y por la comunidad de deidades telúricas y celestes, a quienes se les reconoce el carácter de “Huaca” (lo sagrado), en el sentido de tenerles mayor respeto, por haber vivido y visto mucho más y por haber acompañado a los ancestros. Estas comunidades se encuentran relacionadas a través de un continuo y activo diálogo, reciprocidad y efectiva redistribución: el Ayllu⁴⁰.

Cada comunidad es equivalente a cualquier otra; todas tienen el mismo valor, ninguna vale más y por lo tanto todas son importantes, merecen respeto y consideración, en la concepción andina esto se expresa cuando se reconoce que todo es sagrado, es sagrada la tierra=Pachamama⁴¹, los cerros, (Apus, Achachilas, Huamanís), las estrellas, el sol, la luna, el rayo, las piedras, los muertos, los ríos, puquiales, lagunas, los seres humanos vivos, los animales y las plantas, no sólo las cultivadas sino también las silvestres. Los miembros de todas estas comunidades forman un Ayllu que ocupa una pacha local, es decir todos son

³⁹ Figura 1 y 2 tomados de <http://www.municusco.gob.pe>

⁴⁰ La organización social Inca se fundamentó en el ayllu, un conjunto de individuos o de familias unidas por ciertos vínculos que pueden ser de tipo económico, religioso, cultural, de sangre, de idioma, etc. Según Luis Guillermo Lumbreras en su *Nueva Historia General del Perú*. Mosca Azul Editores. Lima, "el ayllu es la forma andina del clan", como tal se originó durante los orígenes de la civilización andina, desde la revolución agropecuaria, que se remonta al formativo pre cerámico. FESPINOZA, Waldemar. Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo. Amaru Editores. Lima. 1997. SILVA SANTITEBAN, Fernando. Historia del Perú. Perú Antiguo. Ediciones Búho. Lima. 1982.

⁴¹ Pacha: del aymara y quechua pacha: tierra y, por posterior extensión bastante moderna "mundo", "cosmos"; Mama: madre -es decir "Madre Tierra". Más adelante trataremos esta realidad quechua con mucho más profundidad.

parientes pertenecientes a una misma familia. No sólo son parientes los runas (los hombres) sino también los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, los animales y las plantas que se encuentran en el Pacha local acompañándose los unos a los otros, todas son personas equivalentes.

El Ayllu, se trata del grupo de parentesco. Pero resulta que, bien mirada la cosa, el grupo parental no se reduce al linaje humano como hasta ahora se había afirmado, sino que el parentesco, y con ello el Ayllu, abarca a cada uno de los miembros del Pacha (microcosmos) local. La familia humana no se diferencia de la gran familia que es el Ayllu sino que está inmersa en él. El Ayllu es la unión de la comunidad humana, de la comunidad de la Sallga y de la comunidad de huacas que viven en el Pacha local. La unidad parental así constituida es muy íntima y entrañable.

En contraste, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples... Si una persona ya no pertenece a una comunidad (ayllu), porque ha sido excluido o se ha excluido él mismo, es como si ya no existiera.⁴²

Cuando se trae a la chacra (tierra de cultivo) una semilla de otro piso ecológico que ha atraído el afecto de las personas y se le ofrece el mejor de los suelos en el huerto inmediato a la vivienda y se la cuida con cariño y esmero, “ella” ya es un miembro de la familia: es la nuera. Esto muestra que los cultivos vegetales de la chacra son los nuevos “hijos” de la familia humana que los cría. Los auquénidos como llamas y alpacas son también “hijas” de la familia que las pastorea y cuida.

La cosmovisión inca reconoce equivalencia entre todos, hace que cada comunidad y en especial la humana sientan su insuficiencia para mantenerse ella sola. Diálogo y reciprocidad entre comunidades que sienten, que tienen igual valor y, que reconocen su insuficiencia, posibilita lograr una armonía con bienestar para todas las comunidades, de estas con la naturaleza y con “Dios”, lo sagrado. Ésta profunda relación se expresa a través del Ayllu.

⁴² Estermann, José y Antonio Peña. “*Filosofía Andina*”. IECTA – CIDSa Iquique-Puno 1997. Publicado en PDF por Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 12. p. 8.

*Esta relación está muy viva dentro de la familia y la comunidad (ayllu), sea en las fiestas (por ejemplo: Todos los Santos), danzas (chunchos, machulas) o sea en ritos particulares (despacho). Pero también en las ideas sobre la procedencia de una étnia (las llamadas paqarinas) o de las almas vagantes de familiares difuntos.*⁴³

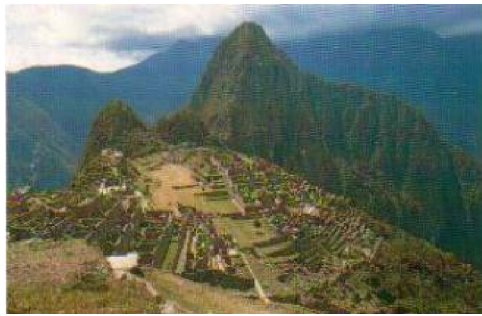


Fig. 3 Machu Picchu⁴⁴

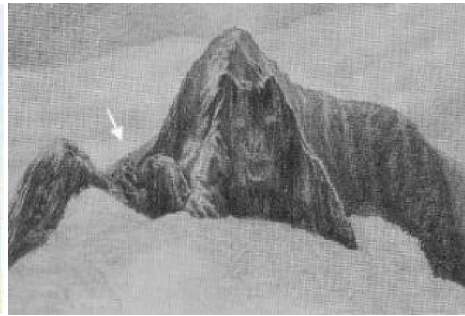


Fig. 4 Wayna Picchu

Cerca a la ciudad del Cuzco, se encuentra el Valle Sagrado de los Incas. En este valle se encuentra la mayor expresión arquitectónica del Tawantinsuyo: el Machu Picchu. El santuario de Machu Picchu fue un conjunto que cumplió funciones político- administrativas, al mismo tiempo que ideológico-religiosas; ubicado en la selva del Perú, está rodeado por altas montañas. La imagen característica del santuario enfoca al monte denominado Wayna Picchu.

Esta montaña presenta una formación natural que asemeja a un gigantesco puma, con el lomo encorvado en actitud de ataque y defensa. Con el objeto de hacer más evidente las formas del felino e integrarlo al contexto cultural del lugar al que protegía, se le acondicionó los ojos a la escala del rostro, mediante trabajos de percusión en roca. Las orejas en punta y la boca amenazante son erosionamientos naturales. Junto al Wayna Picchu, se halla otra formación natural

⁴³ Ibíd., p.25

⁴⁴ Figura 3 tomados de <http://www.municusco.gob.pe>

que consta de tres prominencias rocosas, siendo las de los extremos las que asemejan a las semi abiertas y la del centro la cabeza de un ave joven (figura 4)⁴⁵.

Por tanto, todo cuanto existe en el mundo andino está vivo. No sólo el hombre, los animales y las plantas sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás. En el mundo andino no existe algo inerte: todo es vivo. Igual que el hombre, todos participan en el gran Ayni de la vida: todos comen, todos duermen, todos danzan, todos cantan: todos viven la plenitud.

En el mundo andino no hay poderosos ni autosuficientes. Todos nos necesitamos los unos a los otros para vivir. En los Andes no existe el mundo como totalidad íntegra diferente y diferenciada de sus componentes. Aquí no existen “todos” ni “partes”, que tan sólo son abstracciones. Aquí hay simbiosis que es lo inmediato a la vida. La simbiosis se vive en los Andes en forma de crianza mutua.

La chacra (pedazo de tierra cultivada) es una forma de crianza. En la chacra andina no sólo se cría a las plantas y a los animales considerando como condiciones ya dadas al suelo, al agua y al clima, sino que en la chacra también se cría al suelo, al agua y al clima. Recíprocamente, la chacra cría a quienes la crían. Se trata pues de una cultura de crianza en un mundo vivo: el agro-centrismo.

Cada uno de los seres que habitan en este mundo vivo andino es equivalente a cualquier otro, esto es, cada quien (ya sea hombre, árbol, piedra) es una persona plena e imprescindible, con su propio e inalienable modo de ser, con su personalidad definida, con su nombre propio, con su responsabilidad específica en el mantenimiento de la armonía del mundo, y es en tal condición de equivalencia que se relaciona con cada uno de los otros.

La cultura andina, que es la cultura de un mundo vivo y vivificante, late al ritmo de los ciclos cósmicos y de los ciclos telúricos que es el ritmo de la vida: su “tiempo” es cíclico. Sin embargo, las ceremonias del calendario ritual andino son momentos de conversación íntima con tales ciclos en los que no se repite un modelo sino que

⁴⁵ Figura 4 retomadas de <http://www.aamefe.org/puma/puma.htm>

se sintoniza la situación peculiar. En los Andes, el clima, que es la manera de mostrarse de los ciclos cósmicos y telúricos, es sumamente variable e irregular. Esto condiciona una diferencia importante con el mito del eterno retorno de los griegos de la Edad Clásica y con el modelo del tiempo circular. En los Andes hay una re-creación, una renovación, anual de los ritos, esto es, de la conversación íntima entre todos los componentes del mundo vivo, que se armoniza con el estado correspondiente del clima. Esta re-creación, esta renovación, es la digestión, por parte del mundo-vivo, de las condiciones de vida en el momento del rito, que son muy variable e irregular.

Este “tiempo” andino no es el tiempo lineal e irreversible del Occidente moderno en el que continuamente se cancela al pasado con el ansia de proyectar lo que se va a vivir en el futuro y de esta manera se pasa por alto el presente y, con ello, la vida. El “presente” en el mundo-vivo andino se re-crea, se re-nueva, por digestión del “pasado”, es decir, por inclusión del “pasado”. Pero, a la vez, la cultura andina es capaz de saber continuamente cómo se va a presentar el “futuro” por la participación de todos los miembros de la colectividad natural en la conversación cósmico-telúrica propia del mundo vivo. En el mundo andino no se da una distinción tajante entre “pasado” y “futuro” porque el “presente” los contiene a ambos.

Por ello es que el sacerdote andino⁴⁶ puede por su capacidad de “conversar” con todos los componentes del mundo vivo, saber el clima que corresponderá a la tarea agrícola y pastoril venidera y también puede remontarse más y llegar a saber el clima de las diez próximas temporadas: de esta manera incluye el “futuro” en el “presente”. Pasado, presente y futuro, antes, ahora y después, no son compartimientos estancos sino que ellos concurren en el ahora que, por eso mismo, es siempre. Siempre re-creado, siempre renovado, siempre novedoso.

De manera similar le acontece a su cosmovisión sobre el mundo. Los antiguos peruanos creían que el universo no era infinito, sino limitado y estaba dividido en tres zonas:

Zona superior o cielo (Janan Pacha). Habitada por los dioses celestes: sol, luna, estrellas.

⁴⁶ En quechua el hombre es un recreador, (en quechua perito o técnico se dice: kamayoc, esto es creador. Kamayoc proviene del verbo kamay: crear. Así mismo, “dar órdenes” kamachiy, lo que puede traducirse: como el que “da”).

Zona media o tierra (Kay Pacha). Aquí viven los hombres, los animales, los plantas y los ciertos espíritus terrestres.

Zona inferior o sub-suelo (Ukju Pacha). La residencia de los muertos y los gérmenes.

En la cosmovisión andina la forma del mundo no ocurre en el tiempo y el espacio. Aquí la vida ocurre en la pacha (el micro-cosmos, el lugar particular y específico en que uno vive) donde se incluye al tiempo y al espacio pero antes de toda separación. Es lo que significa cosmos o mundo para el modo de ser de Occidente. Es la porción de la comunidad de la salga o naturaleza en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar o Apu que es miembro de la comunidad de huacas. Es decir, pacha es la colectividad natural local, que, como todo en el mundo andino, se re-crea continuamente.

Pacha seguida o precedida, según convenga, de otros vocablos sirve para: determinar los espacios (cosmogónicos o metafísicos), delimitar fases históricas (edades y períodos -en Waman Poma-), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marear tiempos de cosechas, definir el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (kay pacha) y en otros quehaceres Si en occidente tenemos un espacio tridimensional largo, ancho y profundo y una subyacente cuarta dimensión expresada por el tiempo, en la civilización andina, estos dos conceptos están representados en un mismo vocablo.⁴⁷

La colectividad natural andina siendo sumamente diversa, es sin embargo la de siempre. Sucede pues que lo de siempre es la diversidad, la renovación, la recreación. La diversidad es lo habitual, es lo normal. Pero no cualquier diversidad sino la que conviene a la vida. Por este modo de ser es que la cultura andina ha podido mantener su presencia entrañable en las grandes mayorías poblacionales del campo y de las ciudades y continuar con su diversidad pertinente a la vida.

⁴⁷ Atuq Eusebio Manga Quispe. “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”. ILCAV, Instituto de Lingüística y Cultura Amerindia de la Universidad de Valencia. Departamento de Teoría de los Lenguajes. p. 3 [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA9494110155A.PDF>> [con acceso el 30- Julio-2010]

Por otra parte se constata que la concepción andina es holista porque en el mundo-animal lo que incide en uno cualquiera de sus órganos, afecta necesariamente al organismo, al ser vivo. El órgano es indisoluble del organismo y en el órgano está incluido el organismo. Se trata de un mundo comunitario de un mundo de amparo en el que no cabe exclusión alguna. Cada quien (ya sea un hombre, un árbol, una piedra) es tan importante como cualquier otro. Todo esto nos hace ver que el "holismo" es propio de un "mundo colectivista", embebido de un sentimiento de pertenencia: uno sabe siempre que es miembro de una comunidad con cuya persistencia se siente íntimamente comprometido. Uno sabe que es miembro de una comunidad que vive en uno. Es así como se vive la experiencia de unidad de la vida propia con la vida toda del mundo-animal andino.

Finalmente, la otra característica de la cosmovisión andina es su inmanencia, esto es, que todo ocurre dentro del mundo naturaleza. El mundo andino no se proyecta al exterior y no existe algo que actúe sobre él desde fuera. Esto implica que en la cultura andina no exista lo sobrenatural ni "el más allá" ni lo trascendente. El mundo inmanente andino es el mundo de la sensibilidad: nada en él escapa a la percepción. Todo cuanto existe es patente. Todo cuanto existe es evidente. Hasta la "deidad" Viracocha es perceptible, es visible.

Consideramos que la filosofía y la concepción del mundo (cosmovisión) son dos maneras distintas de saber. La filosofía, indudablemente, se alimenta de la segunda. Se considera que la filosofía andina, como tal, está en proceso de elaboración; y que se está elaborando sustentada, como diría Scannone, en los valores positivos de la concepción andina del mundo. Esta filosofía se puede constituir en el principio teórico (arje) en el que se sustenta los diferentes discursos que tienen que ver con la realidad del hombre y del mundo andino.

CAPITULO 3. LA CULTURA QUECHUA Y EL MUNDO DE LA VIDA: UNA FORMA DIFERENTE DE “ESTAR” EN EL MUNDO.

Hablar del hombre es hablar de su esencia; ese ha sido la columna en la mayoría de las reflexiones filosóficas acerca del mismo. Pero, para comprender al hombre andino es necesario partir de su situación real, de la relación con los demás, con la naturaleza y sobre mostrando la marginalidad que ha sufrido a través del tiempo y la resistencia de estos ante la presión de la cosmovisión occidentalizada.

En el mundo andino existe una manera de ver el mundo diferenciado de la cosmovisión traída por los españoles en el momento de la conquista. El punto de partida, no está en dar una concepción absolutamente original del hombre, sería demasiado ambicioso y difícil de alcanzar. Lo que trataremos de hacer es dar una definición lo más real y asertivo posible, como diría Heidegger del Dasein, del “ser ahí”, del hombre, parte integrante de esta “pacha” en idioma quechua: naturaleza, espacio-tiempo-histórico. Es decir, del hombre que “existe” y “vive” en un espacio-tiempo-histórico, pero socialmente integrado.

3.1 El puesto del hombre andino en el cosmos: willka qheswa.

En Europa hacia el siglo XVI, se consideraba al hombre como de paso por este mundo y que la verdadera vida, la vida eterna, estaba más allá de la muerte. Esta concepción implicaba, además, admitir que el hombre estaba compuesto de alma y cuerpo; el alma, por ser espiritual, era considerada como de mayor categoría, y lo que más debía importar a los hombres era la salvación final de su alma; el hombre, según la tal mentada civilización occidental y cristiana, en un primer momento, había sido creado y puesto a vivir en un edén y el cometer una falta grave le había costado la expulsión de ese paraíso; castigo este último que conllevaba la penuria del trabajo para el hombre y el parir con dolor para la mujer.

9 Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? 10 Este contestó: Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me

escondí.11 El replicó: ¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?12 Dijo el hombre: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.13 Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: ¿Por qué lo has hecho? Y contestó la mujer: La serpiente me sedujo, y comí. 14 Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. 15 Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar.16 A la mujer le dijo: Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará. 17 Al hombre le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. 19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.⁴⁸

Por este hecho, en la visión "occidental" del mundo se admite que, en adelante, todo hombre, nacería manchado por el pecado original e inclinado al mal⁴⁹.

El pecado original, en el que todos los hombres nacen, es el estado de privación de la santidad y de la justicia originales. Es un pecado "contraído" no "cometido" por nosotros; es una condición de nacimiento y no un acto personal. A causa de la unidad de origen de todos los hombres, el pecado original se transmite a los descendientes de Adán con la misma naturaleza humana, "no por imitación

⁴⁸ Desclee de Brouwer, Biblia de Jerusalén. Bilbao. 1998. Génesis 3, 9-19

⁴⁹ En la historia de la Iglesia Católica se consideró desde tiempo atrás que los niños deben ser bautizados, para que "la regeneración limpie en ellos lo que por la generación contrajeron" así lo afirmaba el Papa Zósimo, en una carta llamada "*Tractoria*" donde condena el pelagianismo y define el dogma del pecado original, indicando en la gracia divina el único medio para la salvación espiritual. Se considera que el pecado original deteriora profundamente la naturaleza de nuestros primeros padres. Por tanto, si la naturaleza humana se transmite por la generación, no pueden nuestros primeros padres, ni los que les siguen, transmitir a sus hijos por la generación una naturaleza sana y pura, porque en ellos está enferma. Nadie puede dar lo que no tiene. Esto fundamenta que el pecado original es "transmitido a todos por propagación, y no por imitación". Al respecto tenemos las sentencias del Concilio de Trento en 1546, (DS 1513 y 1523), en 1930 a Pío XI, con su Encíclica "*Casti connubii*": DS 3705; en 1968, al Papa Pablo VI, con su "Credo del Pueblo de Dios" número 16 corrigiendo las tesis del "Catecismo holandés", etc. Esta doctrina es tenida en el presente como acto de fe.

sino por propagación". Esta transmisión es un misterio que no podemos comprender plenamente.⁵⁰

Para purificar su alma, debería someter su cuerpo a privaciones, sacrificios y martirios; soportar con resignación la explotación y las injusticias. De acuerdo a esa creencia, la vida para el occidental, era un "valle de lágrimas"⁵¹. Así lo afirma la oración del "Salve regina", una oración pronunciado por la boca de millones de cristianos a través de los siglos:

Salve Regina

Dios te salve, Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra;

Dios te salve.

A ti llamamos los desterrados hijos de Eva;

a ti suspiramos, gimiendo y llorando en este **valle de lágrimas**.

Ea, pues, Señora, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos

misericordiosos; y después de este **destierro**,

muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre...

De forma contraria para el hombre andino, que no conocía la creación en un estado "edénico", la vida era vivir en un willka qheswa, es decir, en un "valle sagrado", en un lugar en que, gracias al trabajo (ayni) y a la unión de los hombres

⁵⁰ Catecismo de la Iglesia Católica: Compendio, Libreria Editrice Vaticana, 2005, No 404; 419.

⁵¹ A este respecto, el movimiento intelectual de la lustración del siglo XVIII, ya había sentado las bases de un conjunto de ideas filosóficas que enfatizan la confianza en la razón como solución de muchos de los males de la humanidad. La razón aplicada (ciencia y tecnología) se convertiría en una herramienta esencial para el progreso de la humanidad. La confianza en el uso de la razón, la defensa de las libertades individuales y de la tolerancia religiosa y el optimismo ante el futuro van a poner en cuestión esta construcción teológica - bíblica del pensamiento occidental. El medio adecuado para este proceso será la educación. Y frente al cristianismo que considera el paso por el mundo como una estancia temporal en un "valle de lágrimas", la Ilustración se levantará como una ideología optimista que pretende que los seres humanos se liberen de todos aquellos obstáculos que impiden el bienestar y la felicidad en la tierra.

(ayllu), todo podía realizarse. María Rostworowski, historiadora peruana, sostiene que:

... los naturales (entiéndase los hombres de los andes) se decían proceder de piedras, fuentes, lagunas, ríos, cuevas, animales, árboles. Los propios incas contaban el mito de la cueva del Paqaritampu⁵².

Por esta razón los hombres y mujeres del ande se consideran, a sí mismos, creados por Pachakamaq⁵³ o Wiraqocha, en varias parejas, étnicamente diferentes, con diferentes idiomas; los que fueron enviados para aflorar en distintos lugares y dar origen a las distintas naciones. Para el hombre quechua el lugar de donde afloran los seres humanos son de una especie de cuevas llamadas “paqarinas”. Paqariy en quechua significa aparecer, surgir, nacer.

La paqarina es Pachakamaq, en la visión andina del mundo es el creador de la naturaleza, del mundo, del espacio y del tiempo. Los hombres habrían sido creados como parte de la naturaleza, por ello se hace mención a un creador como Pachakamaq, pero no a un creador de los hombres, esto es: Runakamaq representación del útero materno y la vagina de donde brota la vida; por eso la existencia de palabras en la lengua quechua que aluden a la madre tierra o «Pacha mama» a quien hay que adorar y rendir pleitesía... en la vida cotidiana con su saludo que se expresa en el t'inkay.⁵⁴

También en los escritos de Guamán Poma de Ayala, se menciona el origen “sagrado” de los incas, sobretodo en la síntesis que realiza entre el cristianismo y la cosmología autóctona, donde destaca la similitud entre ambas instituciones, y resalta la idea de una historia cosmológica universal, válida para todos los pueblos, con un origen común, o mejor, un origen paradigmático en la historia universal.

⁵² Rostworowski de Diez Canseco, María. “Estructuras Andinas de Poder”. Instituto de Estudios peruanos. Lima, Perú. 1986. p. 131.

⁵³ Qun Titi Wira Qucan. En la mitología Inca, Pachacamac aparece como dios del fuego e hijo del dios sol, Fue considerado controlador del equilibrio del mundo, un mundo plano que terminaba en el mar. Se creía que era el rejuvenecedor del mundo creado por Viracocha. Está también vinculado a los movimientos sísmicos, ya que se creía que los temblores y terremotos eran expresión de su enojo. Se trataba de una huaca poderosa y temida dentro del panteón Inca. <http://pachacamac.perucultural.org.pe/diosp.htm>

⁵⁴ Torres Rodríguez, Oswaldo. “Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica”. Perú, 1995. p. 15, donde hace referencia a un fragmento de Juan de Betanzos “Suma y narración de los incas”. cap. I pp. 11-12.

En este tiempo, nació el Salvador Nuestro Señor Jesucristo... En este tiempo de las Indias desde el primer Inca Manco Capac reinó y comenzó gobernar sólo la ciudad del Cuzco. Primero se llamaba la ciudad Aca Mama, sin que pasaba a ningún pueblo. Y murió y dejó a su hijo lejítimo llamado Cinche Roca Inca. Reinó el Cuzco hasta el Collao y Potocí y conquistó todos los Indios orejones y collas, quispillacta, cana, canche, condes.. Desde la edad que fue este dicho Inca Cinche Roca que tenía ochenta años, nació Jesucristo en Belén⁵⁵.

Claro que este aspecto habría que tener cuidado, porque según algunos estudios⁵⁶, estos escritos pudieron estar contaminado por la visión religiosa del conquistador. Esto teniendo en cuenta que el mismo Guamán Poma de Ayala oficiaba de sacristán, informante y acompañante de los "extirpadores de idolatrías". Algunas investigaciones afirman que su verdadero nombre habría sido "Lázaro" y que el seudónimo de "Felipe Guamán Poma de Ayala" lo usó para ser escuchado por el Rey de España⁵⁷. Aparte de todas estas discusiones sobre la intencionalidad del autor, rescataremos algunos de sus valiosos aportes para nuestro presente trabajo.

⁵⁵ Guamán Poma de Ayala. *"Nueva Corónica y buen gobierno"*. Transcripción al castellano moderno: Fernando Trejos. Siglo XXI, México 1980. Versión de J. V. Murra y R. Adorno.

⁵⁶ Algunas opiniones sobre Guamán Poma, indica que él sería uno de los más connotados partícipes de la política del virrey don Francisco de Toledo: indio que acompañaba a los extirpadores de idolatría como Cristóbal de Albornoz en calidad de fiscal, denunciante y destructor de las huacas y hechiceros andinos (Luis Millones, *"Un movimiento nativista en el siglo XVI: El taki ongoy"*. En Ideología mesiánica del mundo andino. p. 86.). En este sentido, su obra habría sido escrita para mancillar el derecho de los indios sobre los Andes, contrarrestar el movimiento de Vilcabamba y reafirmar la legítima *potestad* del rey de España. Respecto del valor histórico del texto, investigadores como Pierre Duviols (*"Periodización y política: La historia prehispánica del Perú"*. En Sobre Waman Puma de Ayala. HISBOL. La Paz, 1980. p. 39.), piensan que es nulo. En él no se encontraría ni siquiera la forma tradicional andina de representarse el pasado. El interés de Poma de Ayala habría sido validar una filosofía andina de la historia que justifique el dominio español, sustentando la tesis teológica y política que visualizaba a los conquistadores como quienes habrían repuesto un orden validado por Dios. Por esto, Guamán Poma atacaba a las idolatrías demoníacas de los incas tildándolas de ilegítimas y engañosas, añorando un orden preincaico que podría conciliarse con la verdad del cristianismo. Desde otros puntos de vista, Guamán Poma sería el más importante portavoz indígena. Su propio nombre expresaría la unidad de los principios de arriba y abajo (halcón, arriba; y puma, abajo). Siendo parte del orden imperial, su voz también sería la de los incas, aunque con mayor énfasis expresaría a los señoríos locales que detentaban absoluta legitimidad y rasgos culturales valiosos.

⁵⁷ Este debate lo analiza el Doctor Alfredo Alberdi Vallejo en su artículo *"De Felipe Lázaro Guamán Indio a Don Felipe Guamán Poma de Ayala"*, Revista electrónica virtual *"Runa Yachachiy"*, 2007, p. 6 [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: < www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf > [con acceso el 16-Agosto-2010]

El mismo nombre de Guamán Poma, expresa la unidad de los principios de arriba y abajo (halcón, arriba; y puma, abajo) y nos revela dos de las principales figuras que representa la visión “sagrada” del mundo de los incas: el puma y la chakana. Siendo parte del orden imperial, tal como él mismo lo pretendía, su voz también sería la de los incas, particularmente, en sus denuncias sobre la conquista. Rolena Adorno, teniendo en cuenta los dibujos y los textos codificados en los escritos de Guamán Poma, afirma que

*... a pesar de la aparente asimilación a la nueva cultura dominante, (Guamán Poma) se mantiene fiel a los valores de su propia cultura; crea un modelo cultural en el cual lo andino representa la cultura (la civilización, la moralidad, el orden social y el cristianismo) y lo europeo la no-cultura (la barbarie, la inmoralidad, el caos social y la ausencia de los valores cristianos)*⁵⁸.

Al observar el *Mapamundi de las indias* (figura siguiente) y su división en cuatro partes, se observa lo enfatizado por Rolena Adorno. En el dibujo se muestra cómo en el Nuevo Mundo, los incas organizaron el espacio con la pretensión de que el conjunto de los señoríos incorporados al Tahuantinsuyo, conformaran una totalidad orgánica dirigida desde el centro. Que el dibujo incluya desde el Sol y la Luna hasta los monstruos siderales, que en el mismo diseño se incorporen los recursos ecológicos, la variedad de razas e incluso las actividades sociales preeminentes de los distintos grupos étnicos; que, además, se refiera la idea de que el “reino de las Indias” incluía desde las más altas montañas hasta el mar que lo rodea, refiere sin duda una idea de totalidad, una noción holista que señala la complejidad y equilibrio de un vasto y sagrado imperio.

⁵⁸ Adorno, Lorena. “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. En Revista Chungará. Universidad de Tarapacá. Arica, 1987. p. 101. Texto publicado en PDF



Fig. 5 Mapamundi del reino de los indias ⁵⁹

La categoría numérica cuádruple, es un patrón inca de la manera de como organizan el espacio. Es una imagen que se refiere la totalidad y también a un criterio de división del tiempo. Esta imagen es congruente con la cosmovisión andina que une el tiempo y el espacio, el arriba y el abajo, el izquierdo y el derecho, lo masculino y lo femenino, etc. Es decir la chakana inca.

Si en los mitos bíblicos del mundo occidental y según la lectura teológica que se hace de ellas, se nos presenta a un Dios hacedor que se distingue del mundo y que se le opone como el trabajador a su obra, ajeno y transcendente al mundo y a los hombres. Es un Dios que hace al hombre y al mundo. Difiere con la concepción de una Madre progenitora, la Pachamama, y del Padre progenitor, el Inti, de la mitología andina.

⁵⁹ Guamán Poma de Ayala "Mapamundi de las indias dividido en cuatro partes", texto publicado en medio digital en www.kb.dk/elib/mss/poma

Este “concepción divina inca” confecciona y produce, ordena y organiza el mundo como Tunupa (el que va haciendo mundo), como Wiracocha (el gran organizador)). Produce hábilmente, con total autonomía y con gran facilidad, ingenio y perfección, y a su libre criterio. Este Dios creador es realmente: el Supremo Hacedor de este mundo, de esta Pacha. Los mitos cosmogónicos son el resumen de la cosmovisión de un pueblo y se legitima con la autoridad divina lo que en el fondo es la auto-definición del hombre. En los los mitos cosmogónicos andinos podemos identificar la explicación de cómo el mundo mismo es divino y eterno; cómo las cosas y los seres vivos y no-vivos nacieron y emergieron en este medio divino (las paqarinas), y cómo el hombre mismo también nació de Ella.

Gracias a los autores anteriores, podemos identificar que la mirada y la relación del hombre andino con su entorno difiere de lo que nos muestra la teología cristiana. Este hombre andino consciente de ser un hijo de la WILLKA QHESWA y hermano-hermana de la naturaleza ha desarrollado, a partir de esta conciencia, una ética, no de poder y dominancia sobre la tierra, sino de respeto, gratitud y responsabilidad para la flora y fauna, una ética de compartir la vida.

*... Uno de los rasgos más fundamental del pensamiento andino es la **relacionalidad de todo**, donde el universo es ante de todo un sistema de entes inter-conectados y dependientes uno del otro, regidos por una normatividad exterior (heteronimia) y no existe en sí mismo. Este sistema sigue **el principio de la complementariedad**, donde cada fenómeno tiene como contraparte un complemento como condición necesaria para ser “completo” y capaz de existir y actuar. La dinámica entre cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. Así, las manifestaciones de los dioses (seres no absolutos) no son concebidas como fuerzas sui suficientes. La separación occidental entre un ámbito secular y otro religioso (o numinoso) corresponde con una lógica de exclusión, pero no encaja con el principio holista de la inclusión. Para un runa, hasta la labor agrícola tiene un carácter religioso, donde **trabajar la tierra es una forma de oración**.⁶⁰ (el resaltado es nuestro)*

⁶⁰ Avelar Araujo Santos Junior. ¡Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros“. NEPAB/UESC. Espacio Amerindio, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 84-99, Junio 2009. Texto publicado en PDF.

3.2 El lugar del trabajo en el cosmos andino.

Producto de la concepción acerca del origen del ser humano y de la condición de pecado, para el europeo el trabajo tenía la condición de castigo, penuria, esfuerzo, sacrificio, dolor y maldición. Por esta razón, posiblemente, en la división occidental del trabajo, el que exige mayor esfuerzo físico, será considerado como maldición de Dios; y, en el modo de producción esclavista y feudal los hombres “libres” eludían el trabajo que exigía esfuerzo físico⁶¹.

*... Al hombre le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. 19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.*⁶²

Actualmente en la cultura occidental se entiende el trabajo como una actividad económica. Desde aquí el trabajador se sacrifica para arrancar su existencia, su riqueza y bienestar material del medio natural que le rodea. Es cierto que realiza su actividad laboral en el contexto social del sistema moderno de producción de bienes y servicios, pero aún así el medio natural es el que le entrega, en última instancia, los materiales necesarios para su actividad económica. La naturaleza es para la cultura occidental, el conjunto de los recursos naturales con que ha de trabajar, transformar y “humanizar” al mundo. Esta actividad la considera tan esencial, tan transcendental que forma parte de su auto-definición. Hacer cosas, producir, es para él hombre de hoy la realización de su deber fundamental en este mundo. Su mundo es un mundo de materia, secularizado y desmitificado.

⁶¹ En la cosmovisión actual el trabajo es un sacrificio que se reduce al ejercicio de un empleo para obtener dinero y satisfacer las necesidades básicas de lo material, desconectándolo de la vida íntima y personal. Se ha vuelto una prolongación de la existencia a través de la cual nuestra persona se transmite, ayudándonos a explicar quienes somos en la vida, lo cual nos da la identidad: Soy lo que hago. En este sentido la "jubilación", que viene de júbilo, de alegría, es el estado deseado para quienes han trabajado hasta cierta edad y que les permite disfrutar alegremente del ocio.

⁶² Biblia de Jerusalén. Génesis 3, 9-19

*Hablar hoy del trabajo, en el siglo XXI, obliga a vernos en el espejo e interrogarnos sobre el presente, las injusticias que se cometen a diario en el seno del trabajo, los silencios y temores de organizarse para no perder la única fuente de trabajo que permite alimentar a las familias. Hablar hoy del trabajo es, a su vez, reconocer y visibilizar las luchas de resistencia libradas por las y los trabajadores organizados quienes han realizado esfuerzos importantes para que se respeten los convenios internacionales, y el marco jurídico nacional en materia de derechos laborales. La ofensiva del capital contra el trabajo, eje central de las políticas neoliberales tuvo, sin embargo, un impacto desastroso sobre los derechos conquistados y, por ende, las condiciones en que se ejercen las labores productivas hoy en día.*⁶³

Según esta concepción el trabajo es considerado una “condena” en el mundo denominado “valle de lagrimas”. Aunque en el siglo XXI, es deseado, (es un ideal encontrar un puesto laboral estable) es también inconscientemente rechazado, pues en medio de la incertidumbre laboral de hoy en día el trabajo se ha transformado en aquello que ya Carlos Marx vislumbraba. Pues, al considerar el concepto de "trabajo", podemos encontrar en Marx una definición que lo concibe como actividad vital, como carácter genérico de la actividad humana. Dice en sus manuscritos de economía y filosofía.

*... en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.*⁶⁴

Vemos aquí que Marx hace referencia a la actividad de las personas en relación con la producción de la vida, a la propia reproducción como especie, de ahí su carácter genérico. Por otro lado, en su obra, "El Capital", Marx alude al trabajo

⁶³ Simona Yagenova /Wendy Santa Cruz. El Mundo del Trabajo en el Siglo XXI. Guatemala. FLACSO / SOROS, 2009, p. 6 [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en:<www.rebelion.org/docs/94171.pdf> [con acceso el 28- Agosto-2010]

⁶⁴ Marx, Karl, "Manuscritos. Economía y Filosofía", p. 23 [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en:<<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Karl%20Marx%20-%20Manuscritos.pdf>> [con acceso el 28- Agosto-2010]

como "condición de la vida del hombre" que consiste en un intercambio entre el hombre y la naturaleza:

*Como creador de valores de uso, es decir como trabajo útil, el trabajo es condición de la vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana.*⁶⁵

Pero Marx nos dice algo más. Nos habla de "existencia física" y de "vida productiva". De este modo, la actividad vital a la que llama trabajo es aquella que provee el soporte "material" para la vida, el medio para satisfacer una necesidad, pero no cualquiera, sino "la necesidad de mantener la existencia física". Deja fuera, entonces, toda actividad no productiva orientada a un fin distinto que la satisfacción de necesidades.

Partiendo de esta concepción de trabajo como actividad propia del ser humano para asegurarse la existencia física, podemos diferenciar la idea de trabajo enajenado que tiene su origen en la separación del capital, el trabajo y la tierra durante el proceso productivo. El obrero sin medios de producción propios se ve obligado a vender su fuerza de trabajo a otro que posee esos medios y le compra su trabajo. Este trabajo es cualitativamente distinto del trabajo genérico:

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo... En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de

⁶⁵ Marx, Karl, 1818-1883. El capital; traducción de Elizabeth Giraldo. 1 ed. Bogotá: Ediciones Esquilo, 2001. Cap. 1

*otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro... es la pérdida de sí mismo.*⁶⁶

La diferencia radical entre el trabajo como aquello que forma parte de la vida humana total y el trabajo enajenado tiene que ver, entonces, con que el poseedor de la fuerza de trabajo no produce para sí, sino para otro que se apropia de lo que produce a cambio de una retribución. Es aquí donde se vuelve relevante hablar del trabajo como mercancía. Una forma de ver y concebir el trabajo en nuestro tiempo por el neoliberalismo y la economía del mercado. Una concepción del trabajo así determinada, ya no es el factor que hace posible la construcción de una moral colectiva, que produce en los seres humanos un sentimiento de pertenencia social y que permite la integración del conjunto de la sociedad, la visión funcionalista emerge de forma vigorosa en las afirmaciones y normativas oficiales. El trabajo termina alienando y enajenando al ser humano contemporáneo.

En la cosmovisión del mundo andino ni el trabajo ni la maternidad eran actividades penosas. En forma distinta a la concepción actual, estos se entendían como actividades propias del existir en contacto con la naturaleza, constituyéndose, por eso, en los pilares fundamentales de la sociedad y el estado andinos.

*El análisis lingüístico del término quechua trabajar: llank'ay, nos muestra que esta actividad no debe tomarse en un sentido doloroso o maldito, sino como una actividad de realización individual y colectiva. Por eso los trabajos eran, y son todavía, motivo de fiesta y una ocasión de mayor integración familiar y colectiva; es decir, una actividad que hace del hombre un ser para el otro, antes que un ser para sí mismo. Es más, el trabajo en el mundo andino, sobre todo el ayni (de colaboración con cargo a retribución) que es el trabajo para otro, y la wayka (trabajo colectivo para resolver los problemas comunales), hacen que el hombre se sienta más realizado.*⁶⁷

⁶⁶ K. Marx, "Manuscritos: Economía y filosofía", p. 22 [Publicación en línea].

⁶⁷ TEQSE. "La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina", Texto en PDF, p. 16

Un breve poema escrito en quechua, que se maravilla del gran misterio que es la vida y su reverencia por ella, nos muestra la visión que el hombre andino tiene sobre la realidad del mundo y por ende por la característica sacra de su quehacer laborioso desde ella. La poesía quechua a “Los cuatro vientos” o “Sumaq Qheswa Harawi”, es declamado en la región de Chinchajpujio-Qosqo – Perú y nos imaginamos que en diversos lugares del mundo andino. El mismo nos muestra la sensibilidad incomparable del hombre quechua por su entorno natural.

AYLLUQ RURUN⁶⁸

Aylluq rurun mizk'i mikhuy
weqeq yakunwan qarpasqa,
sirk'a yawarwan qespisqa.
Qanpin sut'i nanay purin,
llaqta aylluq para weqen!.

Ay apullay!... Pachamama
wañuq sonqo rikch'arichiq,
Qoyllurpa akchin murk'iriy
Atipachiy kay kallpa ñawita
willkasqa sonqo yurinanpaq.

Ischhuq schhullan waynakuna
wayrariqtin ch'usaq tukuq,
toqachuq sonqon sipaskuna
raurariqtin q'osñi tukuq,
qhaswa chawpipi muhuchakuq
mukmu t'ika qholla mikhuy.

Aylluq rurun wayna, sipas.
Maymi waylluq sonqoikichis?
Ay urpillay ch'usaq q'esa !
qaynamanta wañuyman karqan,
mana q'oyti sonqo runakunata
rikuspa, llakipi kawsanaypa.

Phutiq mukmu, misk'i mikhuy
pantay ñanpa t'ikrachasqan,
q'achu ch'uñuta millakuspa,

⁶⁸ El autor de este hermoso poema quechua es Don Wilbert Pacheco, natural de Chinchajpujio, Cusco / Qosqo Perú.

qholla mut'ita qonqay atiq.
Manachu ñawiykita kichariwaq
llaqtaq songonpi k'anchaspa
wiñay kusikuy llanllananpaq,

Ari,... Cheqaqta chaywanqa,
achhanqaraymi suni waytanman,
pachak waranqa phanchiyinpi
mana hayk'aq yawarta waqaspa.
Aylluq rurun mizk'i mikhuy!...

AYLLUQ RURUN⁶⁹

Fruto de la comunidad, alimento delicioso
Irrigado con las aguas de lágrimas
Liberado con la sangre de la venas
En ti recorre el verdadero dolor
De la aldea, lágrimas de lluvia
¡Oh, Dios mío! Madre tierra
El que despierta el corazón sin vida
El que filtra el brillo de las estrellas
Ordena a esta fuente de fuerza
Para que nazca el corazón glorificado
Hombres jóvenes como el rocío de la paja de la puna
Que cuando hace viento se desapraxe,
Mujeres jóvenes como las entrañas de un tallo fungoso,
Que cuando arde se vuelven en humo
El que prepara la semilla en medio de una danza
Brote de flor, alimento tierno,
Fruto del pueblo, hombres y mujeres jóvenes
¿Dónde están vuestros corazones encantadores?
¡Oh, cariño mío desafortunado!
Desde antes me hubiera muerto,
para no ver a la gente desdichada,
y vivir en la tristeza.
Brote naciente, alimento delicioso
Revuelto por el falso camino,
Desdeñando la papa helada,
El que repentinamente acepta el more tierno,

⁶⁹ Traducción al español del poema Aylluq Rurun publicado en video subtulado en la siguiente dirección
<http://www.youtube.com/watch?v=FvVJ8W0IGac>

No podrías abrir tus ojos
Alumbrando en el corazón del pueblo,
Para que la eterna felicidad rejuvenezca
Si... de verdad con todo eso,
La begonia se multiplicará infinitamente,
En su cien milésimo florecimiento,
Sin nunca llorar sangre

Este poema se maravilla del gran misterio de la vida y proclama su reverencia por ella. Está enmarcado por la “mirada natural” que nos puede evidenciar como se capta la labor humana también como algo “natural” e intrínseco al ser humano.

En un mundo marcado por la sacralidad y por la afectividad, el trabajo no puede estar alejado del profundo sentido que desde ella se tiene. En este mundo o willka qheswa (valle sagrado), el hombre trabaja hasta donde posea fuerzas para hacerlo. Pues la vida y el trabajo van unidos en una sinérgica espiritualidad. El trabajo (en quechua= lulay), es el fundamento de su ser, de su esencia. En esta visión del trabajo, ni siquiera la muerte puede privarle a uno ser transformador de la naturaleza; por ello, se puede encontrar en los fardos funerarios incas objetos personales e instrumentos de trabajo que le permitirá al ser humano seguir laborando en el hanaq pacha. Esto nos evidencia la diferencia con las otras culturas del mundo antiguo europeo, donde se concibe que después de la muerte, las personas vivan en una "alegría eterna" fuera de este “valle de lágrimas y de la penuria del trabajo.

Por tanto, en muchos aspectos, el hombre andino tiene una visión distinta a la del mundo occidental sobre el trabajo. Aunque el trabajo es para el mundo andino también producción de los bienes necesarios de su subsistencia, no lo definiría como actividad simplemente económica. No se considera tampoco un hacedor autónomo en sus labores y el mundo para él no es el conjunto de materiales disponibles, es decir, sólo recurso por explotar. El mundo es un “todo real” vivo, un mundo – animal (pacha), que le exige respeto y cariño. Su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, el ganado, la casa. La tierra, llamada Pachamama, es divina y es la madre universal de la vida. Ella es su madre. Concretamente, la chacra es fuente de vida divina y sus frutos son vivos. La chacra y todo lo que ella representa, desde la semilla y la planta hasta la cosecha, merecen un trato de respeto y cariño y exigen una dedicación responsable. El trabajo es más que una simple actividad productiva; es un culto religioso a la vida Este trabajo en el Tahuantinsuyo tiene algunas características:

- Es un deber: El trabajo era obligatoria para los habitantes del ayllu , solo era eximido de ello las personas con incapacidades físicas
- Es equitativo: Es decir, que cada individuo trabaja según sus capacidades físicas e intelectuales.
- Procura la alternabilidad: Se procura que no siempre se trabaje en lo mismo, esto fue practicado para evitar el cansancio, el aburrimiento o el tedio que implicaba realizar las mismas labores.⁷⁰

El trabajo es una de las principales actividades del mundo inca y se expresa a través de la mita, la minka y el ayni.

La cultura Inca necesitaba de mano de obra para ejecutar obras publicas con el fin de mantener al imperio unido, estos proyectos fueron impulsados por la comunidades o Ayllus, para la construcción de su extensa red de carreteras (camino Inca), puentes, fortalezas, centros administrativos, templos, acueductos, explotación de minas, etc. Existía una Mita para servicios especiales como las labores de cargueros del Sapa Inca, músicos, chasquis, danzantes, guerreros para el ejercito, mujeres para los acclahuasis, etc. La Mita era realizada por todos los pobladores del imperio que estaban aptos para realizar el trabajo, por solo un numero determinado de días al año o más como el caso de las acllas o Chasquis. Los mitayos no recibían ningún salario, pero fueron alimentados por el Estado inca mientras duraba su trabajo. El significado básico de la palabra Mita se refiere a un trabajo temporal a favor del Imperio. Los ciudadanos que eran perezosos eran castigados ejemplarmente, hasta con la pena de muerte.

La minka, era un trabajo que se realizaba por turnos para el Estado (Inka) o para cualquier otra autoridad (Ayllu). Producía bienes para redistribuirlos entre los miembros de los distintos grupos. Los que trabajaban para el Inca recibían el nombre de mitayos .El trabajo es comunal en forma gratuita y por turnos, era una forma de beneficio para el Estado (es decir, a favor de sí mismos y de la colectividad), donde concurrían muchas familias portando sus propias herramientas, comidas y bebidas. Las familias participaban en la construcción de locales, canales de riego, así como la ayuda en la chacra de las personas

⁷⁰ Sobre el tema de la “Organización Económica Inca: Minka, Ayni y Mita” se extrató ideas de la pagina web sobre “Historia Universal. Historia de los Pueblos Iberoamericanos y Mundiales (Mesopotamia, Grecia, Egipto y Roma) [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en:< <http://www.historiacultural.com/2009/04/economia-inca-ayni-minka-ayni.html> > [con acceso el 10-Diciembre-2010]

incapacitados huérfanos y ancianos. Cuando el ayllu convocaba al trabajo de la minka, nadie se negaba, tenía el sentido de reciprocidad colectiva.

El ayni, era un intercambio de trabajo realizado entre grupos de familias que formaban el ayllu, mediante el principio de reciprocidad familiar, basada en la solidaridad, es decir la ayuda mutua. Así las familias lograron abastecerse, se ayudaban en el cultivo de la tierra, en el pastoreo de animales o en la construcción de casas.

La base de estas labores, la tierra, la pachamama, eran repartidas en atención al número de personas que comprendía el Ayllu. A cada persona se le entregaba una porción de tierra que se denominaba topo (unos 2,700 m) y a cada mujer se le daba medio "topo". La tierra no se entregaba en propiedad sino tan solo en usufructo. El propietario de las tierras es el Tahuantinsuyo, era el estado que estaba representado por el inca quien las repartía con el fin de trabajar, cultivar y usar. Cada año se procedía a repartir las tierras entre los ayllus .Las tierras del estado se dividían en :

- Las tierras del pueblo, estaban distribuidas para cada familia, en este caso, no se tenía que dar nada como tributo de su parcela o tierra.
- Las tierras del inca, eran para la manutención de la clase social gobernante como el inca, las panacas reales, funcionarios incas, el ejército, etc.
- Las tierras del sol , reservadas para el culto y su usufructo era destinado para las ofrendas y la manutención de las personas encargadas de ello, especialmente para la preparación de las bebidas y comidas que se convidaban durante los rituales y fiestas que se organizaban para su culto

Como el trabajo y la maternidad eran actividades entendidos como actividades propias del existir quechua, estas permiten el reforzamiento del colectivismo y la intersubjetividad del nosotros colectivo. Estas soluciones colectivas de las necesidades colectivas hacen del hombre andino un "ser para los otros" y un "ser para sí" en contacto con la naturaleza.

Podemos recoger que, según las concepciones del mundo inca sobre el mundo y la vida, las primeras conclusiones: los hombres fueron creados por los dioses en varias parejas⁷¹, enviados a poblar el mundo; que el trabajo es una fiesta y una bendición; que la familia numerosa es necesaria para cultivar la tierra permiten comprender y definir mejor al hombre socialmente considerado. Además, el hombre andino es un recreador de su mundo. En este mundo quechua el hombre es un recreador, un kamayoq, esto es un creador. Kamayoq proviene del verbo kamay: crear. Por el mismo sentido, "dar órdenes" kamachiy, nos puede traducir como el que "da órdenes creativamente" o el transformador y organizador de la pacha (mundo, naturaleza, espacio, tiempo e historia)⁷².

⁷¹ A este respecto podemos encontrar números leyendas que le dan significado a sus orígenes, entre ellas tenemos: la leyenda de Manco Capac y Mama Ocllo que la dio a conocer el Inca Garcilaso de la Vega (1539 – 1616). Cronista, hijo de un capitán español y de una ñusta andina. La familia materna del Inca Garcilazo de la Vega que pertenecía a la nobleza inca fue la que le proporciona información de primera mano sobre los orígenes del pueblo inca. La leyenda de los Hermanos Ayar, crónica que dio a conocer este mito de origen fue la de Juan Díez de Betanzos (1551), quien residía en el Cuzco y hablaba el idioma quechua. Además, tuvo como esposa a una princesa inca ligada al linaje de Pachacutec y Atahualpa. El historiador Luis E. Valcárcel redactó una versión moderna de este mito en 1984 en su obra de 6 volúmenes "Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita.

⁷² El quechua es el único idioma que tienen dos pronombres personales para nosotros: noqanchis y noqayku. El primero, es universal, es decir, se refiere a los que hablan y escuchan, y el segundo, se refiere al conjunto que habla excluyendo al que escucha. El primero, noqanchis, recibe el nombre de "incluyente"; el segundo, de "excluyente", porque separa a los que hablan de los que escuchan.

CAPITULO 4. KUSCH Y SU MIRADA DEL HOMBRE ANDINO: EL “ESTAR” Y EL “ESTAR-SIENDO”, UNA CATEGORIA “FILOSOFICA” PARA REPENSAR LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL MUNDO QUECHUA.

Durante siglos la filosofía "oficial" de Latinoamérica fue un tomismo adaptado por los españoles. Por tanto, en esta “tierra olvidada” de Dios no se encontraba un sistema comparable con la Escolástica, tampoco tomos gruesos y “Summas” cubiertos de polvo que hubieran podido incorporar en el mundo intelectual europeo. Por ello, no podía existir ningún tipo de conocimiento y saber en el Nuevo Mundo “descubierto”. Tampoco había “seres humanos”, estaba habitado por “homúnculos”, pequeños hombrecillos, es decir, decir sombras de hombres⁷³.

Este recuerdo histórico, sobre la mirada del hombre latinoamericano, nos resalta toda la problemática que subsistió, cuando se hablaba de filosofía o de pensamiento y de antropología filosófica andina y que, gracias a los pensadores latinoamericanos se ha ido construyendo una nueva concepción de "filosofía" y de “antropología” andina. Una nueva manera de pensar filosófico diferente a la nacida en la Grecia Antigua y que ha conquistado y sometido el mundo entero a través de la expansión europea. La teología de la liberación fue una de las principales corrientes de pensamiento que despertó este acontecer epistémico, la otra fue la "Filosofía de la Liberación" (de orientación marxista), cuyo representante más importante es fue Enrique Düssel. Pero además hemos tenido, a través del tiempo, a otros representantes como Germán Marquínez y su *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá 1977 y *La filosofía en América Latina: Historia de las ideas*, El Búho, Bogotá 1993; a González Álvarez, L.J. y su *Ética Latinoamericana*, Bogotá 1978; a Rubio Angulo y su *Filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1978. Y en los años ochenta a los filósofos de la sabiduría del pueblo andino que buscan recuperar el potencial del pensamiento autóctono del hombre andino y latinoamericano, como Rodolfo Kusch y su *América profunda* en 1962 y *El pensamiento indígena americano*, Puebla en 1970; a C. Cullen y su *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* en Buenos Aires 1978; a J.C. Scannone y su *Sabiduría, filosofía e inculturación* en 1982 y su *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* en 1990, entre otros.

⁷³ Germán Marquínez Argote. *¿Quiénes somos hombres?: Controversia en torno a la humanidad de los indios*. en: Cuadernos de Sociología (Bogotá) 24 (1977): p. 1 ss

Desde esta variedad de enfoques para rescatar lo nuestro, tiene especial importancia la llamada “filosofía inculturada”, grupo al que pertenecen, entre otros, a los ya mencionados, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Juan C. Scannone. Para esta corriente, la categoría metafísica central es el “estar” que, a diferencia del “ser” en sentido de destacarse y dominar, vigente en la tradición occidental, indica la raíz telúrica de la América Profunda y el sentido de arraigo y pertenencia a nuestra cultura. El “estar” es, pues, anterior y el fundamento del ser en este nuevo mundo.

Kusch critica a M. Heidegger por no haber dado la importancia debida al “Da” del “Sein”, al “estar del ser”, que habría que traducir como el “estar siendo”, en el que el ser depende del estar. Más aún, C. Cullen y J. C. Scannone han mostrado que el sujeto en el que acontece el “estar siendo” es el colectivo cultural, el “nosotros estamos”, que se expresa en la sabiduría popular, y que la hermenéutica ha de interpretar recurriendo a la vía larga de las mediaciones simbólicas⁷⁴.

4.1 Rodolfo Kusch y su mirada a nuestra América profunda.

Rodolfo Kusch fue un estudioso que tomó contacto con la esencia del mundo andino. Esencia que él define como el “hedor americano”, en una actitud desafiante hacia los prejuicios de ciertos sectores de nuestra sociedad que ven en las raíces americanas algo nauseabundo. Kusch rastrea en el sentido positivo de “ese presunto hedor” por oposición a la “pulcritud” del hombre urbano. Kusch plantea una “decisión cultural” por lo americano.

Conocedor del pensamiento de Heidegger y de otros filósofos, recupera en su pensamiento a autores americanos como Miguel León Portilla, especialista en filosofía náhuatl, ó a fuentes más antiguas como el cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti, de las inmediaciones del Cuzco y sabio conocedor de la cosmovisión incaica. El punto central de su pensamiento fue el concepto de “estar” entre los indígenas, opuesto al de “ser alguien” de los occidentales. Kusch encuentra que el término más cercano a la forma de vida indígena es “utcatcha”, que se traduce en

⁷⁴ “Ontología”, artículo de G. Marquín Argote [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.mercaba.org/DicPC/O/ontologia.htm>> [con acceso el 30- Septiembre-2010]

quechua como “estar sentado”. Un estar en el sentido filosófico de sentirse amparado en medio del mundo que se manifiesta como “hervidero espantoso”. Para los que pensamos que vivimos una época de convergencias entre la sabiduría de las culturas originarias de América y el nuevo pensamiento occidental, Kusch es un precursor porque indagó en las profundidades del mundo andino y observó lo que hay en nosotros como occidentales. Planteó las diferencias y las oposiciones, pero también los posibles caminos de encuentro y confluencias.

Rodolfo Kusch es de una clara inclinación política y de un carácter de pensador transgresor. Consideraba que el país antes que nada es una “labor interior” y creemos que realizó con creces su propia labor. Vivió como pensó. Por ello, su último hogar fue Maimará⁷⁵, un pueblo a 80 km. de San Salvador de Jujuy. Allí

⁷⁵ Vivir en Maimara. Rodolfo Kusch. El presente texto fue entregado a Marily Saguier por la viuda de R. Kusch, Elizabeth Kusch.

“Cuando le cuento a alguien que me radiqué definitivamente en Maimara, siempre me responde con un gesto de asombro. ¿Por qué?

En realidad Maimara no queda tan lejos. Apenas dista unos 80 kilómetros de San Salvador de Jujuy y el camino no es tan malo. Se lo cubre tranquilamente en una hora y media a través de un paisaje admirable. Pero entonces, si la distancia no es tanta y hay medios para cubrirla, ¿por qué el gesto? El asombro alguna razón tiene que tener, y se diría que hace referencia a que Maimara está ubicada en una zona en la cual no se viviría así no más. Es como si estuviera del otro lado, como salvando una frontera. Y he aquí el problema, ¿existe esa frontera? Y más aún, esa frontera ¿está afuera o adentro de uno? Los chinos de la época de los Han enviaban a sus ministros, cuando éstos no cumplían debidamente con sus funciones o no respondían a los designios del Emperador, al borde del imperio para qué recobraran sus fuerzas. Seguramente lo mismo hacían los incas. Tenían un imperio de cuatro zonas y al borde se ubicaba la barbarie. Los incas vivían en el centro del imperio, el Cuzco. Y ese centro, no era sólo el centro geométrico, sino el ombligo del mundo, donde descendían los dioses y desde donde se administraba el imperio. El mundo era concebido como una isla de lucidez donde el emperador era asistido por los dioses, pero cuyo mandato llegaba sólo hasta el borde, ya que un poco más allá no cabía ninguna lucidez porque estaba el caos. Hasta aquí no llegaba el orden puesto por los dedos divinos. Sin embargo, allí empezaba un caos que era necesario ya que al fin de cuentas ahí el ministro debía a realimentarse con nuevas energías.

Símbolos así parecieran responder a un plan divino. Por eso el sentido de por qué se enviaba al ministro al borde del imperio: debe ser el mismo que alienta el clima mítico de los héroes gemelos que descienden al infierno. En un manuscrito maya-quiché denominado el Popol-Vuh se relata el descenso de los héroes gemelos al infierno. Este estaba representado por una ciudad denominada Xibalbá habitada por doce señores. Los héroes vencen a los doce personajes y si bien aquellos son sacrificados, de su muerte surge una nueva era, la de los hombres de maíz. Es el tema de la muerte y transfiguración desarrollado frecuentemente por las cosmogonías.

De estas dos leyendas saquemos sólo un dato: se cruza la frontera de la lucidez, ya sea para recobrar energías como en el caso del ministro, o para recuperar toda la conciencia o sea una lucidez mucho mayor en el caso de los héroes, la conciencia mágica de ser totalmente uno mismo.

Y vivir en Maimara ¿significa descender al infierno? Nos cuesta creer eso. Todos nosotros somos inteligentes y no vamos a aceptar que el infierno se da ahí nomás. Yo soy dueño de mis actos y considero que el espacio está vacío y puedo disponer de mis actos libremente con sólo estudiar bien las circunstancias del caso. Sin embargo, siempre aparece el vecino que me resulta antipático, que la medianera se desvía unos centímetros. Que la casa en que vivo o la cuadra es sagrada respecto a las esquinas. Que mi barrio es sagrado respecto a los otros barrios. Que mi ciudad es más linda que las otras. Que la nación en que vivo es mucho mejor que las naciones que me rodean o que la tierra está habitada por hombres mucho más lindos que los marcianos. Qué rara necesidad nos lleva a constituir un infierno al cabo de una frontera móvil, ya sea después de la medianera, ya sea a una cuadra de mi casa, o a 80 kilómetros, hasta abarcar las

cayó cuenta del milagro de haber saltado las fronteras que uno mismo se crea. En ese lugar se percató también de la posibilidad de ir hacia las otras fronteras, como aquellas de las montañas que tenía frente a su ventana. Intuía que si lograba cruzarlas alguna vez, e ir del otro lado, encontraría, como los héroes de muchos mitos americanos, “toda la vida, esa, que aún no se ha desprendido de los dedos divinos”⁷⁶.

4.2 Lo “hediondo” de nuestra América y la lógica de la negación.

Kusch se sumerge en el mundo del simbolismo incaico e intenta comprender la religiosidad quechua como una sustantiva cosmovisión que se contrapone a la cosmovisión de ese hombre “occidental”. En contraposición a lo europeo burgués, lo indígena sabe de un mundo previo a los rigores coactivos del mercado y el capital. A través de su obra, Kusch nos introduce en los caminos de coros ásperos

galaxias. Realmente no distamos mucho de los incas y de los chinos. Nuestro mundo moderno vive enredado en las telarañas de viejos arquetipos.

¿Es que de nada valieron milenios de lucha para lograr lo que llamamos conciencia y civilización? ¿Siempre nos seguimos creando un pequeño imperio chino para ver a las fuerzas nefastas pintadas enfrente? Puede ser. Quizá hemos cerrado el camino. Creemos con ingenua convicción que todo eso se supera con sólo decir que somos objetivos, que el espacio está vacío, que no hay fantasmas y que somos profundamente civilizados. Pero ¿por qué digo que hemos errado el camino?

Pues porque si en algo nos aventajan los viejos sabios, como en el caso de la leyenda de los héroes gemelos, se debe a que aquéllos insisten en que las fronteras existen, que el infierno realmente se da del otro lado, pero que, y de aquí la profundidad de su enseñanza, que siempre es necesario descender al infierno, morir y transfigurarse para recobrar a través de las tinieblas la verdadera y auténtica lucidez, la conciencia mágica de ser totalmente uno mismo. ¿Y esto por qué? Pues porque sí. Será porque entra en el misterio del hecho de vivir. Será también porque en lo tenebroso y en lo infernal también andan los dedos de Dios.

Si así fuera vivimos como si estuviéramos en el ombligo del mundo, que, desde mi casa se va diluyendo la ciudad en que vivo y se pierde a 80 kilómetros en un lugar como Maimara, que constituye los confines del imperio mental que hemos levantado para vivir. Siempre en un ombligo, donde vivimos amparados por los dioses, más allá se da el caos, y entre el ombligo y el caos está la frontera que tenemos tanto miedo de cruzar. Pero lo curioso es que realmente se vive en Maimara. Para dar este paso hubo que pasar de lo habitual donde uno se siente cómodo a lo inhabitual donde se vislumbra la incomodidad y la penuria. ¿La penuria de qué? Pues la verdadera penuria, la de sentirse pleno pese al cambio, la de seguir siendo fuerte, ser realmente uno mismo, pero después de haber saltado la frontera, ésa que uno se había creado. Al otro lado de la frontera está uno mismo otra vez pero ahora frente a la montaña, en medio de la gente de Maimara, la que igual que uno crea su pequeño imperio para vivir, pero para hacer esto con una mayor autenticidad, ya que no alcanzan más las fronteras.

Y entonces ocurre el milagro. Se da realmente mi cuarto donde escribo; afuera, en el patio, está un molde grande; enfrente vive el carpintero Choque, y más allá, del otro lado del río se levanta la montaña. También ella es una frontera. Y yo sé que si logro cruzarla alguna vez de ir del otro lado, encontraré, como los héroes gemelos, del otro lado, toda la vida, ésa que aún no se ha desprendido de los dedos divinos.”

⁷⁶Kusch R. afirmación entregada en la editorial radial de Jorge Rulli, en la mesa del estudio de la AM 6.90 se le rindió un homenaje al filósofo y Antropólogo Rodolfo Kusch. Audio publicado en *En Horizonte Sur, Homenaje a Rodolfo Kusch*. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://marcospaz.com.ar/?p=25137&utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=25137> y en <<http://vozme.com/text2voice.php>> [con acceso el 8- Octubre-2010]

de viento del altiplano peruano. Allí, el caminar que se hunde en el suelo árido, es un pensar que se impregna; un pensar de collares de conceptos de origen europeo que ahora admiten sutiles hendiduras por donde fluye la savia de una cosmovisión arcaica, pre-moderna, incaica.

Cuando se sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco –que está en lo alto de Carmenga, cerca de donde en otros tiempos había un adoratorio dedicado a Ticci Viracocha- se experimenta la fatiga de un largo peregrinaje. Es como si se remontaran varios siglos a lo largo de esa calle Melo, bordeada de antiguas chicherías. Ahí se suceden las calles malolientes con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas, que se pegotean a las caras duras y pardas con sus inveterados chancros y sus largos silencios, o se oye el lamento de algún indio, el grito de algún chiquillo andrajoso o ese constante mirar que nos acusa no sabemos de qué, mientras todos atisban, impasibles, la fugacidad de nuestro penoso andar hacia la cumbre...

... Y aunque entremos en la iglesia de Santa Ana, como quien se refugia en ella, siempre nos queda la sensación de que afuera ha quedado lo otro, casi siempre tomando la forma de algún mendigo que nos vino persiguiendo por la calle...

*Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta. No sabemos si esa limosna es un remedio para una mala situación o es sólo una manera de obligarnos a realizar un gesto. La misma inseguridad como cuando nos hablaba una vieja india y no alcanzábamos a entenderle y estábamos ahí como si nada oyéramos y nos sentíamos recelosos y acobardados, porque todo eso no es lo que acostumbramos a tolerar. Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos...*⁷⁷

Kusch se aleja, sin necesariamente negarlas, de las categorías maquilladas por la filosofía occidental y se empapa del torrente “hediondo” del pensar quechua e inca. En su obra, Kusch, con antelación a su condición de sujeto discursivo, es emoción y empatía, es intelecto que se arroja. Arrojo o salto de la intelectualidad no hacia una nueva cima del logos, sino duro salto descendente, caída hacia un extraño cauce no europeo.

A diferencia de este pensamiento andino, el hombre occidental es un hombre que niega muchos aspectos de su propia existencia. Niega el origen animal de su

⁷⁷ Kusch, R. *América profunda*. Introducción, Buenos Aires, Hachette, 1962, p. 12

cuerpo; niega el temor frente a una realidad extraña previa a sus pisadas; niega desde su falsa religión sustituta la realidad incomprensible de los objetos que lo rodean. En suma, es una variedad de negaciones que deviene en los seres funcionales y cosificados del imperio de la sociedad burguesa violenta. Violencia en la usurpación del tiempo y el cuerpo, donde el "huayco" violento de la economía de mercado ignora el hervor vital del aire, el fuego, el cielo y la tierra; violencia que niega muchas de las condiciones sociales para la cristalización de una real libertad.

Kusch nos acerca a una lógica de la negación para comprender a América. Una lógica que utilice nuevas "categorías" para analizar lo profundamente americano, una categoría propiamente indígena. La miopía de nuestra mente colonizada y aburguesada no nos permite ver qué ocurre con América. La lógica de la negación es semántica, no dentro de una lógica donde la verdad es entendida como la correspondencia entre pensamiento y realidad, sino en su sentido ontológico vinculada al ser del existente: el vivir con la totalidad del ser. En el fondo detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante o sea el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo⁷⁸.

Es la propuesta de una nueva concepción ontológica, que al decir de Vattimo

...Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que debe captar el ser como evento [...] Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: [...] las culturas otras con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta (di dominio e unificazione del pianeta) [...] Estos mensajes [...] piden ser escuchados con piedad, con atención devota (attenzione devota) que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros"... "[A] la rebelión del intelectual burgués le falta (y no sólo por su culpa, como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos bárbaros, es decir, de los excluidos, de los explotados [...] esa raza de hombres que vienen de afuera y pulveriza las

⁷⁸ Hay, al menos dos pensadores argentinos, cuyas producciones tienen puntos de contacto con las de Kusch. Bernardo de Canal Feijoó (fallecido luego de una prolongada vida en 1982), y el cordobés Saúl Alejandro Taborda (fallecido en 1944). Las citas y comentarios de Kusch sobre Canal Feijoó, demuestran que conocía su obra. Poco se enfatiza en la producción intelectual de Kusch, que el "estar" o "el estar siendo", categorías emblemáticas de su pensamiento, fueron antes esbozadas por Canal Feijoó, que ya se refería a los "seres estando" y al tema del "estar", al que también hizo referencia Keyserling -el filósofo favorito de Ramón Carrillo- en sus "Meditaciones sudamericanas".

*estructuras del mundo viejo [...] Nietzsche mismo nos propone [...] el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad*⁷⁹

Kusch realiza su reflexión epistemológica abriéndose hacia la realidad de América como totalidad que requiere una nueva síntesis. No a la manera de la síntesis hegeliana, sino frente a los pueblos del ser y del hacer. Frente a ese ser y hacer, Kusch integra y aporta, desde la cosmovisión quechua, la dimensión del estar. Un “estar siendo... hediondo” que desestabiliza el mundo del hombre occidentalizado.

4.3 La “lógica” del mundo andino: Ticci Viracocha y la ira divina.

Kusch parte de la recuperación de un documento, cual memoria olvidado, ocultado por el flujo histórico de un occidente que arrasa. Exhuma un documento antes excluido de la memoria histórica de nuestro pueblo: el manuscrito del indio Juan Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua. El inca olvidado transcribe himnos al dios Viracocha desde una interrogante: “¿Dónde estás?”, y lo plasma en un dibujo (ver figura 1) que oficia de visual síntesis simbólica del universo incaico. Pero, ¿cuál es el poema que entonaba en su interior el inca Santa Cruz?, muy seguramente era la llamada “Ticci Viracocha”⁸⁰:



ORACIÓN PRIMERA AL HACEDOR TICCI VIRACocha

Causa del ser, Viracocha,
Dios siempre presente,
juez que en todo está,
Dios que gobierna y provee,

⁷⁹ Ponencia presentada en un Seminario en diálogo con Gianni Vattimo, en septiembre de 1993, en la UAM-I México por Enrique Dussel. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (1989 b), 8... Ídem, *El sujeto y la máscara* (1974), 332-333.

⁸⁰ Lara, Jesús. *Poesía quechua. Selección de poemas quechua de la época precolombina* p. 158. Fondo de Cultura Económica, México, 1979

que crea con sólo decir:

“ Sea hombre, sea mujer”,
Que viva libre y en paz
el ser que pusiste
y criaste.

¿Dónde estás? ¿Afuera,
o adentro, en la nube
o en la sombra?

Óyeme, contéstame
Haz que viva muchos días,
hasta la edad en que deba
encanecer.

Entonces, levántame
tómame en tus brazos
y si me canso, auxíliame
doquiera estés, Padre Viracocha

Es un poema inca que nos presenta una de las manifestaciones de más alta expresividad en el mundo precolombino. Estos poemas dedicados a las divinidades tutelares y en especial a Viracocha (suprema deidad y creador de todo lo existente) y al amor (otra de sus fuentes de inspiración), condensan maravillosamente la íntima relación entre el sentimiento religioso, la efusión sentimental y el respeto por la naturaleza, en todas sus manifestaciones. A este poema canción le acompaña un dibujo que simboliza la cosmovisión y la cosmogonía espiritual del mundo andino. Cosmogonía representado por las diversas figuras allí plasmados.

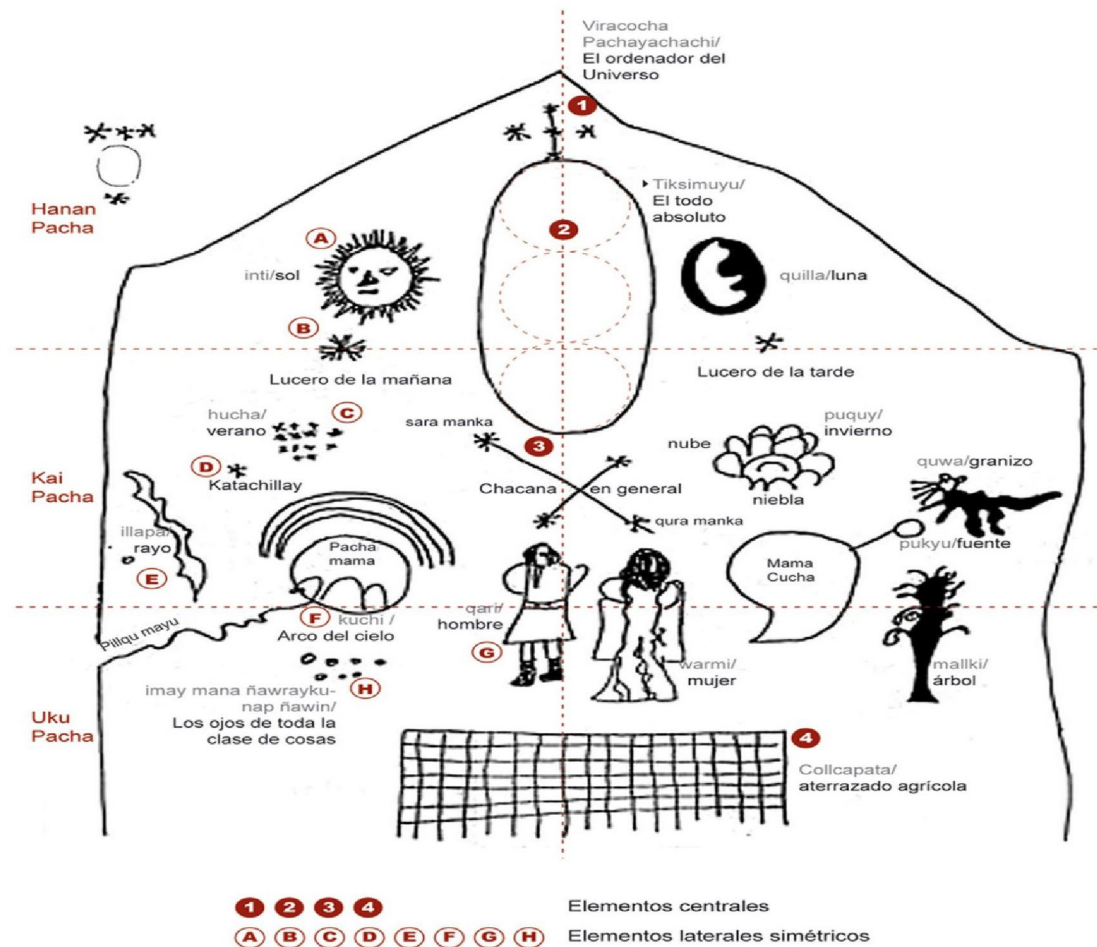


Fig. 6 El templo del Coricancha dibujado por Juan Santa Cruz Pachacuti⁸¹

¿Cuál es la significación de la figura plasmada por el inca Juan Santa Cruz sobre el templo del Coricancha en el documento extractado por Kusch? Para desgranar su profundo significado y extraer la cosmovisión del inca desde su concepción del “estar” nos serviremos del trabajo de Tesis de Vanessa Zúñiga: Aproximación a un vocabulario visual básico andino.⁸²

⁸¹ Figura tomada de [Publicación en línea]. Disponible desde Internet

en: <http://3.bp.blogspot.com/_Lcg4i2CN3Po/RdlofRz5I4I/AAAAAAAAAE8/zyTAdNZrzFM/s1600-/coricancha.jpg> [con acceso el 8- Octubre-2010]

⁸² Para ahondar en la significación que Rodolfo Kusch nos presenta en su obra, nos serviremos del trabajo de la diseñadora y experta en comunicación ecuatoriana, Zúñiga, Vanessa. (2006). *Aproximación a un vocabulario visual básico Andino*. Tesis de Maestría en Diseño Universidad de Palermo. Derechos de Autor Nro. 505257. vanessazuniga@gmail.com

DESCRIPCION Y SIGNIFICADO DE LA FIGURA DE JUAN SANTA CRUZ PACHACUTI: TEMPLO DEL CORICANCHA

LAS FIGURAS DE LOS ELEMENTOS CENTRALES

1. Viracocha Pachayachachi. En la parte superior del dibujo del altar mayor de Coricancha, se encuentra escrito el nombre "Viracocha Pachayachachi", el gran ordenador de la concepción cosmológica Andina. Es la denominación dada al demiurgo ancestral, creador del cosmos, la cultura y lo social; está ubicado debajo de un conjunto de cinco estrellas que forman una "cruz", cuyo brazo vertical está integrado por tres elementos, y en la que el brazo horizontal manifiesta la contraposición de otros dos. Esta estructura compositiva adopta la connotación mítica de ser el ordenador del Universo, de todo lo existente representado abstractamente por la estructura de la elipse alargada compuesta por tres círculos virtuales yuxtapuestos a manera de los tres mundos y que presenta al par de círculos Sol y Luna a cada lado. Viracocha, también es conocido como Pachacamac, que significa lo que anima (animus), da fuerza vital al universo en términos de tiempo y espacio.

2. Pachamama: El Cosmos. El sujeto indígena concebía la existencia de dos fuerzas que convergen en el mundo, las fuerzas cósmico – telúricas. "Cosmos", como una fuerza que viene del universo, del cielo, y "telúrico" de la tierra, la pachamama. Fuerzas convergentes expresadas en el proceso de la vida. La figura ovoide, demarcada entre las dos cruces de estrellas, es "Tiksimuyu", el "todo en absoluto", el "huevo cósmico", regido y protegido en su parte superior e inferior por la Cruz del Sur. Tiksimuyu está conformado en su interioridad por las tres partes fundamentales de Pachamama (el cosmos). Esta tiene tres niveles:

Hanan Pacha: "el mundo superior", en el viven las entidades celestes, constelaciones, astros, arcoíris, aves, etc.

Kai Pacha: "este mundo", también llamado Allpamama (madre tierra), aquí conviven los seres de la tierra, seres humanos, plantas, animales, así como también los lagos, las montañas, ríos, etc.

Uku Pacha: "mundo de adentro", donde viven los mallquis que son las semillas y a su vez los ancestros enterrados para que de la tierra nazcan nuevos hombres.

3. Chakana en general. En la parte inferior del óvalo “el ordenador del universo”, se encuentra otra constelación de cuatro estrellas en forma de cruz. A las constelaciones en forma de cruz les da el nombre de "chakana en general". Ella rige el cosmos andino, ubicando su punto equinoccial en la noche del 2 al 3 de mayo, para marcar así, a partir de esta fecha uno de los ciclos anuales andinos. La Cruz del Sur se encuentra graficada en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Chakana, significa puente o escalera ascendente o descendente y permitía mantener latente la unión del hombre andino al cosmos. En el gráfico del Coricancha, la cruz del sur está presente y podremos observar que determina una oposición y complementariedad de dos estrellas. El sara manka, maíz, asociado con el sol y con la agricultura; y Qura manka, hierbas, asociado con la estación lluviosa, y con la vegetación silvestre. La oposición representada aquí podría interpretarse como productos de la tierra en las dos estaciones o el ciclo continuo que se da entre la unión de los tres niveles del cosmos.

4. Principio espacial figurado en la Red Collcapata. Traducido literalmente significa, collca = depósito, pata = andén, es decir, todo espacio que guarda o sustenta la medida. El esquema cuadriculado “collca pata”, terraza agrícola simboliza el sustento para la vida. En el área de la estructuración geométrica y armónica representa la red de construcción que sustenta las simetrías del diseño.

LAS FIGURAS DE LOS ELEMENTOS LATERALES SIMÉTRICOS

Hanan y Urin, son dos conceptos polisémicos que definen, entre algunos de sus significados, las contraposiciones direccionales de abajo/arriba, izquierda/derecha, este/oeste, sur/norte y en su calidad de símbolos representan a la relación de mujer/varón, luna/sol, retaguardia/vanguardia, hermano menor/hermano mayor, antiguo/reciente, día/noche, oro/plata, entre otros.

A. Sol [Inti] – Luna [Quilla] Hay que tener en cuenta que en el binomio sol-luna, el sol se considera como ascendente (activo) y la luna como descendente

(pasivo), lo que ha hecho que la generalidad de las tradiciones precolombinas los hayan convertido en marido y mujer o hermano y hermana, o en cielo y tierra. Y si el cielo es el padre y la tierra la madre, estos mismos valores se transfieren al firmamento y son representados por el sol y la luna como deidades intermediarias.

B. Lucero de la mañana [Chaska quyllur achachi ururi] Estrella, lucero, Venus - Lucero de la tarde [chuqi chinchay apachi ururi] Polo de Ondegardo, cronista de la época, relata que las culturas originarias atribuían a las estrellas diversos oficios. En las montañas adoran otra estrella que se llama Chuqui Chinchay, que dicen que es un tigre a cuyo cargo están los tigres, osos y leones. También adoran otra estrella que se llama Ancochinchay que conserva otros animales. Así mismo, adoran otra que llaman Machacaguay a cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal y, generalmente todos los animales y aves que hay en la tierra. Creyeron que hubiese un ser semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumenta. Así tenían en cuenta diversas estrellas, como las que llaman Chacana y Topatorca, Mamana y Mirco, y Miquiquiray.

C. Verano [hucha] – Invierno, nube [puquy] El invierno es representado por el término puquy indica la estación de las lluvias o la maduración de las plantas. El verano está representado por un grupo de estrellas, probablemente las Pléyades: “Hucchu”. Tiempo de maduración. Puquy Mita (invierno) y Qarwa Mita (verano) están descritas como las dos celebraciones más importantes del año; la primera tiene lugar en el tiempo de preparar los campos y el comienzo de la siembra, la segunda en el tiempo de las primeras cosechas.

D. Estrella que tiene relación con alguna constelación asociada con los camélidos. [Katachillay] – Niebla Polo de Ondegardo, el cronista describe una estrella llamada Katachillay y relata que “representaba una llama hembra acompañada por su cordero. Según este relato, Katachillay aparece próxima a otra estrella, llamada Urquchillay, que representaba a una llama macho y era venerada por los pastores de llamas para la conservación de los camélidos”. La dualidad Katachillay - niebla representa los dos orígenes, o aspectos, de la energía vital de los camélidos: uno celeste, hanan, el otro subterráneo, vinculado con el agua y con la estación húmeda, representado por la neblina. Se puede notar también la asociación entre la circulación del agua - el mar, las fuentes, las nubes y la lluvia, y la circulación de los camélidos.

E. Rayo/trueno/relámpago [chuqi illa o illapa] – Granizo [quwa o chuqi chinchay] Estos dos elementos frecuentemente aparecen juntos. “Yacumana” una de las serpientes míticas en el mundo de arriba es la que origina las lluvias, el trueno, el granizo, el hielo y otros fenómenos atmosféricos, y que se asocia con “quwa”, un pequeño “felino luminoso” portador del rayo y del granizo que las causa y que es la representación de la constelación conocida como “Escorpión” que anuncia el verano, en el mundo de aquí se convierte en el río que reptaba sobre la tierra, para adoptar en el mundo adentro la forma de serpiente.

En la mitología andina, el agua posee un valor muy significativo, su presencia es causa de riquezas agrícolas, en cambio, su ausencia tiene origen en el rencor de la deidad solar y es causa de escasez agropecuaria, castigando así a la población que quebró los lazos de reciprocidad entre la deidad y el hombre. Al mismo tiempo, el granizo (agua solidificada) que destruye los cultivos es el mismo “Amaru” (serpiente bicéfala, Amaro o Chocora) que al igual que los aluviones tienen efectos destructores aunque en diferentes grados, los aluviones son devoradores de hombres. Paradójicamente Amaru es considerado un símbolo de destrucción y también de protección. Existe un mito andino acerca de la deidad “Amaru”, se centra en el relato de que el dios Viracocha, ordenó que naciera del dios Arco Iris un dios secundario, llamado Amaru, y fue enviado para terminar con los monstruos de una laguna que tenían en zozobra a los hombres de esta época mítica, luego de exterminar a los monstruos, empezó a matar a los hombres, entonces los hombres invocaron a Viracocha, y ordenó que naciera otro Amaru, ambos estaban en continua batalla, las penas de los hombres se duplicaron, porque las dos serpientes con base a su creciente voracidad comenzaron a devorar a los hombres. Viracocha envió al Rayo y el Viento, quienes desencadenaron una feroz batalla contra los Amarus. Éstos se sumergieron en el agua, pero Rayo quebró una orilla del lago y Viento empujó a las aguas que se desbordaron, haciendo que el lago se seque y los cuerpos de los Amarus quedaran al descubierto. Los engendros trataron de huir al cielo, pero Viento les hizo volver y Rayo les dio el combate definitivo. Poco antes de morir los Amarus se estiraron y crecieron más todavía convirtiéndose en piedra.

F. Arco del cielo [kuchi o turu manya] – Fuente [pukyu] La dualidad arco iris - fuente representa la lluvia, o el agua de arriba, versus el agua que emerge de abajo. El arco iris es un articulador de los tres ámbitos cósmicos (el mundo de arriba, el de aquí y el inframundo), hace circular la energía.

Fuente [pukyu]: En los pueblos andinos quechuas o con influencia quechua, los lagos y lagunas son percibidos y conceptuados como configuraciones al interior de la Tierra de Mama Cocha, es la matriz en la que se engendra la Madre Tierra, la gran laguna ancestral que bordea, engendra y protege la Pachamama, el gran mar y emerge en el interior de sus montañas y valles como Cocha ("laguna"), líquido amniótico de la Tierra, propiciando a su vez en el cuerpo vivo de la Tierra sus potencialidades para producir y transformar la vida. Estos recorridos de lago a lago, en el interior de Pachamama (Madre Tierra), a Mamacocha (mar), determinan la íntima relación que existe entre las lagunas y el mar. Así lo sugiere el dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacutic, al conectar con una línea a Mamacocha con un pequeño círculo, al cual le asigna el nombre de pukyu. Las culturas andinas consideraban a el mar, los lagos importantes, y las fuentes de agua, como pacarinas, lugares especiales en los cuales tuvieron su origen los antepasados. En esta instancia, también se presentan los **Apus**, o espíritus de la montaña, de donde descendieron los ancianos fundadores y donde habitan ahora los mismos antepasados. Están ubicados en el área del **Kai Pacha**. El poder de los nevados radica en su capacidad de controlar los ciclos del agua, determinando el futuro de las sociedades agrícolas. Mediante sus raíces descienden hasta el mundo subterráneo y las cumbres llegan hasta los cielos. Los cerros aspiran el agua del cielo y las exhalan a la tierra. Los que intermedian con estos espíritus de la montaña, son los chamanes.

G. Hombre [qari] - Mujer [warmi] La dualidad humana, el varón y la mujer están situados cerca del centro. Esta dualidad se presenta, en la unión de dos sujetos de distintos Ayllus, para conformar la unidad de la pareja.

H. Los ojos de toda la clase de cosas [imay mana ñawraykunap ñawin] - árbol [mallki] antepasado Imay mana ñawraykunap ñawin (los ojos de toda clase de cosas) y el árbol mallki están situados, según el dibujo, en la tierra. Los ñawi representan los granos y la esencia primordial de la flora (tal vez también de la fauna), y el árbol está asociado específicamente con los antepasados, los fundadores del ayllu o los progenitores del género humano. Gráficamente, los "ojos" se encuentran dentro de la tierra, como fuentes subterráneas de la energía potencial específica a cada especie de plantas, mientras que el árbol y su fruto se encuentran visibles sobre la tierra. En el orden del desarrollo, los "ojos" es la creación primaria del primer ser de cada especie dentro de la tierra, mientras que el árbol o la planta de semillero son la multiplicación de la especie ya existente sobre la tierra. La cosecha hace posible la vida de los humanos, y los ancestros tienen en su poder su multiplicación.

4.4 Manchay Temyocpa del Yamqui Salcamayhua o el “hervidero espantoso” de Kusch.

En el himno que destina al papel, el yamqui Salcamayhua afirma que el mundo es un "hervidero espantoso" (manchay temyocpa), opuesto al Viracocha que es grande (hatun), el señor (apu), el superior y primero (caylla). Viracocha ordena el mundo a través de un emisario: el Tunupa (tercer signo) que vincula a Viracocha con el mundo. La divinidad se mantiene alejada del mundo y sus tendencias caóticas, aunque sea su dueño. La creación de la divinidad incaica no es plena emanación del espacio de lo viviente sino una donación o transferencia de sentido al círculo de la existencia. Así, “crear el mundo es, en verdad, darle sentido. El mundo no existe mientras sea un puro caos...Recién cuando el dios marcha sobre el mundo éste es creado porque adquiere sentido y, ante todo, un significado y una utilidad”. “Tunupa es el que va siendo mundo...” Por eso “el yamqui calificaba a Tunupa también de maestro (pachayachachic)”

Ese ser divino (Viracocha) que otorga “sentido” pero que no se confunde con el mundo ordenado es "el sol del sol". Invocar a Viracocha (a la vez retirado y ausente, pero a su vez presencia que ordena) exige que el hombre incaico lo invoque a fin de conjurar su posible ira, su potencia destructiva. La tormenta de la destrucción divina puede irrumpir como terremoto, sequía, inundación, huayco o malesa. El miedo visceral, la profunda angustia ante el enojo arrasador que se despeña desde lo alto, impulsa a Juan Santa Cruz Pachacuti a rogar la riqueza y fertilidad del dios mediante el ayuno, la oración y el rito. Viracocha es el fundamentalmente rico (ticci capac), que hace rico a este mundo de necesidades (segundo signo); es el que puede obsequiar la abundancia del fruto, para que éste luego se distribuya por igual en el tejido de la comunidad y de una economía de amparo. El dios Viracocha también protegerá la salud del varón y la mujer, además del poder creador de la cópula pues la divinidad es varón y mujer (kay cari cachon kay warmi cachon).

Pero la riqueza del dios dual, andrógino, no promete o dona al hombre un ser de plenitud, siempre disponible, una fuente que obra una constante florecer del árbol de la vida. Por el contrario, en el mundo de abajo, en el kay pacha, la divinidad nunca es eclosión de una eternidad de promisión. Lo eterno en quechua es huiñay pacha, la eternidad como crecimiento, no como luminosa radiación continua. La

eternidad que crece alude aquí a un inevitable decrecer, gastarse, consumirse. El continuo gastarse de la vida y de la propia eternidad divina que vivifica crean una continua actitud ritual, una persistente veneración e invocación al dios para que éste propicie un nuevo crecimiento y abundancia de los frutos: ¿Dónde estás...Viracocha?



Fig. 7 Medallón incaico, el Disco Solar, mal llamado “placa Echenique”⁸³

⁸³ Según Alfonsina Barrionuevo, historiadora y antropóloga peruana, los cronistas dicen que la grandiosa figura del sol que estaba en el testero del Qorikancha, el famoso templo de oro, le tocó a Mancio Sierra de Leguizamo en el reparto del botín de Qosqo. Un soldado jugador que perdió en la misma noche la pieza de legítimo metal. No se sabe por qué la recibió. Algunos méritos debió hacer para que Pizarro dispusiera que se le entregara tan magnífica presea. Así mismo se ignora qué pasó con ella. Sin duda la fundió el ganador, porque de arte los soldados del extremeño ni él mismo entendían absolutamente nada. La ambición los cegaba. Tampoco hay noticias sobre lo que pasó con las otras efigies que se encontraban en complejo religioso. Mama Killa, la luna; la Ch’aska o las siete cabrillas; el K’uichi o arco del cielo. Acerca de los jardines de oro y plata con la reproducción de hombres, plantas y animales del Imperio a su tamaño natural, sólo se sabe que los cusqueños se los llevaron y los ocultaron en una sola noche cuando vieron el despojo de la ciudad sagrada.

Es posible, sin embargo, que una de las figuras del padre Sol sea la que aparece en una pequeña lámina de maravilla. Es, tal vez, la única pieza de oro que estuvo, a lo mejor en otro sitio. En el Poqen Kancha, la pinacoteca cusqueña donde se registraba la historia de los Inkas. Ya en pinturas, grafías, y láminas de oro y plata. Ahora está en la caja fuerte del Museo de las Culturas Indias de Nueva York. La placa que lleva dibujos no se exhibe al público y se encuentra, según informaron, guardada en una caja fuerte.

El famoso diseño del sol, copiado de una fotografía de esa placa llamada equivocadamente “de Echenique”, porque fue obsequiada al presidente Rufino Echenique, en 1863, ha sido vuelta a usar como emblema por el municipio de la Ciudad Imperial. Fue por decisión del burgomaestre Daniel Estrada. Una gran reproducción fue mandada colocar, en el vestíbulo principal del Museo de la Nación de Lima, por Fernando Cabieses, su primer director.

Se supone que es la figura del sol en una lámina de oro que involucra a la luna en varias fases indicando tal vez una conexión de ambos astros, en solsticios y equinoccios. En el Qorikancha había tres figuras representando al sol del amanecer, del mediodía y del atardecer. Es posible que sea una copia del tercero por su relación con la luna. No se trata de la figura espectacular que estuvo en el testero o altar central del Qorikancha con rayos, donde se colocaban los wayques o “imágenes” en oro de los Inkas. El que recibió como botín y se jugó en una noche, Sierra de Leguizamo, dando lugar a un dicho: “jugarse el sol antes de que amanezca”. Su importancia es única. No hay una copia de los otros.

El estudioso cusqueño Jesús Lambarri leyó en las crónicas del Inka Garcilaso de la Vega y de Cieza de León menciones sobre el Poqen Kancha, y tenía una buena información sobre la placa. Fue regalada al presidente Echenique en uno de esos arranques de ostentación que se daba en la Capital Imperial. También había ubicado el lugar en Pukin y tenía otras notas recogidas a través de la tradición oral sobre algunos de los tesoros que guardaba como los retratos de los Inkas.

En este “hervidero espantoso” la vida es acecho del caos y la ira, además del peligro del desgaste. Pero también es certeza de un dios ordenador y regenerador. Esta experiencia vital configura lo que Kusch llama el estar=utcatcha quechua e incaico. Ese estar en el mundo es una actitud existencial por la que el inca permanece próximo a la ebullición divina de la realidad. Es una conjuración del mundo. Nunca olvida la posible ira del dios, y tampoco nunca decrece su confianza en el conjuro y las fuerzas mágicas. Por ello la organización quechua es de una economía del amparo, pues el inca está yecto en este mundo angustioso.

El “estar”: utcatcha del quechua, es a un mismo tiempo, abertura a la impronta sacra de la materia, a la secreta voluntad divina que anida en cada fibra del tiempo, al mito como epifanía o revelación narrativa de los orígenes de la vida y como generador de un modelo ético que enseña la acción correcta para permanecer dentro de un orden sagrado. Por el contrario, el europeo se encierra, en lo ficcional y sustitutivo. El sujeto de la modernidad racionalista no resuena ya dentro del magma sacro y primario del existir. En el Occidente moderno lo real es imagen mental de un sujeto técnico y racional proyectada sobre las cosas. El burgués occidental respira el “ser alguien”. El ser alguien es construcción sobre un vacío inicial, el ser alguien es actitud de expansión y control del espacio. Esta fuerza dominadora se expresa mediante la producción de objetos que aferrar, atesorar, manipular, acompañada esta de una economía del desamparo. La plasmación del ser alguien demanda la erección de las murallas de la ciudad. La vasta urbe moderna como forma de negación y escape del miedo originario que suscita en el mamífero que piensa las potencias desmesuradas e incontrolables de la naturaleza.

Por ello la ciudad es su gran refugio. Es la fortaleza donde no se perciben las texturas turbulentas y misteriosas del espacio. En su anhelo de ser alguien, el hombre occidental niega el espacio como fuerza sagrada. Lo extenso, lo espacial es así un “lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, o sea, las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un patio de los objetos”⁸⁴. La ciudad es el patio de los objetos en la que el hombre occidental

Después del despojo que sufrió el Cusco en el siglo XVI desapareciendo valiosos testimonios de la expansión del Tawantinsuyu, sería imposible conocer otras piezas. Aquellas que los propios guardianes llegaron a esconder y que deben estar en colecciones privadas o museos. Sin embargo, por lo menos se podría tener una copia de la placa que guarda el Museo de las Culturas Indias de Nueva York. Se podía hacer una gestión mediante las instituciones culturales estatales. Serviría para confeccionar una réplica que fuera colocada en el Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad del Qosqo.

⁸⁴ Op. Cit., Kusch R., Introducción.

abriga el secreto afán de convertir a todo el espacio que lo rodea en una ciudad total.

Pero el quechua se asoma en la meseta, el altiplano, la geografía de estribaciones rocosas, de pliegues montañosos. Territorio de defensa mediante el pucará (la fortaleza que construían los quechuas en alturas estratégicas) y de mayor elevación que asegura una mayor proximidad del dios al que se le debe orar. La ciudad-mundo es la ciudad-mundo-altar, la casa preñada de cielo y tierra; no ciudad-patio, casa sin mundo de agua y fuego, sin la música de los cuatro elementos y de viracocha.

Por tanto, la ciudad-patio de Kusch nos ofrece el ámbito de la existencia del mamífero humano que ignora la naturaleza divina, iracunda, ingobernable, extraña y de espesura enigmática. Que sólo puede ser conjurada desde el “estar” quechua.

Nosotros significamos el mundo desde un hablar gramatical. Una cohesión gramatical que requiere la sucesión ordenada de significados: ser-esse-ente-logos e ismos. Pero el mundo sagrado del yamqui antecede a toda gramática. Antes de todo, el mundo ya son los cerros pintados por el sol y el viento; el mundo ya es el tejido de nubes o tintineo de luces de rocas empapadas por la lluvia.

Esa realidad inca se expresa no en el juicio o la proposición inteligible sino en el grito o estallido de la naturaleza. En “La tragedia del fin de Atawallpa”, el drama quechua anónimo del que Kusch nos relata en su obra, el padre Valverde entrega una Biblia a Atahualpa. El emperador incaico se la devuelve luego de asegurarle que el libro “no me dice (niy: en quechua expresar, manifestar) absolutamente nada”. Atawallpa esperaba que el “signo” del dios nuevo y desconocido fuera igual o superior a los de Viracocha. Esperaba que el libro “hablara” a través de una voz estruendosa, de un sonido explosivo como el trueno. Pero nada, por eso le devuelve el libro.

En una percepción arcaica (primera) del mundo, lo real se expresa no a través de la cohesión gramatical sino a través de la liberación de fuerzas. Por eso, en

muchas mitologías, el trueno es el decir supremo del dios; es expresión plena del ser. Se expresa así la naturaleza por la materia rugiente. Estallidos y resonancias expresan antes que juicios y ordenamientos gramaticales. El no saber escuchar aquel lenguaje en Occidente produce la pérdida del cordón umbilical con la tierra y el viento.

El sujeto cartesiano de la ciudad-patio de nuestras urbes modernas sólo habla y dice por la gramática. No entiende y, menos aún, escucha el estallar de las fuerzas de la naturaleza. Escuchar a Viracocha que estalla en el trueno y entre los cerros, es saber que el centro humano no puede sustituir el enigmático centro del ser (kay) que inventa la tormenta y su rugido. Y ese olvido de las fuerzas de la naturaleza se confunde con el olvido y la escucha del misterio de nuestro propio cuerpo, de nosotros mismos. No reflexionamos desde nuestro cuerpo, no nos volvemos desde la profundidad incomprensible de nosotros mismos. Y nos olvidamos que también formamos parte de todo este cosmos natural. Y nos enajenamos a nosotros mismos. "Por eso, ya sea tiempo quizá de acercarnos" a la profundidad de nuestras raíces, nos susurra con rawraq sonqo: con corazón ardoroso, Kusch el pensador de nuestra América profunda..

CAPITULO 5. LA COSMOVISON DEL HOMBRE QUECHUA DESDE SU RELACIÓN HOMBRE-HOMBRE, HOMBRE-NATURALEZA, HOMBRE-MUNDO Y SU IMPORTANCIA EN LA CONSTITUCIÓN DE UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA LATINOAMERICANA.

Enriquecidos con los aportes de los capítulos anteriores, podemos asumir que nuestro mundo andino no era una tierra de nadie en cuanto a “pensamiento filosófico”, como tampoco lo es hoy en día, aunque la sabiduría occidental ha logrado realizar un trabajo radical de encubrimiento. Existe una concepción filosófica y antropológica andina muy propia. Aunque esté ciernes discutir sobre las disposiciones metodológicas existentes que complican una exposición del pensamiento filosófico andino; si podemos identificar que existe un núcleo central en el pensamiento andino: la “relacionalidad” de todo acontecer y ser. Relacionalidad que se manifiesta de forma opuesta a cualquier aislamiento y absolutización del individuo. Esta “relacionalidad” se expresa de manera práctica a través de un sistema de relaciones del hombre andino con su entorno natural: una ética cósmica. Además, esta “relacionalidad” posee formas particulares de expresión: el sentido de “complementariedad” y de “reciprocidad”. La dinamización de la realidad es decisiva para la cosmovisión del hombre andino; por ello, su concepto de tiempo es fundamentalmente cíclico. Esa afinidad entre todos los entes se manifiesta en el principio de correspondencia entre el orden cósmico y humano; además en una actitud de cuidado y profundo respeto (ética cósmica) del ser humano hacia la totalidad de la naturaleza. Por ello surge la "conciencia natural" andina, muy diferente a nuestra “conciencia artificial” occidental.

Estas características de la cosmovisión y pensamiento andino, sobre el hombre, sobre la naturaleza, sobre el mundo y sobre “Dios” nos ofrecen una serie de riquezas, muy pertinentes en la actualidad, para el pensamiento occidental.

5.1 Disposiciones necesarias para comprender el pensamiento del hombre andino.

Tratar de exponer sistemáticamente el pensamiento del hombre andino, nos confronta desde el inicio con una serie de disposiciones metodológicas:

La concepción eurocéntrica de la "filosofía" es una "historia de ideas" fijada por escrito y producido por sujetos históricamente identificables; pero, en el mundo andino (quechua y aymara) no existe la escritura como usualmente se concibe, se puede afirmar que son culturas ágrafas. Por ello, en el mundo andino la tradición oral es fundamental como medio de transmisión de la tradición de las ideas y los conceptos.

La tradición andina es una tradición oral; la memoria colectiva abarca siglos atrás, sin que hubiera escritura. En los últimos años la antropología trata de explotar esta riqueza a través de transcripciones. Por ejemplo, el trabajo realizado por el Centro de Estudios Rurales Andinos⁸⁵ en su serie publicado en la Biblioteca de la Tradición Oral Andina del Cusco⁸⁶, recoge variados trabajos al respecto.

Las fuentes en la filosofía académica se auto-percibe ante todo como una reflexión sistemática consignada por escrito. Pero el texto (palabra escrita) como fuente y compendio de una riqueza espiritual, le falta completamente al pensamiento andino, a excepción de los Quipu⁸⁷, pero esta fuente de información tenían sólo ciertos usos y funciones que no abarcan toda la reflexión y la cosmovisión del mundo andino.

⁸⁵ En 1974, el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (CBC) se estableció y definió como propósito la investigación para comprender, valorar y promover la complejidad del universo andino. Todas sus actividades se arraigan en una convicción: la autodeterminación de los pueblos del Ande pasa por la generación de una información rigurosa, accesible y ampliamente difundida; por la apertura de mayores horizontes de comprensión y de sentido. La dirección electrónica del centro es <http://www.cbc.org.pe/>

⁸⁶ La biblioteca puede ser consultada electrónicamente en <http://revistandina.perucultural.org.pe/>, allí aparecen variadas publicaciones en torno a este tema. La Revista Andina busca publicar artículos originales sobre temas andinos en general y en particular de antropología, historia, arqueología, lingüística, etnohistoria y literatura. El término andino lo entienden en sentido amplio.

⁸⁷ Parece que en los **quipus** sólo se anudaban los resultados de las operaciones matemáticas realizadas anteriormente en los ábacos o **yupana**. Los ábacos podían ser de piedra tallada o de barro. Ambos tenían casilleros que correspondían a las unidades decimales y se contaba con la ayuda de piedrecitas o granos de maíz. Los quipus formaban un sistema mnemotécnico mediante el cual se registraba la información necesaria. Podía tratarse de noticias censales, de montos de productos y de subsistencias conservadas en los depósitos estatales. Los cronistas mencionan también quipus con noticias históricas pero no se ha descubierto aún cómo funcionaban. En el Incario, personal especializado manejaba las cuerdas y el **quipucamayo** mayor tenía a su cargo las cuerdas de toda una región o **suyu**.

El "texto" principal del pensamiento andino es un tejido colorido de restos arqueológicos y ornamentos, de costumbres y ritos, pero sobre todo por el "mundo de tradiciones" (con-texto) todavía vivo en las mentes y en los corazones de la propia población andina. Estas empapan sus formas de vida y sus costumbres, sus formas de "ser" y de "estar" en el mundo.

(El hombre andino)... empezó a reflexionar sobre "conciencia", la conciencia de "sí", pensó sobre "sí mismo", desde la diferencia (desde una diferencia extraña y entre extraños), trató de conocer su "ser", y apeló a la subjetividad, pero en el caso del hombre andino en su subjetividad encontró el "yo" pero no el "yo individual" sino el "yo colectivo" y apeló a su capacidad de razonar. Trató de comprender su individualidad, su comunidad o cultura, señalando en su argumentar la condición del "ser sujeto" ante su colectividad, en medio de una cultura que propugnaba la independencia y el dominio del "ser individual" ante el ser "colectivo histórico".⁸⁸

El pensamiento mítico andino, el corazón de mucho de su pensamiento, posee un "logos" por descubrir. Penetrar su "logicidad" es ingresar a su núcleo escondido. Ello requiere desprenderse de la lógica aristotélica establecida, pues ambas no son compatibles, e ingresar a la "lógica" andina, es decir, a una racionalidad conducida por nuevas reglas.

Ingresar al "pensamiento filosófico andino" requiere despedirse de un concepto académico limitado de la filosofía y de la racionalidad en general. Es ingresar a un cúmulo de ideas, pensamientos, saberes, verdades, etc. que llamaríamos "cosmovisión". Un término que abrazaría esa manera de "comprender" el mundo = pacha y al hombre = runa dentro de ella.

Hablar desde el pensamiento "andino" es asumir una posición desde un espacio cultural que prácticamente es idéntico con el Tawantinsuyu y lo que

⁸⁸ Conejo Arellano, Alberto. *La identidad, alteridad y diversidad en los pueblos indígenas andinos. Una alternativa de existencia en la globalización*. Universidad Andina. Ecuador. 2002. p.1

geográficamente éste abarcó. Pero, también, es abarcar una experiencia colectiva más allá de límites políticos y étnicos, forjada básicamente por el acontecer cósmico por un lado, y la naturaleza áspera de los Andes por otro lado que forja el espíritu de su gente (lo “hediondo” de América según Kusch).

El “pensamiento filosófico”, abarca a un ser humano que concibe su propia realidad desde el diálogo diario con el cielo estrellado de arriba (hanan pacha), con la madre tierra (kay pacha), con el sub mundo generador de vida (ukju pacha) y con el recuerdo de tiempos pasados que está dentro de él. Es un ser humano que de esta manera encuentra su lugar específico dentro de la totalidad dinámica de fuerzas cósmicas elementales⁸⁹.

5.2 El hombre andino un ser en relación con la Pacha.

La concepción de ser humano en el mundo occidental, actualmente, es la de un individuo que se ve como sujeto soberano y autónomo en oposición al mundo natural. Desde el medioevo se ha ido produciendo de forma paulatina una desnaturalización del hombre y una deshumanización de la naturaleza, este proceso se expresa en el dualismo cartesiano. Esta concepción del individuo, autónomo de la naturaleza y de los otros, es el centro de la era moderna. Este hombre particular, no sólo es el centro de la responsabilidad moral, sino también del conocimiento y el constituyente del mundo.

Este hilo de la madeja se fue desenrollando desde la historia de la filosofía occidental moderna. Una historia donde se muestra el aislamiento progresivo y la absolutización del “sujeto”, sea bajo la forma del idealismo alemán de Husserl (el “mundo” es el objeto intencional -noëma- de la conciencia), del existencialismo de Heidegger (el ser humano es un existencial del Dasein), o sea en el marco de la reducción fenomenológica de Hegel (la realidad es la enajenación del espíritu absoluto).

⁸⁹ Ideas retomadas de Esterman, Joseph, Filosofía Andina. IECTA-Chile 2004. Texto en PDF. Publicado por Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 12. Introducción.

El establecimiento de una identidad uniforme, fijo, homogéneo, transubstancial o metafísico (Platón), no es pensable en nuestra América; En los Andes se vive un proceso histórico, económico y social diferente a lo acontecido en Europa, Asia, África, etc.; es tan obvio y evidente... Este sentimiento colectivo y la memoria colectiva, sea esta utópica o histórica, bien podría explicar la evolución de políticas masificantes, o de los casos de individuos con subjetividades “totalizantes” como los de Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche. El pensamiento filosófico andino tiene el desafío de contrastar con las ideas del “pensamiento occidental” y con las ideas de lo “latinoamericano”, para develar por contraste su verdad en el contexto plurinacional del mundo andino.⁹⁰

De manera contraria, para el pensamiento filosófico andino el individuo como tal no existe, si éste no está insertado dentro de un sistema de múltiples relaciones. Si alguien no pertenece a un ayllu o comunidad, por exclusión impuesta o voluntaria, es como si ya no existiera. Separarse del conjunto de la naturaleza o de la comunidad, en la concepción andina, significa desaparecer de la existencia.

El hombre andino no se concibe en “anarquía”, es decir como “ser-sin-fundamento” (arché=ἀρχή= fuente, principio, arje=fundamento). Si yo en mi razonar, juzgar y actuar soy mi propio fundamento y mi propia norma (auto=uno mismo, y nomos=norma), ya no existo, ya no “estoy”=Kay (en aymara habla del “sujeto”, del ser, estar, haber) y me reduzco a una monada cerrada en un “mundo sin relaciones”, sin Kay pacha=el mundo de aquí. En la mitología Inca a Kay Pacha se le define como el mundo terrenal donde los seres humanos se desenvuelven en sus vidas.⁹¹

Para el concepto de hombre andino el arjé o fundamento de toda vida, de todo actuar y saber es la “relación”. Sin “relación” nada existe. La “relación” está antes de todo, los constituye y le da un sentido existencial o ético-fundamental. El

⁹⁰ Conejo Arellano, Op. Cit., p.4

⁹¹ Recordando el estudio del dibujo y la descripción del Altar Mayor del Qorikancha realizados por Juan de Santa Cruz Pachacuti y examinados por la ecuatoriana Vanessa Zúñiga en su tesis: *Aproximación a un vocabulario visual básico Andino*, se rescata la interpretación hermenéutica de la concepción andina del universo como “casa”. Lo mismo hace Joseph Esterman en su *Filosofía Andina*, donde hace evidente las dificultades hermenéuticas existentes (p. 151 y 155) y aclara que no se usa el dibujo como base o fundamento de su propia interpretación sino como una referencia hermenéutica. “Pacha”, nos dice Esterman, es la base común de los distintos estratos de la realidad, que no se dan separadamente, son los aspectos diversos de la misma realidad.

sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento. Sin relación no "hay" individuo andino.

Pero, ¿cómo se manifiesta esta "relacionalidad" como principio (arché) trascendental en la vida del hombre andino? Podemos encontrar que se manifiesta en:

- En el intercambio entre el mundo de arriba (hanaq pacha) y el mundo de abajo (kay pacha). El intercambio de los fenómenos atmosféricos y cósmicos es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo. Cielo y tierra para el pensamiento andino no son opuestos, ambos son dos aspectos del mismo mundo (ambos son pacha=tierra).

- En la relación viva con la memoria real de los antepasados que garantiza la continuidad moral y epistémica. Esta relación está viva dentro de la familia y el ayllu, sea en las fiestas (por ejemplo: todos los Santos), danzas (tunantadas, diabladas, machulas) o sea en ritos particulares (el despacho, el pago). Pero también en las ideas sobre la procedencia de un grupo humano o una etnia (las paqarinas) o de las almas vagantes de familiares difuntos (condenados).

- En las diferentes formas de reciprocidad en un ayllu como la minka (labor inter colectiva) o el ayni (labor inter familiar) que hacen posible el bienestar y la fertilidad de todos.

- En las relaciones de parentesco, especialmente la del rito matrimonial, que juegan un papel indispensable en la estabilidad de la comunidad. Las relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares son las prevalentes en la cosmovisión andina.⁹² Casarse, como decisión independiente de una pareja, en el contexto andino es algo absurdo, tanto moral como existencial. Un matrimonio es un acontecimiento colectivo, relacional y no un asunto entre dos individuos autónomos.

⁹² "Anata o Carnaval Andino", artículo publicado en la página web de T u p a c - K a t a r i, se puede seguir el siguiente enlace www.katari.org/cultural/matrimonio.htm Los textos en negrilla es nuestra.

- En la relación religiosa también se tiene como precedente el acto de fe colectivo. El individualismo religioso es algo absurdo. La fe colectiva siempre precede a la libertad religiosa. A esto se le llama la "tradición".

Podemos culminar, por ahora, afirmando que, el individuo concebido como ser particular y autónomo es, para el pensamiento andino, algo que no tiene lugar (utopía), algo que no tiene fundamento (an-arquía) y algo sin centro (ex-céntrico). El hombre andino se concibe esencialmente como un "ser en relación". Este es su principio esencial, el fundamento de su existencia: la "relacionalidad" de todo ser con toda la realidad.

5.3 El hombre andino un ser ético con raíces cósmicas.

La Ilustración del siglo XVIII sostenía que la razón humana podía combatir la ignorancia, la superstición y la tiranía; en consecuencia se construyó una comprensión de la naturaleza y del cosmos entero como una gran "máquina" sin alma. A su vez, la ética empezó a desaparecer del entorno exterior y se fue retirando hacia el interior del hombre particular. Esto llevó a la producción de individuos agobiados por una carga ética sobrehumana (el existencialismo) y una naturaleza transformada en un monstruo ciego y fútil. Esta separación cartesiana forzada nos ha llevado a la crisis ecológica y a la crisis existencial generalizada del individuo. Ante la ausencia de normas objetivas en una naturaleza sin alma y un alma des-naturalizada, toda la carga de producir normas y proyectar la vida lo tiene el individuo flotante. En vista de la "nada" del mundo objetivo, el sujeto existencial sartriano tiene que llevar toda la carga del "ser".

Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no se encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace". Condenado, porque no se

*ha creado a sí mismo, y, sin embargo, por otro lado, es libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.*⁹³

La mirada del mundo andino sobre el hombre y su responsabilidad ética enfatiza la dimensión esencialmente cósmica de la “eticidad” humana. Para el hombre andino el acontecimiento más pequeño tiene impactos cósmicos (orden) en toda la Pacha (universo), todo está (éticamente) relacionado con todo.

Si en el pensamiento occidental los actos tienen consecuencias que se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad del individuo, en el pensamiento andino cada acto “individual” (recordemos que no existe el concepto de individuo como actualmente se concibe) tiene efecto en el orden cósmico. La cualidad ética de un acto no puede ser limitada al agente, sino que éste tiene carácter “sacro”; así la ética es como la irrupción de lo infinito en lo finito.

Emmanuel Lévinas descubría esta dimensión “infinita” de la ética en el rostro de el “otro”⁹⁴ y en el pensamiento andino se descubre en el “rostro” de la infinitad cósmica: el otro cósmico.

Para Lévinas, la relación con el Otro no hace referencia a una ontología previa, sino que rompe el “englobamiento” totalizante y totalitario de la mirada formal e ingenua, la cual intenta apresar categorías teóricas que predicen «imprecisamente» su morar en el mundo; es la mudanza originaria que se funda en la experiencia y en el tiempo interior que le permiten al otro ser absolutamente Otro. La relación con el Otro se abre a modo de responsabilidad hacia una persona inenglobable, vaciada a lo infinito, en una exterioridad que va más allá de la objetividad. En “Totalidad e Infinito”, Lévinas plantea la posibilidad de romper el encantamiento que se genera cuando se intenta poseer al otro, totalidad donde la

⁹³ Sartre, J. Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Weblioteca del pensamiento. p.7-8 Documento en PDF. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en:<www.elortiba.org/pdf/sartre002.pdf> [con acceso el 25- Octubre-2010]

⁹⁴ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la Exterioridad, Salamanca 1987.

*subjetividad y la infinitud quedan encalladas, siendo el sujeto cautivo de sí mismo.*⁹⁵

Por ello, si ocurren desastres naturales como plagas, sequías o inundaciones en los andes, éstos serán vistos como resultado de un trastorno ético del orden universal. Si un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta es “intocable”, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas pudieron suceder como castigo por un trastorno del orden cósmico preestablecido.

*Para el hombre andino la tierra es como una mujer (pachamama); por lo tanto también tiene sus "días intangibles". Estos se determinan por una parte según el calendario agrícola, por otra parte según acontecimientos cósmicos, y hasta según fiestas católicas. "Intangibles" son: 1º a 6º de agosto (tiempo de los pagos antes de la siembra), del 25 de diciembre al 1º de enero (solsticio de verano), 24 de junio (solsticio de invierno, Inti Raymi, Juan Bautista), domingo de Trinidad y Martes Santo.*⁹⁶

Todo acto humano tiene repercusiones que van más allá del alcance de su propia influencia individual, incluso más allá de una generación presente. En el pensamiento andino el cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Trastornar o interrumpir tales relaciones (como la “absolutización” del individuo) tiene consecuencias cósmicas. Lo más evidente de este principio se manifiesta en la relación con la pachamama, la madre tierra. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la tierra produce y es fértil. Los sacrificios rituales para la tierra (pagos y despachos) son la reproducción y la manifestación de acontecimientos cósmicos. El sol, la luna y las estrellas juegan en estos ritos un papel importante, como también los cuatro puntos cardinales, cuyo punto de partida es el Cuzco (el ombligo del mundo andino) y significan las cuatro regiones que se integran: Chinchasuyo al norte, Cuntisuyo al oeste, Collasuyo al sur y Antisuyo al este.

⁹⁵ Juan Carlos Aguirre García y Luis Guillermo Jaramillo Echeverri. *El otro en Lévinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Vol. 4, Nº. 2, 2006. p.2 Documento en PDF. Publicación en línea.

⁹⁶ Gow, R. y Condori, B., *Kay Pacha*, Cusco 1982, p.5

Si estas “relaciones naturales” son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal y el efecto es que la muerte aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias). La “relacionalidad”, núcleo verdadero del pensamiento, es en esencia una ética andina que abarca todo el orbe y el cosmos.

5.4 El hombre andino, un ser fundamentado en el principio de la complementariedad.

En el Ande, el mundo se comprende fundamentado en las “relaciones”. Existen dos principios de relación: la complementariedad y la reciprocidad. Según el principio de “complementariedad”, a cada ente y a cada acción le corresponde un complemento o un elemento complementario y de estos se hace un “todo integral cósmico”. Y lo contrario de algo no es su negación o contradicción, sino su contraparte o su “otra-parte”. Por tanto, es su complemento y su correspondiente necesario.

Este principio de “complementariedad” andino, aparentemente, va en contravía del pensamiento aristotélico sobre el “principio de no contradicción”⁹⁷, donde es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario:

Es evidente, pues, que al filósofo –es decir, al que estudia la entidad (ousías) toda en cuanto tal– le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos... No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cuál es este principio: es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido. (IV 3, 1005b5-20)⁹⁸

⁹⁷ En el libro *Gamma de la Metafísica*, Aristóteles expone dos de sus doctrinas capitales: la ciencia del ente en cuanto ente y el principio de no-contradicción.

⁹⁸ Eduardo Molina Cantó. *Principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Onomazein 7, 2002: 259-276 Texto en PDF. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: < <http://onomazein.net/7/ser.pdf> > [con acceso el 25- Octubre-2010]

También, en el pensamiento aristotélico, una relación nunca puede ser sustancia, ni una sustancia puede convertirse en relación. La sustancia es el individuo concreto y particular, lo que ordinariamente se llama "cosa" u "objeto".

*Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse esta: ¿qué es la sustancia?*⁹⁹.

En la medida en que definimos un objeto, lo conocemos, por la esencia, y ésta puede ser llamada también sustancia, pero sólo en un sentido secundario. La sustancia primera, la sustancia propiamente dicha, el ser, es el individuo; la esencia, aquello por lo que conocemos el ser, es llamada por Aristóteles sustancia segunda.

*Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres.*¹⁰⁰

En consecuencia la sustancia es para el pensamiento aristotélico un compuesto de materia (hyle) y forma (morphé).

En el "principio de complementariedad andino", se afirma que todo lo anterior sí es posible, más aún, que es necesario. Dicho de otra manera: según el principio de complementariedad andino no hay negación absoluta, sino sólo "relativa", pues negación absoluta significaría que uno excluye completamente al otro. Al respecto, Josef Estermann al desarrollar su investigación sobre la fenomenología andina¹⁰¹ nos ofrece una interpretación "racional" de las manifestaciones concretas de la "lógica andina". Estermann nos refiere a la pacha-Sofía o cosmología andina.

⁹⁹ Aristóteles. "Metafísica", libro VII, 1

¹⁰⁰ Ibíd., "Metafísica", libro V, 8

¹⁰¹ Estermann, Josef. *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. IECTA –Chile 2004. Texto en PDF, publicado en Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 12.

Aclara el significado etimológico de la palabra “pacha” existente en el quechua y en el aymara. Pacha se puede asimilar al vocablo griego “cosmos”, pero también con “relacionalidad”, característica de la racionalidad andina.

...juntando el aspecto de “cosmos” con el de la “relacionalidad” podemos traducir..., pacha como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica.”¹⁰²

La pacha-Sofía es la cosmovisión andina que procura una presentación simbólica del cosmos interrelacionado mediante distintos ejes cardinales. Estos ejes son: uno espacial entre el arriba (hanaq) y el abajo (uray) y entre la izquierda (lloq’e) y la derecha (paña); y otro temporal entre el antes (ñawpaq) y el después (quepa). Se trata de dualidades que no son oposiciones sino polaridades complementarias.

El mundo andino rechaza la naturaleza jerárquica del orden cósmico: el principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean vistas jerárquicamente. No hay jerarquías, sólo correspondencias.

Recurriendo al estudio del dibujo y la descripción del Altar Mayor del Coricancha realizados por Joan de Santa Cruz Pachacuti (el dibujo lo podemos observar en las paginas anteriores de este trabajo) examina el autor la concepción andina del universo como “casa”¹⁰³, pero aclara que no utiliza el dibujo como base o fundamento de su propia interpretación sino como una referencia hermenéutica.

La “Pacha” es la base común de los distintos estratos de la realidad que se presentan como aspectos diversos de la misma realidad: el hanaq pacha (arriba), el kay pacha (abajo), el espacio de la vida; el ukhu pacha (subsuelo), la región de los muertos. Estermann presenta la contraposición entre el hanaq pacha y el kay pacha entendiéndolos como el macrocosmos y el microcosmos que se corresponden en múltiples formas. A este eje vertical se agrega la contraposición horizontal entre lo femenino y lo masculino que son complementarios.

¹⁰² Estermann, Josef, p. 145

¹⁰³ Ibíd., p. 151 y 155

(Estermann), enfatiza que el acceso preferencial del hombre andino a esta etnografía pacha-sófica no es el conocimiento teórico, tampoco la meditación, ni el empeño ético, sino la presentación celebratoria productiva y simbólica. El puente o punto de cruce, una chakana, entre estos dos ejes posee una prioridad ontológica sobre los extremos conectados o relacionados. Además hay que tener en cuenta los fenómenos de transición o chakanas secundarias sea en dirección horizontal (relación de complementariedad) o en dirección vertical (relación de correspondencia). La prioridad ontológica de la chakana principal sobre los extremos evita que en el pensamiento andino surja la pregunta que ha agobiado al pensamiento occidental en palabras de Goethe de ¿qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo?¹⁰⁴

Se puede afirmar que, en la “ontología andina” ningún ser existe en y de sí mismo, ni siquiera Dios, es "substancia" en este sentido, porque nada es autosuficiente y nada puede existir de manera absoluta. Todo “ente” al “relacionarse” se complementa y se realiza. La absolutización de un ente es lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita complemento. En cierto sentido hay para el pensamiento andino una sola "substancia", es decir, una sola totalidad del sistema universal de relaciones.

Esta concepción es similar al pensamiento evangélico neotestamentario sobre Dios, donde se resalta su “relacionalidad”, es decir, la mutua “corresponsabilidad” entre uno y otro. Lo que en la teología católica se denomina la Trinidad.

... Entonces Jesús tomó la palabra diciendo: "Les aseguro que el Hijo no puede hacer nada por sí mismo sino solamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace... Pero el testimonio que yo tengo es mayor que el de Juan: son las obras que el Padre me encargó llevar a cabo. Estas obras que yo realizo atestiguan que mi Padre me ha enviado. Y el Padre que me envió ha dado testimonio de mí¹⁰⁵

¹⁰⁴ Comentario de David Sobrevilla al escrito del P. Josef Estermann sobre “La Filosofía Andina”, p. 234-235, publicado en Revista Solar, n.º 4, año 4, Lima 2008; pp. 231-247.

¹⁰⁵ Evangelio de San Juan 5, 19-20; 36-37

El nexo de la complementariedad saca al ente de su aislamiento total, lo dinamiza y lo llena de vida. No sería incorrecto de calificar el pensamiento andino como "dialéctico", en la medida de que la contradicción no paraliza, sino más bien lo dinamiza. Esta dialéctica óptica, también se hace presente en el tiempo, a través de la revolución social y política, ya que el futuro se vuelve posible a través de una "revolución total"¹⁰⁶ de lo que existe: el Pachakutik.

Pachakutik significa el retorno de los viejos y nuevos tiempos. Es la dinámica que se sigue a las tres épocas históricas: la época anterior a la invasión europea considerada como un momento de armonía; la época de la invasión europea considerada como un momento de sufrimiento y angustia; y la nueva época considerada como el retorno a la armonía, pero en una nueva situación. El Pachakutik es el momento de la transición. Es el momento del cambio o de la revolución, que está acompañado incluso de conmociones telúricas, de movimientos de la naturaleza, de fenómenos culturales.

*El Pachakutik incorpora a todos (los) nuevos movimientos sociales, construyendo en esta diversidad un proceso de unidad,... Pero no se trata de sumar fragmentos, sino se trata de recuperar aquello que es aporte de cada uno de los sujetos, a la formulación ideológica y a la formulación programática... Y la presencia del movimiento indígena no solamente es recoger esos valores, sino convertirlos en la cotidianeidad. Es decir, construir la unidad en la diversidad. Y este proceso de construcción, nosotros consideramos que se concretiza en términos de poder. Y el poder no solamente se lo asalta, el poder principalmente se lo construye.*¹⁰⁷

La complementariedad, igualmente, se manifiesta en el pensar y vivir del hombre quechua, pocas veces inclinado a la disyunción exclusiva, casi siempre hacia un disyunción reconciliante. Esta característica (en términos de "verdad"), es

¹⁰⁶ Desde esta "concepción cíclica del tiempo" se fundamenta el "materialismo dialéctico peruano", esto ha permitido que los intelectuales andinos políticamente comprometidos, como José Carlos Mariátegui y sus "Siete Ensayos de la realidad peruana", Lima 1929 acojan mucho de este tipo de pensamiento. Además un fenómeno como "Sendero Luminoso" en el Perú no se puede entender suficientemente sin tomar en cuenta su afinidad con la dialéctica cósmica andina, en especial la idea de un Pachakutik. Pero la familiaridad del pensamiento andino con la filosofía dialéctica occidental llega a un límite cuando se trata de la teoría del tiempo: El pensamiento andino rechaza la idea de una progresión continua (aunque no lineal); la concepción básica (como la de Heráclito) es cíclica.

¹⁰⁷ Fernando Buendía. "Ecuador: el mito andino". Revista Electrónica América Libre No 18. Texto en PDF. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <www.nodo50.org> [con acceso el 25- Octubre-2010]

conocida como el principio del iskay-uya, de tener dos caras. Como el hipócrita occidental, pero en la realidad material, todo tiene su reverso y anverso, similar al ying yang oriental.

Finalmente, en el lenguaje quechua no hay palabra propia para "mal"; cielo (hanaq pacha) e infierno (uray pacha), ambos son aspectos complementarios del mundo terrestre (la pacha). Supay significa tanto "diablo" como "ángel", muy parecido al "daimonion" de Sócrates. Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente, un hombre sin familiares prácticamente condenado a muerte. Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (hanan) y otra parte de abajo (uray). Entre las dos partes existe una competencia muy fructífera que dinamiza la vida de la comunidad. Dinamicidad que promueve el principio de complementariedad.

5.5 El hombre andino y el principio de reciprocidad.

Este principio, en lo moral y en lo práctico, es la expresión del principio de complementariedad. Cada acción humana o natural cumple su sentido y fin de correspondencia, con una acción complementaria. Esta restablece el equilibrio posiblemente trastornado. La base de este principio es el orden cósmico, concebido como un sistema balanceado de relaciones. Una acción o relación, sólo uni-direccional, trastorna este orden y lo desequilibra. Cada acción o relación tiene que ser bi-direccional, es decir, debe de ser recíproca. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para el hombre andino en una relación perdurable. El principio de reciprocidad está vigente en todas las áreas del mundo andino, especialmente en la religión, la agricultura, el trabajo, la familia entre otras.

Por ejemplo, en el caso de los cuentos populares sobre las almas errantes o los "condenados", nos indican cuál es el resultado de una reciprocidad incumplida y equivocada en la vida terrestre. Por eso los familiares a menudo tienen que practicar expiación para que el "condenado" encuentre su tranquilidad: pagar a la pacha el orden trastornado. El fenómeno del "condenado" es ampliamente conocido en el mundo andino. Se puede comparar con las pobres almas vagantes

o con Ahasver, el "eterno judío"¹⁰⁸ de la leyenda. Un "condenado" es el alma errante de un difunto quien en su vida no ha podido arreglar algo, o quien ha cometido un crimen grave contra la norma cósmica.

También en la relación con lo sagrado pasa por una relación de correspondencia mutua: si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos; y, al contrario: si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio etc.) yo estoy comprometido a cumplir los requisitos rituales. Es la expresión práctica de la justicia cósmica en sano equilibrio, en el cual también tiene parte Tayta-Dios. Su concepto de Tayta-Dios es más cercano del Dios "justo" del antiguo testamento que al Dios de la "gracia" de la teología católica.

En la relación con la pachamama, el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida. Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica (pago, despacho etc.). La misma denominación "pago" indica que se trata de una "transacción", a diferencia del sentido financiero, se trata de una relación recíproca. Sólo mediante este "tributo" de reciprocidad la tierra sigue produciendo con toda seguridad y el hombre andino se siente seguro de haber cumplido su parte.

En el caso de las labores, la reciprocidad se da a través del Ayni: si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día. Y en el caso de la vida familiar, la reciprocidad se aplica como una condición y normativa social necesaria: la compensación por la crianza y educación de los hijos es apoyar y cuidar a sus padres en la vejez. Sin esta ley implícita los ancianos e inválidos no tendrían perspectiva ninguna en una sociedad sin seguros sociales gubernamentales.

¹⁰⁸ Stefan Heym escribe una novela llamada "Ahasver", en ediciones Alfaguara, 1992. En ella se recoge esta leyenda. Según ella, Jesús maldice al judío en la Vía Dolorosa, camino del Calvario, y le condena a errar por el mundo y por la historia hasta su vuelta en el último día. Este judío eterno, este ángel caído, antagonista e imagen espectacular a un tiempo de Lucifer y de Dios, atraviesa el devenir de la humanidad dispuesto a luchar por un mundo en el que el hombre pueda llegar a ser verdaderamente libre. Ahasver es, así, sucesión histórica y diálogo epistolar, crónicas de los siglos y peripecia de quien asume radicalmente su propia condición. Stefan Heym, escritor alemán de nuestro tiempo, nos ofrece en su obra una parábola y una aventura, una historia a cuyo desenlace conducen por igual la voluntad y el destino.

5.6 El hombre andino y su “tiempo” cíclico.

En la concepción del mundo griego el tiempo era básicamente cíclico, y en la Edad Media regía la dimensión cualitativa del tiempo. Con Descartes y el desarrollo de las ciencias naturales empieza a dominar una concepción cuantitativa del tiempo como algo externo al sujeto. El pensamiento dialéctico rompe con el axioma de continuidad, y la filosofía vital de Bergson, como también el existencialismo de Heidegger reivindica una concepción cualitativa del tiempo. En la vida occidental presente domina el "tiempo-reloj", o sea un tiempo cuantitativamente y progresivamente determinado. Esta concepción del tiempo está basado en dos principios: el tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes, y el tiempo se mueve de manera unilineal hacia adelante

El hombre andino que vive dentro de un “orden social” predominantemente agrario y en su mundo está sometido a los cambios estacionales, su concepción acerca del tiempo es cíclica, además posee horizontalidad y verticalidad¹⁰⁹, a diferencia de la continuidad y uniformidad, se recalca la discontinuidad (inconstancia) y la determinación cualitativa del tiempo.

En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas de preferencia con los cambios agrarios y los cósmicos. Según esto, en ciertos tiempos la pachamama es particularmente activa, y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad y en otros tiempos ella "muere", por ejemplo en viernes Santo. Los motivos tienen que ver en parte con la religión, la astronomía o la agricultura; pero muchas veces también una mezcla de estos, sobre todo para las fechas del 24 de junio y del 25 de diciembre.

¹⁰⁹ Al respecto, es interesante observar los resultados de la investigación sobre las “*Metáforas del tiempo en el quechua*”, de Martina Faller del Instituto Max-Planck de Psicolingüística y de Mario Cuéllar bilingüe de Cusco-Perú que tiene el quechua como lengua materna.

La luna llena=Mama Quilla ¹¹⁰ es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.). Entonces existen kairoi¹¹¹, es decir tiempos decisivos que muchas veces coinciden con las grandes fiestas.

Las grandes fiestas del hombre andino¹¹² es de verdad una "interrupción" del tiempo continuo; como tal es "improductiva", pero, sin embargo sirve directa o indirectamente para la productividad del hombre y de la naturaleza. El hombre andino trata de averiguar con los más diferentes métodos (kuka-qhaway= despachos, pagos) un tiempo propicio para las actividades agrícolas, comerciales o familiares. Aún en la "pobreza" la población sigue celebrando sus fiestas, porque es vital en su comprensión cósmica del tiempo y de la pacha.

Lo cuantitativo del tiempo, es relativamente ajeno en el pensamiento andino; por ejemplo, mucha gente no conoce su propia edad y "tarde" está ausente. Por ausencia de esta concepción al parecer la "puntualidad" sería una característica predominantemente inglés, donde se instrumentaliza y "econominiza" el tiempo: el "tiempo es oro".

¹¹⁰ En la mitología inca, Mama Quilla (Mama Killa en quechua) era la hermana y la esposa del dios Inti. Esta diosa, representada por la Luna, acompañaba a Inti en igualdad de rango en la corte celestial. A Mama Quilla se la representaba con la forma ritual de un disco de plata y así aparecían los rayos como otro de sus atributos de poder. Era la madre del firmamento, de ella se tenía una estatua en el Templo del Sol, en el que una Orden de Sacerdotisas le rendía culto. Naturalmente, a la diosa Mama Quilla estaba adscrito el fervor religioso de las mujeres, y ellas eran quienes formaban el núcleo de sus fieles seguidoras, ya que nadie mejor que la diosa Mama Quilla podía comprender sus deseos y temores, y darles el amparo buscado.

¹¹¹ En la antigua Grecia existían tres palabras para hablar de tiempo a diferencia de nuestra reducción de los pliegues del tiempo a uno único: el tiempo vacío de la física. Tres palabras que revelan a tres dioses: Kronos, aión y kairos. El tiempo secuencial y cronológico deriva de cronos. Es el tiempo humano, vital. En la teología católica Kairos es el "tiempo de Dios" y significa "momento oportuno".

¹¹² En el mundo andino existen una gran variedad de celebraciones. Desde la época incaica, las ceremonias religiosas, militares y cívicas ocuparon un lugar importante en la Ciudad Sagrada de los Incas, pues así se reafirmaba el carácter mágico y mítico de la ciudad y de sus habitantes. A lo largo de los años, las fiestas han sufrido una serie de transformaciones pero, a pesar de todos los elementos que se han ido incorporando, no han perdido sus características primordiales y siguen estando, en su mayoría, asociadas al calendario agrícola y ganadero. Existen fiestas del "ciclo vital" que cumplen un papel fundamental en la vida social pues con ellas se creaban y reforzaban los lazos de compadrazgo y reciprocidad entre las comunidades campesinas. Entre ellas destaca el corte de pelo o rutuchikuy; el serwinakuy o matrimonio de prueba, y el día de los difuntos. Pero también están las grandes celebraciones que crean espacios de comunión entre la diversidad de pueblos, entre ellas tenemos: el Coyllur Riti, el Inti Raymi, el Corpus Christi. La fiesta de los Paqos, los Carnavales (compadres y comadres), la Fiesta de los animales andinos, la Fiesta de los Apus y de las Pachamamas, la fiesta de los Willki o elementos, la de Cruz o velacuy.

Por tanto, el tiempo es una “entidad” relacionada al ritmo de la tierra (el tiempo de la pacha) y de las estrellas (el tiempo cósmico natural), pero no tanto al individuo (el tiempo existencial). El fundamento de su carácter es su “cíclicidad”.

Que la concepción del tiempo Quechua es cíclica ha sido aseverado en varios estudios anteriores, (...) Queremos destacar que la ciclicidad del tiempo no significa que al cumplirse un círculo volvemos al mismo punto de partida. Más bien, los segmentos diurnos trazan una senoide (ondular). La hora cero en el concepto andino está localizada en el momento de la salida del sol. Desde allí el sol sube hasta llegar al cenit y baja en el atardecer. Entrando en la noche la línea sigue bajando hasta llegar a la media noche. Desde aquí nuevamente inicia la subida del sol para el nuevo día. Esta curva se manifiesta en las siguientes expresiones:

- a. tutamanta wichay $\frac{3}{4}$ subida de la mañana*
- b. kуска p'unchaw kinray $\frac{3}{4}$ recta del medio día*
- b. inti haykuy uray $\frac{3}{4}$ bajada de la entrada del sol*
- c. tuta haykuy uray $\frac{3}{4}$ bajada de la entrada de la noche*
- d. kуска tuta kinray $\frac{3}{4}$ recta de la media noche*
- e. Pacha illariy wichay $\frac{3}{4}$ subida del amanecer¹¹³*

Según esta concepción, los ciclos están amarrados a esta cosmogonía natural. Existe una idea fundamental en esta concepción de la historia: que cada época se termine por un cataclismo, una catástrofe universal o una revolución completa del orden actual. No hay continuidad lineal a través de los períodos. Además elementos de períodos anteriores pueden surgir de nuevo en períodos posteriores.

Con esta concepción andina del tiempo encajan muy bien las ideas apocalípticas de los movimientos milenaristas. El futuro no es tanto lo absolutamente nuevo, sino más bien la restitución de algo ya pasado. Por esta razón, las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore¹¹⁴, que afirmaba que la era del Espíritu Santo ya era inminente, fueron acogidas en el Nuevo Mundo con mucho entusiasmo, sobre

¹¹³ Martina Faller, *Metáforas del tiempo en el quechua*, p. 8

¹¹⁴ La escatología milenarista estuvo presente en el desarrollo de la empresa colonizadora de América desde sus inicios. Algunos autores afirman que el proyecto de evangelización de los religiosos franciscanos para América Latina podía ser catalogado como milenarista, afirmación que fundamentaba al decir que dichos religiosos acogieron las ideas de Joaquín de Fiore y al depositar sus esperanzas en la edificación de un reino milenario en América; sin embargo, parece que tales afirmaciones tienen su origen en una confusión al no distinguir con claridad entre milenarismo y escatología cristiana. Sea lo que sea de todo esto, lo que sí se puede afirmar es que el milenarismo en sus varias facetas ha estado presente en América Latina desde los inicios de la colonización hasta hoy.

todo entre la población autóctona que esperaba esa nueva “renovación” o “revolución” como el Pachakuti anhelado.

CONCLUSIONES

Hemos indagado en las profundidades del pensamiento y de la comprensión antropológica del mundo andino y hemos contrastado con lo que hay en nosotros como occidentales, esto nos ha llevado a plantear diferencias y oposiciones, pero también los posibles caminos de reencuentro y de confluencias en la comprensión del ser humano. Hemos realizado esta incursión de ir hacia las fronteras andinas, de manos de diversos estudiosos sobre la antropología, la historia y la cultura andina: Huamán Poma de Ayala, María Rostworowski, Lorena Adorno, Avelar Araujo Santos Junior, Vanessa Zúñiga, José Estermann, Mario Mejía Huamán, Rodolfo Kusch, Scanone y una variedad de investigadores autóctonos de esta tierra nos han ofrecido los insumos para el presente trabajo.

Esto nos ha permitido evidenciar que comprender al ser humano, en el mundo andino, es relacionar al hombre quechua (runasimi), desde la Pacha, de una manera no reduccionista ni hegemónica sino “polilógica”. Evidenciar que el “hedor americano” es un desafío que rompe nuestros prejuicios y que nos devela la mirada comprensiva y totalizadora del hombre americano. Comprender que lo “andino” es también lo “incaico”, como fenómeno multicultural, multiétnico y hasta sincrético; que no sólo sucedió en el pasado, sino que es un pensamiento vivido y aún vivo en la actualidad y que siguen vigentes en el inconsciente colectivo de su gente.

Algunas actitudes mentales vividos por el hombre andino nos muestran caminos de comunión de una cosmovisión y de una racionalidad, de sí mismos, y de su relación con el todo: la Pacha, que pueden ser muy valiosos para una “metanoia” en nuestro tiempo. Un tiempo tan marcado por los desequilibrios ambientales y sociales, un tiempo donde los reduccionismos, de diversa índole, cortan y nos encierran en una mirada cortoplacista de nuestra realidad.

Partir, nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, desde lo concreto y del detalle, donde la intuición es lo natural, donde la naturaleza es comprendida desde su diversidad y su variedad, respetando su pluralidad existente y enriqueciéndola, es a nuestro entender, una cosmovisión muy valiosa y pertinente. Cambiar nuestras “leyes universales”, que nos permiten el “control” y el “dominio” de la naturaleza por la convivencia con ella y la inmersión en su seno - paqarina-

como fuente de vida y renovación abriría nuestras miradas a nuevas comprensiones sobre nuestro lugar en el cosmos. Nos inclinaríamos más por lo seminal, es decir, por seguir el curso de la vida, que por lo causal; pues, todo en la pacha nace, crece y se reproduce siguiendo su propio curso. “Estaríamos” (utcatcha) inmersos en medio de la “vida” (pacha) y “sentiríamos” sus latidos (sonqo).

Aprenderíamos el significado profundo de “la historia es maestra de la vida”. Ya que en los andes el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. Nuestros ojos (ñawi) que los tenemos delante y miran hacia adelante, aprenderían a mirar los sucesos del pasado (naira pacha = tiempo antiguo) que no está a nuestras espaldas (q'epa) sino en el futuro, delante de nosotros (q'epa pacha).

El mundo ya no sería más un mundo-máquina, destinado a ser manejado por el hombre, sino un mundo “animado” (marcado por la vida) y un mundo-animal, donde como hijos de la pacha=tierra (humus), como parte de este cosmos “animado” somos parte de este “mundo vivo”. Donde, incluso, la divinidad sería percibida como inmanente, como presente en la sacra tierra y en todas sus partes. Un mundo sagrado, donde la vida y sus fuentes surgen a través de las paqarinas. Donde los elementos de la naturaleza, sea malta=animal, sea mallki=árbol, sea rumi=piedra, qucha=lagos, apus=cerros, wasi=casas o muya=chacras, tienen su lado interior, su vida secreta, su propia personalidad, capaz de comunicarse con el hombre a condición que él sepa abrirse a ellos y tratarles con sensibilidad.

Transformaríamos nuestro homo faber tecnócrata, autónomo, “medida y norma” de lo productivo al que lo producido por la tierra le pertenece por ley, por un homo pacha. Donde el mundo es la pacha, un “todo cósmico vivo” que requiere respeto y cariño. Que cultiva la vida del mundo en la chacra, el ganado y la casa. Donde todo tiene sentido desde esta concepción de la vida. La tierra, Pachamama, es divina y es su Madre, en todo el sentido de la palabra. Y de forma concreta, la chacra el campo de labores, es fuente de vida divina y sus frutos son vivos. Por ello, al referirse a los frutos existen una diversidad de términos que expresan la afectividad que se siente por ellas, la chacra y todo lo que ella representa, desde la semilla y la planta hasta la cosecha, merecen un trato de respeto y cariño y exigen una dedicación responsable. Como es un homo agrí-cola, el trabajo más que una simple actividad productiva; es el “culto religioso” a la vida. Por tanto, el trabajo es fin en sí, y es plenitud existencial, es celebración de la vida y es comunión con la divinidad: la Pachamama. La tierra no está maldita por el pecado del hombre, todo lo contrario, ella es para el hombre fuente de vida y de toda bendición. El trabajo es su culto a la Tierra y la chacra es su templo.

Regularíamos nuestro mundo de relaciones sociales y naturales desde la correspondencia y la complementariedad, en consecuencia, el orden cósmico-natural hasta el orden humano-social se correspondería mutuamente y se tejerían de diferentes maneras. Se nos revelaría la íntima relación entre lo micro cósmico y lo macro cósmico en correspondencia representativa-simbólica. Si el hombre andino se mueve entre polaridades cósmicas: sol y luna, día y noche, etc. este corresponden, a nivel humano, con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. Polaridades extremas, pero complementarias porque existe una profunda "armonía" recíproca y complementaria entre ellas, que hace que la "dinamís" del mundo produzca "vida".

Marcaríamos el mundo de "sacralidad", donde a través de "ritos" y "rituales" estableceríamos las transiciones diversas entre elementos opuestos, pero complementarios, para asegurarse de la "relacionalidad" fundamental entre estos y para protegerse del peligro que está latente en estas "transiciones". Se puede afirmar que el hombre andino vive rodeado de "sacralidad". Todo en su mundo es "sacro"¹¹⁵, todo tiene relación con todo y, además, la misma naturaleza está en constante inter-relación entre el mundo del "estar" (utcatcha) con el mundo del "ser" (kay).

Saldríamos del antropocentrismo radicalizado de nuestro tiempo para ingresar a un mundo de relaciones polilógicas. El andino no se desliga de las relaciones diversas del mundo natural como individuo o como especie. Sobreponerse a la "conciencia natural", por el tecnicismo, es una "hibridación" que amenaza la vida, que atomiza y absolutiza al hombre tornándolo solitario y angustiado, porque una vida "suelta de las relaciones" queda como una rueda suelta. Ubicaríamos nuestra posición privilegiada sin recurrir a la des-naturalización como "conciencia absoluta", sino desde dentro del sistema cósmico natural y sacral, el cual se determina de forma relacional. En este orden cósmico recuperaríamos nuestra

¹¹⁵ El "giro copernicano" que ha expulsado al hombre en cierto sentido fuera del mundo fue interpretado por Descartes, pero sobre todo por Kant en sentido contrario: el mundo objetivo gira en adelante alrededor de la luz (lumen naturale) o de la conciencia humana por lo cual el hombre nuevamente está en el centro, más aún: el queda desencadenado de la gravitación del mundo objetivo. Esta "desnaturalización" del hombre va a la par con la "trascendentalización" del sujeto en el idealismo alemán. La "puesta-entre-paréntesis" de la "conciencia natural" por la llamada epoché tiene, según Husserl, que dar paso a la "conciencia fenomenológica", la cual, libre de la fe ingenua en la coexistencia con otros seres, recién los constituye. Últimamente esta concepción lleva a un solipsismo y respectivamente a la divinización del sujeto (trascendental) en la "conciencia absoluta".

posición intermedia (y mediadora), como una chakana, entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre.

Finalmente, integraríamos en nuestra comprensión de ser humano una cosmovisión “integrista” y “cósmica”. El dualismo centenario perdería piso y la totalidad (la Pacha -el todo-) se incorporaría en nuestra nueva relación con “dios”, con el mundo, con la naturaleza y con nosotros mismos. La fenomenología de la religión denominaría esta manera de “estar” en el mundo: animismo. Pero este término no valoraría la dimensión de la “conciencia natural” andina como una chakana=puente, también espiritual, del hombre andino con todos los aspectos de la naturaleza. Y en este punto podemos afirmar que la antropología andina ya tenía adherida en la comprensión de su “ser” la “conciencia cósmica” o “natural”. La “conciencia natural” es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la “relacionalidad” de todo ser, el más importante principio de la cosmovisión andina.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Lorena. *Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina*. En Revista Chungará. Universidad de Tarapacá. Arica, 1987. Texto publicado en PDF.

Atuq Eusebio Manga Quispe. *Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo*. ILCAY, Instituto de Lingüística y Cultura Amerindia de la Universidad de Valencia. Departamento de Teoría de los Lenguajes.

Avelar Araujo Santos Junior. *Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros*. NEPAB/UESC. Espacio Amerindio, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Junio 2009. Texto publicado en PDF.

Desclee de Brouwer, *Biblia de Jerusalén*. Bilbao. 1998

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao. 2004.

Blithz Losada Pereira. *La visión andina del mundo*. En: Revista Estudios Bolivianos, Nº 10, set. 2003. Texto en PDF.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, F.C.E. 1967. Texto en PDF.

Eduardo Molina Cantó. *Principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Onomazein 7, 2002

Estermann, José. *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. IECTA-Chile 2004. Texto en PDF. Publicado por Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 12.

Fernando Buendía. *Ecuador: el mito andino*. Revista Electrónica América Libre No 18.

Garcilaso de la Vega, 1539 -1616. *Los comentarios reales de los incas anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias* por Horacio H. Urteaga. Libro I, Capítulo XV. Lima: Librería e imprenta Gil, 1945

González Martínez, J.L., *La religión popular en el Perú*, Cusco 1987.

Mejía Huamán, Mario. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima Perú 2005. Texto en PDF.

El ser y la existencia. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina. Lima, 2004. Teqse. Universidad Ricardo Palma.

Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1972.

Juan Carlos Aguirre García y Luis Guillermo Jaramillo Echeverri. *El otro en Lévinas: una salida a la encrucijada sujeto–objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Vol. 4, Nº. 2, 2006. Texto en PDF.

Kusch, Rodolfo 1922-1979. *América profunda*: prólogo de Norberto Maicas. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.

Esbozo de una antropología filosófica americana. Edit. Castañeda. 1978.

Geocultura del hombre americano. Fernando García Cambeiro. 1976

Lara, Jesús. Poesía quechua. *Selección de poemas quechua de la época precolombina*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979

Mariano Martín Isabel. *La filosofía peruana frente a los problemas de los orígenes*. Texto en PDF.

Marx, Karl 1818-1883. *Manuscritos. Economía y Filosofía*; traducido por Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Altaya, 1993.

El capital; traducción de Elizabeth Giraldo. 1 ed. Bogotá: Ediciones Esquilo, 2001.

Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas de Poder*. Instituto de Estudios peruanos. Lima, Perú. 1986.

Sartre, J. Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Weblioteca del pensamiento. Documento en PDF.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*; traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1938.

Simona Yagenova y Wendy Santa Cruz. *El Mundo del Trabajo en el Siglo XXI*. Guatemala. FLACSO / SOROS, 2009. Texto en PDF.

Torres Rodríguez, Oswaldo. *Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica*. Perú, 1995

Vanessa Zúñiga. *Aproximación a un vocabulario visual básico andino*. Tesis de Maestría en Diseño de la Universidad de Palermo, 2006.

Velasco Mosto, Claudia. *Ojos de la Selva*. Revista Etecé, n° 22, 9 de diciembre de 2000, Cable mágico, Lima Perú.

MEDIOS ELECTRÓNICOS

<http://www.youtube.com/watch?v=FdB5yqDN6s0> Jaime Salazar profesor de Quechua en línea. Su Sitio web: <http://runasimi-qallarisun.blogspot.com>

www.elortiba.org/pdf/sartre002.pdf

www.dosmanosnederland.com/en/aboutlatinamerica/culture/inca.php

www.municusco.gob.pe

www.aamefe.org/puma/puma.htm

<http://pachacamac.perucultural.org.pe/diosp.htm>

www.kb.dk/elib/mss/poma

www.katari.org/cultural/matrimonio.htm

<http://pachacamac.perucultural.org.pe>

<http://museoarqueologiasanmarcos.perucultural.org.pe>

<http://incas.perucultural.org.pe>

<http://mnaah.perucultural.org.pe/archivo/index.htm>

<http://iep.perucultural.org.pe>

<http://www.mujeresyhombressigloxxi.perucultural.org.pe>

<http://semeyon-usta.blogspot.com>

<http://www.tlaminime.es.tl>

<http://hawansuyo.blogspot.com/2010/05/felipe-guaman-poma-de-ayala-una.html>