



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Escuela de Postgrado

**Acercamiento fenomenológico hermenéutico al
pensamiento andino**

La Transculturalidad como Trasfondo en el Análisis del Pensar en
los Andes Sudamericanos

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con mención en
Axiología y Filosofía Política

Autor:

Alejandro Javier Viveros Espinosa

Profesor Patrocinante:

Raúl Villarroel S.

Santiago de Chile

Primavera de 2006

Epígrafe

RUNAKUNAKA Allpa, Kucha, Pacha Mama

Inti Yayapak churikunami

kanchik.

Chikachay, imaya,

Chantay, packtachay, kuskaninka

katinakuymi kanchik

Pitiñayuk, ñawiyuk ukuyuk

wiñay llaktayukkunami kanchik.

Fukuchik pukiumanta

chuya surushna kaymanta

runa ñayta ripuhin

muyu, yura.

Ñaupapacha, kunanpacha

kipapacha kanchik.

Los Runas somos

hijos de Inti Tayta

Allpa, Cucha, Pachamama

Somos materia organizada

orden, armonía. Complemento

reciprocidad

Somos un pueblo de siglos

con memoria, rostro, cuerpo

propio

somos una fuente que emana

un torrente cristalino

que refleja humanidad

somos semilla. Planta

somos: Pasado. Presente.

¡Futuro!

Ariruma Kowii (Manuscrito)

Mis más cordiales y fraternos agradecimientos

A todos quienes ayudaron más cerca o más lejos

En este profundo viaje al fondo de un pensar

Propio y lejano, que agita y confía,

Que ama y comprende

A todos aquellos que quizá no podrían leerla,

A todos aquellos que se encantarán con el tacto andino,

A todos aquellos que perseguirán su contienda,

De frente áurea y sideral,

Y de las simples arenillas,

Del cielo y los vientos

Del Andes

Poderoso y Eterno.

*A mi Ayllu,
A mi Warmi, y ciertamente
A mi waway.*

Prólogo

Existe un trasfondo personal y hasta visceral, motivo y motivante de esta investigación. El mundo andino es tema de profundo debate en países como Bolivia, Ecuador y Perú, tradicionalmente catalogados como “subdesarrollados” o “tercer mundistas”. ¿Pero cómo y por qué nos acercamos al mundo andino estando tan lejos y a la vez tan cerca de nuestra realidad?, al parecer aquí se juegan significados en todo sentido más allá de “lo económico”. Significados culturales fuertemente arraigados, que para el autor son de vital importancia desde un punto de vista muy personal. A lo largo de esta investigación se delinean bosquejos de una labor siempre en construcción, estos trazos pueden presentarse como “duros” y es probable que las palabras suenen aún muy poco definidas, empero el traspaso de los modos de significación es siempre un traspaso tentativo, por completarse o más bien siempre *llegando a completarse*, en este sentido intentaremos justificar cada traspaso no por ello sesgando una posible crítica. El motivo de esta investigación aborda el pensamiento andino, aborda un pensar particular y muy vivo, un pensar de igual viabilidad y densidad que cualquier otro y desde ya dispuesto a potenciar la lectura filosófica. Los pasos que nos llevarán al pensar andino son siempre discutibles y precisan una previa comprensión y aclaración del pensamiento del hombre andino.

Ahora bien, estos pasos son estrictamente necesarios antes de entrar en nuestro asunto. Con ello, también hemos de soslayar el acercamiento irrumpiendo con una vía transcultural, de corte fenomenológico-hermenéutico, dis-puesta a sostener una investigación tan delicada como esta. Pero volvamos a nuestro asalto a lo andino. Dentro de un prólogo se nos permite jugar con algunos términos que luego alcanzaran su especial significación. El juego es el siguiente, intentaremos atender al hombre andino o *runa* en tanto nexo (*chakana*) simbólico entre los dioses (*Apus - Tayta*) y el mundo (*Pachamama*), y lo que por el momento llamaremos pensar andino o *Pachasofía*. Esto significa que preguntaremos *de antemano* por la visión de mundo andina, por la perspectiva del *runa* y su pensamiento. Aquí dejamos en claro que esta pregunta no llega a ser respondida *solamente* en el prólogo, ni siquiera en todo el texto,

aquí el paisaje andino, y su gente, entregan la evidencia bajo la cual preguntamos por el hombre andino y su pensar. Veamos esto.

Runa es la palabra en *quechua*¹ para el ser humano. Esta palabra es usada para diferenciar a la gente autóctona, de *misti* o mestizos y de los *wiragocha* o blancos. Pero también *runa* es quien habla *quechua*. Y es a través del quechua como él piensa. Preferimos usar la palabra *runa* no por su definición étnica, sino cultural y geográfica, *runa* es el hombre de los Andes. Sin embargo, asumimos que dentro de la definición de *runa*, vamos desde una “etnia prehispánica”, a un sentido más amplio “hombre andino”, y hasta un sentido universal “ser humano”. El hombre andino piensa de forma ajena a nuestros códigos, en especial su condición de nexo o *chakana*, que lo une a todo lo existente, es aquello que su meditación prioriza. Sin duda, este acercamiento no deja de llamar la atención, ¿cuál es la capacidad del hombre andino para catalogarse de nexo entre los Dioses y el Mundo?; *chakana* es Cristo, desde el sincretismo religioso, pero aún más el propio *runa* es *chakana*, hay algo que hace que el hombre andino se sienta totalmente comprometido con la tarea de conectar dos realidades que para Occidente sólo el Papa o algunos elegidos pueden realizar. Esta unión es para el *runa* algo *simbólico*, no místico ni racional. Aquí surge la imagen *pachasófica*. *Pachasofía* es el nombre que Manrique Enríquez entrega como equivalente a una Filosofía Andina o pensar andino. El término es claro, rescata la sabiduría griega y la comprensión de *Pacha* o *Pachamama* (mundo - universo) tan presente en el simbolismo cotidiano del *runa*.

La *Pachasofía* simboliza el vehículo de unión que el hombre andino utiliza siempre en virtud de su contextualidad geográfica y cultural. Este pensamiento andino es relacional, correspondiente, complementado y recíproco, estando siempre dentro de una comprensión holística e integral de Todo. El nexo está presente en Todo, en distintos niveles pero siempre presente; la relacionalidad es inmanente. Verbigracia, *chakanas* son también algunos frutos (Choclo, Coca), siempre en su calidad simbólica. El hombre

¹ Es notable el significado de la palabra quechua o qheswa, esto es: quebrada o valle plano de clima templado, generalmente surcado por un río. Con esto comprendemos la importancia topográfica involucrada.

andino expone y expresa su co-participación o co-pertenencia con su mundo trayendo el símbolo a la realidad, concretizando el símbolo en su cotidianidad.

Pero más acá de todo lo dicho, ¿por qué el hombre andino, piensa (*pachasofa*) en tanto siendo un nexo entre Todo?, ¿es acaso su geografía lo que determina esta perspectiva de enlace?, ¿acaso la dureza del paisaje les asigna un compromiso comunitario ora entre ellos mismos, ora con su entorno?, ¿es acaso su lengua lo determinante, y si así fuese es esta lo único determinante? Todas estas preguntas tienen cabida en la investigación a seguir, en ella podemos llegar al pensar andino en tanto una expresión de esta función de “entre” o *chakana* muy propia y arraigada en el *runa*. No obstante, el sentido del *chakana* puede avizorarse desde un decisivo término dentro del pensamiento de Heidegger, *Zwischen*, como “entre” o “interludio” de la dicotomía ontológica y óptica. Cuando Heidegger apunta el *Zwischen* da a entender una posición aunadora entre el ser y el ente, eso mismo, pero no desde la trascendencia sino desde la inmanencia puede acercarse al pensar andino. Esto se aclara dando cuenta de los términos bajo los cuales el *runa* piensa conllevan la diferencia pero también la correspondencia y complementariedad. El interpelar del ser también se corresponde (el llamado de la *Pacha*) y es determinante incluso de las conductas éticas. Para el *runa* es un *destino* y un *deber* atender al llamado de la *Pacha*, así como para el *Dasein* *corresponder* (nexo) al Ser.

No obstante, es imposible instaurar una definición de este tópico, no en virtud de su dificultad, sino en virtud de la predominante apertura a la cual debemos entregarnos si queremos llevar a cabo una investigación transcultural. El hombre andino y su pensar pachasófico atraviesan el siguiente análisis, si bien nos escudaremos en nuestra lectura de extranjero, usando por ello referentes de nuestro pensar filosófico occidental, estaremos dispuestos también a soltar amarras e intentar comprender una visión de mundo que mucho puede ayudar en la constitución de una vía de comprensión de nuestra realidad humana, hoy por hoy una vorágine globalizada y tecnificada.

Introducción

Cualquier investigación que ahonda en lo exógeno de la filosofía, que intenta abrirla e indagar en pensamientos extraños, nuevos y asombrosos, tiene un axioma metodológico que podemos inicialmente nombrar como “*sincretismo transcultural positivo*”. Este implica, la asunción de la “otra cultura”, sin marginación ni opresión, es la atención a la mirada y al rostro del Otro. *Ergo*, la inter-penetración de los paradigmas culturales no es unidireccional, ni sus contenidos estructuras “supra-culturales”. Hablamos de una *síntesis sincrética* de distintos elementos culturales. Sincretismo, $\Phi\beta(6\Delta\forall\Phi4H$ del verbo $\Phi\Lambda(6\Delta\therefore <T =$ juntar, combinar, componer, unir. Esto significa, “una perspectiva que trata de conciliar doctrinas diferentes, a modo de expresar en una sola forma dos o más elementos distintos”.²

Aquí notamos y asumimos dos sentidos. Por una parte, es un hecho que el sincretismo alberga la dominación cultural, la imposición supra-cultural. Las Iglesias Coloniales de Cuzco, Perú y Quito, Ecuador construidas sobre templos indígenas, son un sugerente ejemplo. Empero, el sincretismo también alberga una *semilla positiva, reunidora, aunadora*. Las culturas no son entidades ideales estáticas, son carne y sangre; cambian, mutan, se adecuan, se desarrollan y despliegan. La mezcla y la mixtura con lo extraño, con el Otro, son parte de este sendero. Intentamos des-encubrir esta mixtura introduciendo la imagen de un *sincretismo transcultural*, a través de esto se presenta una compleja relación de oposición y cercanía entre dos o más culturas, las cuales deben adscribir la complementación, la contaminación (en un sentido no medioambiental) y la copertenencia, que la relación entre ellas expresa en el cara-a-cara transcultural. Podemos, además, entregar una imagen que ilumina en esta argumentación. Esta es *Babel*. Entendemos la imagen de la *Torre de Babel* como *paradigma* de la *relación sincrética* entre las culturas, donde la *complementación, contaminación y copertenencia* en un sentido *reunedor* se muestran en la lengua, en las costumbres, en la religión y en la filosofía de cada cultura, siempre desde una comprensión de las mismas en tanto la

² Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española (RAE). Editorial Espasa-Calpe. 1992.

mutación, el *devenir*, el *desarrollo* y la *mezcla*. Luego, la *confusión*, o lo que Babel significa, es un efecto positivo y un verdadero problema, en su sentido griego (ΒΑ=Ξ88Τ), esto es, un lanzar hacia delante, poner delante, proponer, un “quehacer”, un “asunto”, una “tarea”. Aquí celebramos la *diferencia* y la *alteridad* producto de esta imagen bíblica.

Una investigación hacia lo más profundo del sentir y el pensar de los Andes Sudamericanos convoca la poli-culturalidad, la apertura al Otro. Este Otro que es indígena, que es pobre, pero bello y sabio. Nuestro sendero sincrético presume la aclaración provisional de la transculturalidad, de la aprehensión en la interpenetración de los sentimientos y los pensamientos del hombre andino por parte de nuestra lectura de mortal occidental. Por lo pronto, cuando nombramos a la transculturalidad, concebimos la *interpelación* de la otra cultura, del Otro, que exige poder *corresponder* a su llamado, *aperturizando* y *concretizando* las cercanías y las oposiciones propias de un *diálogo dialógico* (no-dialéctico) entre dos o más visiones de mundo (*Weltanschauungen*) que en virtud de la situación dispuesta por la época globalizada se vuelve cada vez más imperativo y *conditio sine qua non* de la inter-trans-acción humana. Las bases para el diálogo y la conformación de una reflexión transcultural serán entregadas, en consecuencia, a partir del análisis de los postulados de las categorías y estructuras argumentativas encontradas en el pensamiento andino, y su confrontación “desde y con” la tradición europea, tomando en cuenta que para el contexto actual de Sudamérica, el pensamiento latinoamericano indígena es en todo sentido importante, no sólo en tanto un estudio filosófico, sino también como plataforma en el acercamiento a las culturas originarias y su integración. Ahora bien, como hemos señalado el acercamiento transcultural es preciso someterlo al escrutinio del análisis filosófico occidental. ¿Cómo llevar a cabo este escrutinio, si nuestro acercamiento es siempre occidental?, ¿cómo afinamos esta síntesis sincrética y logramos la armonía?, ¿cuáles han de ser los antecedentes en occidente de esta impronta transcultural?, en un primer momento debemos asumir que apelamos a un nuevo concepto, complementario y expansivo, a saber la *transculturalidad*. A través de este concepto estamos apelando a la *transversalidad* de lo fenómenos culturales, por sobre el tradicional espectro del juego dominador-dominado (*centro-periferia*. Siguiendo la propuesta de Enrique Dussel respecto de la Filosofía de la Liberación), que se impone en muchos casos pero que ha de ser tomada en consideración de forma prudente, en

virtud de su conducción a equívocos. Hoy notamos un proceso transversal recíproco de interacción entre las culturas. Ciudades cosmopolitas nos entregan variados ejemplos para con el intercambio cultural, las comidas, un McDonald's en Beijing, por ejemplo, puede leerse como un suceso económico o cómo un ejemplo de un intercambio cultural que en el caso de USA ha sido patente durante los últimos 100 años con los grandes asentamientos de chinos en San Francisco o en New York. La riqueza del evento es su transversalidad cultural, no hay necesariamente un dominador y un dominado, más bien ambos ganan. Aquél paradigma del dominador, para nuestro efectos ha de ser considerado en los casos de real marginación y violencia, propias de un conquistador, siendo el caso el de Cortéz y Pizarro durante el siglo XVI en *Abya Yala* (América) o USA, el Reino Unido y sus Aliados, en la actualidad, en Afganistán e Irak. Hoy el intercambio no precisa de violencia, cada vez más las propias culturas a través de este radical concepto de “globalización” están dispuestas a abrir sus tradiciones de forma consciente³, y notar el impacto de sus experiencias con humanos de otra cultura. Esto no tiene nada de fortuito y es notoriamente un acontecimiento de primera importancia, que por cierto, al corto plazo ha producido serios problemas, por ejemplo África o el gran tópicos de Medio Oriente, lo cual es preciso expresar como los efectos negativos del intercambio cultural globalizado.

Ahora bien, esto no expresa la contingencia y realidad inherente al proceso de intercambio *transcultural*. El intercambio transcultural implica la cercanía de los contenidos y los paradigmas culturales en su confrontación, tomando la síntesis sincrética como un efecto inevitable. El lenguaje nos ayuda en la comprensión de esta síntesis sincrética, siempre nos encontraremos con los vestigios en la coloquialidad de la comunicación. Palabras como “*cancha*”, que es tan propia de Latinoamérica en términos futbolísticos, es un vocablo quechua que significa *espacio o lugar*, y que ha pasado sus fronteras geográficas para ser parte del español hablado en toda Latinoamérica. Asimismo, en Chile, el verbo “*cachar*” tiene una raíz inglesa “*to catch*”: tomar, significando en la coloquialidad chilena un sentido expresivo muy parecido a la semántica del original inglés.

³ Este proceso sucede siempre, de forma consciente o inconsciente, ejemplos abundan en el lenguaje, todos los extranjerismos y neologismos tienden a dar cuenta del intercambio cultural inconsciente.

Cualquier determinación transcultural ha de tomar al lenguaje como expresión y evidencia de la interacción cultural, parte del *Babel* positivo al cual tratamos de referirnos más atrás. La síntesis es transcultural, el sincretismo es transcultural, se contamina y se potencia una relación interna y externa de cercanía y oposición, pero en ningún caso de negación respecto del influjo de cada cultura en otra. La transculturalidad nos invita a tener en cuenta lo positivo de un proceso histórico, de un acontecimiento histórico aperturizante, que tiene un momento oportuno y una semántica particular. En consecuencia, nuestro proceder investigativo inclinará su mirada hacia el potenciamiento de una comprensión histórica original y arraigada a la aperturidad que todo acontecimiento y época histórica entrega. En este sentido, la condición de posibilidad del acercamiento transcultural es el *humanum* como presupuesto ético y práctico en el intercambio cultural. Aquí el presupuesto no-descriptivo ni estético para la comunicación entre culturas (Apel – Habermas; Lyotard) sucumbe antes la definición *in actu* del *logos* del diálogo transcultural, tomando muy en cuenta los desniveles fácticos entre las culturas (dominación – opresión). Hablamos de un camino medio entre la absorción desde lo Occidental y la incomunicación total de un solipsismo cultural. Para ello hemos notado la relevancia del acercamiento a la historia, al relato histórico, desde la comprensión de las diferencias fácticas en la relación entre las culturas. Debemos afrontar la historia y sus consecuencias a partir de una comprensión más cercana y arraigada, abierta a congeniar y convocar las reales motivaciones y finalidades de cualquier acercamiento transcultural.

Ahora bien, estando *de camino* a la determinación del sincretismo transcultural debemos iniciar una retocada atención para con el lenguaje y cómo es este quien expresa la particularidad de cada una de las expresiones del *humanum* que componen aquello que comprendemos por cultura y trans-culturalidad. El lenguaje y su irrupción como elemento fundacional y vehículo de la cultura se argumenta en que todo pensar, todo pensamiento, siguiendo a Heidegger, se da (*es gibt*) en el lenguaje – “el lenguaje es la casa del ser” (*Haus des Seins*) –. El lenguaje es donde el pensar se da como aquel fondo revelador y avizor, por ello, a través del cuestionamiento de un sincretismo transcultural estaremos siempre determinados por un previo acercamiento a su especial participación y cualitativa influencia. Empero, el lenguaje en tanto figura determinante en el pensamiento occidental contemporáneo se expone ya no sólo como el lenguaje de las palabras, recordemos que el concepto de lenguaje remite a la convivencia y al

entendimiento mutuo que sucede entre los hombres también bajo formas simbólicas. Con ello, hay lenguaje en los ojos, en las manos, el lenguaje *está-ahí* siempre donde unos hombres se relacionan con otros. Incluso podemos preguntar de forma legítima si las acciones simbólicas no son anteriores al lenguaje de las palabras. En este sentido, no hay primera palabra, ni tampoco una última, en cuanto que el pensamiento y el lenguaje se escoltan estamos siempre en una *conversación* entre los unos y los otros.

“Incluso entre la madre y el niño ha habido conversación mucho antes de que comience el primer intercambio de miradas y gestos. Siguen los años del primer aprendizaje lingüístico, que asombrosamente ponen ante nuestros ojos todo lo que los adultos han aprendido desde que padecen el proceso de socialización y todo lo que han desaprendido desde que uno dice sólo lo que “se” dice y como se dice y como se escribe. Cuando ponemos delante de nuestros ojos estas experiencias del comienzo y las experiencias del final vemos que el lenguaje las abarca y las comprende. Conocemos entonces lo que es verdaderamente hablar. Es algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras. Aquí no hay límites, que no nos cansamos de recorrer pensando y reflexionando. Conocemos el impulso vital que lleva toda vida; igual le ocurre al hombre en su lingüisticidad.”⁴

El *humanum* es conformado desde el lenguaje, desde aquello abarca y comprende las diferencias y las similitudes, las visiones de mundo (*Weltanschauungen*), todo esto en el contexto del mundo de la vida (*Lebenswelt*); los cimientos de aquello que nombramos bajo la figura de *Babel*. Sin embargo, el *humanum* propone una comprensión holística del lenguaje a partir de la corporalidad, expresión de nuestra animalidad, de nuestro sufrimiento y deleite; la corporalidad podemos retomarla desde los vocablos alemanes: *Leiblichkeit* y su sinónimo y contraposición: *Körperlichkeit*. Ambos vocablos al ser traducidos al español significan corporalidad, *Leiblichkeit* es aquella corporalidad más espiritual o abstracta, menos material, siendo esta materialidad aquello que *Körperlichkeit* significa. Ya Hegel diferencia estos términos, específicamente en su teoría del arte, donde *Leiblichkeit* corresponde al giro interior cristiano, y *Körperlichkeit* a la exterioridad del período clásico. Por lo pronto, no cabe ninguna contraposición histórica en nuestra investigación. Más bien queremos reflejar al *humanum*, desde la corporalidad – pensando desde la comunión de ambos términos alemanes – en tanto un

⁴ H. G. Gadamer. Mito y Razón. Fenomenología del ritual y el lenguaje. Pág. 80 – 81. Edit. Paidós. 1997.

lenguaje que precede y determina al lenguaje de las palabras. Nosotros queremos exponer al *humanum* como plataforma para el estudio transcultural, esto significa que no mantendremos ninguna definición canónica del hombre, ni de cultura; ninguna posición supra-cultural, por lo pronto nos remitiremos a la cita, esto es, al lenguaje como aquello que abarca no sólo las palabras, sino su impulso vital, su creación y transformación, su búsqueda.

La apertura a un *sincretismo transcultural* se vuelve *positiva* en este punto de la argumentación. Cuando no quedando más que soltar amarras frente al acontecimiento, frente a la experiencia del otro, de la otra cultura, se nos vuelve menester asir cuál es su importancia y cómo hemos de desplegar sus consecuencias para con-vocar una tercera perspectiva que logre la integración, la mixtura, de todas las posiciones, sin desmedro de ninguna de ellas. Lo positivo es esta tarea, este asunto, este problema. Si hemos de presentar algún lugar para la reflexión filosófica hoy en la edad del acero y las telecomunicaciones, entonces debemos tomar muy en cuenta esta labor transcultural, dentro de muchas otras, como parte de un proceso originante de nuevas preguntas, de nuevas búsquedas, de nuevos problemas. No obstante, debemos ahondar no sólo sobre el “*sincretismo transcultural positivo*”, sino así también sobre la pregunta por la historia, por el reflexionar histórico que ha determinado la relación y la definición de cada una de las culturas. La historia es entonces nuestra primera parada en la exposición del sincretismo transcultural, y desde este en la exposición de los fundamentos del pensamiento andino. La historia como acontecimiento y como historiografía son las caras de una moneda que debe tasarse en nuevos mercados. Esto significa, dentro del análisis transcultural estamos siempre en el sendero de un análisis histórico previo – o precomprensivo – que determina la forma cómo podemos acercarnos al estudio de cada cultura. En este sentido es la historia en tanto historicidad aquello que conforma la comprensión transcultural. Ahora bien, ¿cuál es el problema fundamental de la historicidad?, ¿por qué hacer un problema filosófico a la historia?, estamos referidos a un estudio que conlleva un tópico ajeno a la ciencia, su trato para con el ente (“objeto de estudio”) no le permite definir ni determinar *qué* hace históricos a los hechos históricos.

Ciertamente, la pregunta por la esencia de los hechos históricos podemos referirla como un problema de la filosofía, de la filosofía de la historia. Ya con Agustín de Hipona deslindamos aquél proceso de formación de la sociedad humana que en conformidad al plan divino entrega *sentido* al conjunto de los hechos de la historia y a la pluralidad de

hombres y sus generaciones positivas. El significado de la vida para Agustín es cumplir con la misión asignada por Dios, el efecto colateral de esta perspectiva de la historia es la irrelevancia del detalle, de los hechos históricos, de las guerras, de los pueblos, etc. El sentido unitario y totalitario del plan divino fue contrapuesto en la Modernidad a la conciencia histórica, que descubre un pasado rico y diverso (el detalle) y por ello se yergue como el fundamento de la ciencia histórica. La historia como *res gestae* se expresa en la historiografía *historia rerum gestarum*, a partir de este punto es la historiografía aquella disciplina que toma lugar en el estudio de la vida humana. Ya el positivismo reconoce a la historiografía como ciencia del pasado, la filosofía en tanto gnoseología averigua los fundamentos lógicos que se aplican en las ciencias. La ciencia histórica se vuelve citando a Nietzsche una “enfermedad histórica”.

“La segunda Consideración Intempestiva *Sobre la utilidad de la historia para la vida* (1874), es una condena del historicismo internamente permeada de conciencia histórica, en la que Nietzsche denuncia la enfermedad histórica que se ha apoderado de la humanidad europea de la segunda mitad del XIX, de faltar a su tarea esencial, que es acrecentar la vida y su fuerza. El hombre afectado por la “enfermedad histórica” viaja como un turista por las distintas épocas, puede disfrazarse en cualquier estilo y encarnar cualquier ideal y figura, de forma que la historicidad asume potencia paralizante.”⁵

La condena al historicismo de la ciencia histórica se enfila desde una comprensión del fin de la historia en tanto su servicio y disposición para la vida (voluntad de vida). El pasado no es siempre presencia (objeto), sino aquello desde lo cual se articulan modelos para el presente. El destino de la historicidad es la superación del pasado inerte-objetivo. El fin último de la historia es su servicio para la vida. Aquí no hablamos de querer devolver a la vida un pasado desaparecido, sino que más bien leer el pasado a partir del presente, a fin de que este se ponga al servicio de aquél. El sentido del devenir histórico en tanto el progresivo manifestarse de la fuerza como voluntad de poder, expone la interpretación de una actividad energética, una actividad de conflicto entre fuerzas e intereses. La insurgente enfermedad historiográfica condujo a la reducción del acontecer histórico en su determinante carácter existencial.

⁵ M. Ferraris. *Historia de la Hermenéutica*. Pág. 172. Edit. Paidós. 2001.

Por ello, hacia esta dirección vira su esfuerzo la fenomenología-hermenéutica, aquí se pregunta por las cosas en un nivel anterior al preguntar científico, desligándose de la Subjetividad (dominante desde Platón hasta Hegel y Nietzsche). La fenomenología-hermenéutica pregunta ¿cómo se nos presenta lo histórico como tal?, ¿cómo experimentamos lo histórico?, para preguntas como esta la historiografía no sirve. ¿Qué queremos significar cuando damos el nombre de histórica a una realidad, a algo existente?, ¿en qué sentido catalogamos lo histórico?, al parecer el pasado no es suficiente, el sentido de lo histórico proviene de su conexión con el presente y con el futuro. Pero ¿podemos llamar históricos a todos los entes? Al parecer un ente es histórico por su conexión con el acontecer de la vida humana. Las cosas llegan a ser históricas por su conexión con lo humano, son derivadamente históricos. La vida humana por el contrario es histórica en sentido propio, es origen de la historicidad, origen de aquello que llamamos histórico. La hermenéutica de Dilthey, buscando un método adecuado para pensar la diferencia patente entre el ser del hombre y el ser de las cosas, concluye que el hombre pertenece a un mundo histórico-social, un mundo que es producto de la acción humana. Este mundo histórico-social es aquel que precede al hombre, que lo recibe, que le entrega el contexto para su desarrollo en una realidad temporal siempre cambiante.

Dilthey entiende a las ciencias históricas como aquellas que logran conocer al hombre no en tanto que mera cosa o ente, sino en su verdadero ser (su historicidad).

“Pero en el pensamiento de Dilthey no tenemos nunca un divorcio de hombre e historia; más bien al contrario, un continuo movimiento circular en que son definidos el uno por el otro y al revés. Subsiste, a pesar de todo, sin embargo, el problema del por qué de la íntima y necesaria copertenencia del hombre y la historia. Si retenemos, por ejemplo, la imagen vulgar de la historia como proceso temporal que en pasado, proceso homogéneo “en” el que ocurriría la vida histórica no llegaremos a entender nunca las profundas diferencias que van del hombre de una época histórica al de otra. Si el ocurrir de la historia según esta representación corriente, es fundamentalmente un pasar del tiempo y este tiempo es un elemento homogéneo ¿de dónde viene el cambio, la diversidad, la creatividad de la vida humana histórica? Si queremos resolver el problema diciendo que el cambio lo introduce el hombre ya hemos dejado de pensar con los conceptos de la representación corriente por cuanto para que el hombre pueda transformar el supuesto carácter homogéneo del tiempo en la diversidad de lo que llamamos épocas, los períodos de la historia, cualitativamente diferenciados y peculiares, es

necesario que tenga otra relación con la historia que el mero vivir y morir “en” ella.”⁶

Es Heidegger quien retoma el problema de la copertenencia entre el hombre y la historia. Pensando a la historia como acontecimiento original – el sentido ontológico de la historia – conduciendo a una propia meditación histórica. La historia es para Heidegger, desde *Ser y Tiempo*, un problema que se relaciona directamente con la temporalidad (*Zeitlichkeit*). La temporalidad a *grosso modo* se comprende desde la pregunta por el sentido del ser, expresando el fundamento ontológico de la existencia. La existencia auténtica se distingue del tiempo vulgar de la existencia, la temporación (*Temporalität*) ejemplificada en la caída, la temporalidad cotidiana, la sucesión de *ahoras*, el tiempo de la historiografía. La originalidad de la temporalidad asoma en la asunción de la finitud (estado de resuelto); el aparataje analítico debe ampliar su problematización al contexto en el cual la existencia temporal se desenvuelve: la temporalidad deviene en la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Heidegger desempeña el esfuerzo de la analítica de la existencia por encontrar una posibilidad de respuesta a la pregunta por el sentido del ser y su historicidad. Por lo pronto, la noción de historia tiene a lo largo de la obra de Heidegger una importancia significativa. La influencia de Dilthey desarrolla el pensamiento heideggeriano, sin embargo, no hay que olvidar la influencia neo-kantiana de un antiguo maestro, Heinrich Rickert. Si bien la filosofía de Dilthey influencia mayormente en los postulados de Heidegger, especialmente su historicismo vitalista (*Geistwissenschaften*), aquel “concebir desde la vida”. No es menor el hecho que dentro de su influencia neo-kantiana, en donde los problemas de la historia de la filosofía son considerados eternos (en sí) - por lo cual la filosofía no tiene historia -, pueda haber un sendero similar al de Heidegger no sólo en *Ser y Tiempo*, sino que en toda su obra. Debido a que Heidegger piensa solamente un asunto: *el ser*, aún cuando claramente atribuye historia (lo histórico) a la filosofía. Rickert postula, siempre desde el neo-kantismo, a la historiografía, como la ciencia en donde la historia es el objeto de estudio. Ya en *Ser y Tiempo* el debate entre historia (*Geschichte*) e historiografía (*Historie*) se desarrolla a partir del problema central de la temporalidad. Conducente a un planteamiento ontológico de la historicidad.

⁶ C. Cordua. El problema filosófico de la historia. Pág. 13. Revista de Filosofía. Vol. IX N° 3 Universidad de Chile. 1962.

“La tematización de la historia, es decir, el abrir *historiográficamente* la historia, es el supuesto de la posible “construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”. La exégesis existencial de la historiografía como ciencia se endereza únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del “ser ahí”. Únicamente partiendo de aquí es posible trazar los límites dentro de los cuales debe exponerse a las contingencias de las cuestiones de la ciencia una teoría de ésta que busque su orientación en el trabajo fáctico de la ciencia misma.

El análisis de la historicidad del “ser ahí” trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.”⁷

Notamos que la historicidad ha de ser explanada desde la temporalidad, y que será desde la fenomenología-hermenéutica, en cuanto desoculta la “cosa misma” de la historia y su relación con el ser-ahí. La historiografía es en tanto ciencia un modo del ser-ahí en su proyectarse, aún cuando en tanto caso específico la historiografía es posible sólo porque el ser-ahí es histórico en su ser. La originación ontológica de la historiografía en la historicidad del ser-ahí se sostiene fácticamente en la “idea de mundo” (ser-en-el-mundo). La dependencia ontológica de la historiografía, y de las ciencias (ontologías regionales), se pregunta desde ya como la posibilidad de ser una modulación del ser del ser-ahí. Comprender el ser del ser-ahí como histórico, implica que no sólo es lo temporal aquello que lo hace histórico, puesto que como es patente en sus posteriores escritos, lo histórico es siempre una determinación del ser.

El objeto de estudio de la historiografía mantiene como “supuesto” al ente histórico, a su historicidad, esto se da en cuanto el *abrir* historiográfico abre al ente histórico que también está-en-el-mundo. Pero el ente histórico (ser-ahí), es histórico porque su “sido” es patente sobre la base de la temporalidad. El pasado y en el caso de la historia, no sólo el pasado individual, conforma la plataforma de cualquier estudio objetivo. La clave es, nuevamente, desligarse de la “historia monumental”, atendiendo a su arraigo ontológico (temporalidad), a fin de apreciar el provecho o el daño de la historiografía para con la vida. El análisis de la historicidad del ser-ahí promueve el acercamiento a lo histórico

⁷ M. Heidegger. Ser y Tiempo. § 72. Pág. 407. Edit. FCE. 2003.

desde la aperturidad de la existencia histórica, por ello se señala como determinación del ser. El esfuerzo teórico de la reflexión sobre la historia del ser, expresa no sólo la genialidad de Heidegger, sino que principalmente la búsqueda de la comprensión de cada autor, y cada postulado, siempre en virtud de un único asunto. Este único asunto es el cual se oculta, se olvida, a través de toda su historia. Es tarea de Heidegger avizorar el olvido y con ello recordar el origen.

La meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) es el apelativo para este recordamiento. Sin embargo, hay un término que nos puede colaborar en la comprensión de la meditación histórica. Este es, el “gestarse histórico” (*Geschehen*). Dentro del significado del “gestarse histórico” hay un paso crucial dentro de su análisis. Este tiene que ver con el *prolongarse* (*Erstreckung*) al cual el gestarse histórico pertenece. Brevemente, *Erstreckung* viene de *sich erstrecken*, que significa extenderse. El verbo *strecken* mantiene el sentido, y significa: estirar, extender. El sustantivo *Strecke*, también emparentado, mienta: recorrido, trayecto. Todo esto se deslinda a sabiendas que el prolongarse se da entre el nacimiento y la muerte (finitud), y a la vez que histórico, constitutivo de la proyectividad (poder-ser) característica del ser-ahí. La constitución temporal del ser-ahí, el llamado “continuo de la vida” es el citado *prolongado prolongarse* de la existencia. El gestarse histórico se da como aquel extenderse que lleva un trayecto, un curso, el cual es siempre histórico. *Geschehen* significa: suceder, acontecer, ocurrir. De ahí el sustantivo *Geschehnis*, el suceso, el acontecimiento. Ahora bien, este “gestarse histórico”, pensado en castellano, puede entregar claves complementarias. El “gestarse” o el “gestar” provienen del verbo latino *gestare*, que significa: llevar, transportar, ser conducido. El sustantivo *gestio*, también emparentado, suele traducirse como ejecución. También el verbo *gestire* comparte la raíz, y significa: regocijarse, desear vivamente. Por último está el sustantivo *gero* que significa: *llevar un asunto, encargarse de*. Ahora bien, si pensamos *Geschehen* desde el alemán encontramos aún más claves de lectura. Más allá de la significación traducida ya señalada, es fundamental iluminar su relación con los términos: *Geschenk*, *Geschichte*, *Geschick* (*Schicksal*). En un primer momento *Geschehen* aparece en Ser y Tiempo ya relacionado con *Geschichte*, pero es el curso (*Gang*) de esta historia lo que asoma en el horizonte de su relación con *Geschenk* y *Geschick*. Digamos que la historia que se da en el gestarse histórico es siempre un *regalo*, al igual que el *destino*. Es, la destinación histórica del ser, el regalo propio del hombre.

Con todo el detalle etimológico buscamos atender las propias consecuencias de lo histórico como sentido de la situación humana. La copertenencia y la situación destinal de la historia y el hombre dirigen su atención en la conformación de una reflexión o meditación histórica ya señalada, a través de esta la culturalidad del hombre, lo que cultiva en su prologarse en la historia puede ser admirado y comprendido ya no desde el insistente dogma de la historia como historiografía y por ello como efecto de un supuesto basado en el documento histórico (en la escritura) como inicio de la historia, inicio que se deslinda de la cultura que previamente escribe su historia. La meditación histórica como paso previo a la meditación de la cultura, como paso conformante de la cultura exige la mirada en la temporalidad y cómo determina el proceso de formación cultural. Cuando asumimos que el acontecimiento histórico que es cada vida humana, a la vez determinado por el contexto de nuestro mundo histórico-social, nos damos cuenta que en algún momento es la vuelta hacia el sentido histórico aquello que hace posible preguntar por la cultura, no porque sea historiográficamente anterior, sino porque adquiere un lente de mayor definición para su contemplación. El análisis transcultural adquiere esta premisa y a partir de su canalización le es posible abrirse a la historia y a sus acontecimientos, le es posible compenetrar el cómo y el por qué de las culturas y su relación de oposición y cercanía. No hay categorizaciones en este trayecto, al ser la historia *alma mater* de la formación cultural se expresa una manera de preguntar que la ciencia histórica no puede llegar a resolver. ¿Cuál es el fondo de esta manera de preguntar que sobrepasa al de la ciencia histórica?, ¿qué es aquello que permite preguntar en términos transculturales? Para la fundamentación de la trasculturalidad inexorablemente debemos volver la mirada al lenguaje en la medida en que “desde y con” el lenguaje es posible “el diálogo”. Este lenguaje apelando a la lingüística se desarrolla como dialógico, pre y extra-lingüístico. La pregunta por el sentido de la transculturalidad está determinada por la apertura desde un criterio existencial u ontológico a lo humano, al diálogo, donde él mismo se revela.

“Desde que somos un diálogo... Nosotros los hombres somos un diálogo. El ser del hombre se funda en el habla, pero ésta acontece primero en el *diálogo*... Cuando la capacidad de hablar del hombre está presente y se ejercita, no está ahí sin más el acontecimiento esencial del habla: el diálogo. ¿Desde cuándo somos un diálogo?... Somos un diálogo desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo surgió y se hizo

estable, *somos* históricos. Ser un diálogo y ser histórico son igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.”⁸

La vuelta a la historicidad del hombre desde el diálogo conserva el equilibrio teórico en el estudio transcultural. El diálogo no es una mera transacción de palabras, y tampoco las palabras son meros sonidos con diversos significados. El diálogo es una relación, que se diferencia del conocimiento objetivo donde el sujeto descubre el mundo fenoménico y lo expresa en una determinación o significado específico, en el diálogo el hablante se abre a su existencia, se diferencia (*4ζ) en aquello que une (8 $\bar{\cong}$ H). Al hacerlo acontecemos en el tiempo como evento. El diálogo como evento revela la dimensión originaria del diálogo. Porque (*weil*) el diálogo no tiene finalidad extrínseca a él, entonces no tiene un por qué (*warum*). *Dialogo porque dialogo*. En el acontecer dialógico se ilumina la diferencia y el encuentro

La diferencia acontece desde el origen que se sustrae originando el preguntar. El diálogo es apertura al 8 $\bar{\cong}$ H reunidor en mí y en el otro. Con el diálogo nos dejamos preguntar “por” el otro. La transculturalidad considera el aporte de la hermenéutica filosófica, en especial la labor de Gadamer quien dirige una lógica hermenéutica de pregunta y respuesta, determinando el comprender como participación en un sentido, una tradición y por cierto en un diálogo, asumiendo el preguntar como fondo del diálogo. Existe con ello un arraigo del lenguaje en el diálogo que se expresa en nuestra “existencia interrogativa”.

“Pero hay que volver a subrayar siempre que aquí se trata de una teoría hermenéutica del lenguaje y no de cualquier mística de lo inefable. Para abordar el lenguaje mismo correctamente sin pasarlo por alto o traicionarlo, es preciso tener también en cuenta lo no dicho, el diálogo interior. Captar este aspecto significa sin embargo, que la hermenéutica del lenguaje tiene su punto de partida en el límite del lenguaje, mejor dicho, en la proposición: “Naturalmente, el carácter por principio lingüístico del entender no puede significar que toda experiencia del mundo sólo se produce hablando y en el lenguaje”. Hay que recordar esto una vez para siempre para prevenir contra las interpretaciones

⁸ M. Heidegger. *Arte y Poesía. Hölderlin y la esencia de la poesía*. Pág. 134 – 135. Edit. FCE. 2001.

precipitadas que atribuyen a Gadamer la tesis lingüística ontológica de que todo lo que existe debiera ser expresable en forma de enunciados.”⁹

La hermenéutica no es un método para conseguir la verdad. La lucha de la hermenéutica es contra la idea de una representación exacta del mundo. A cambio se nos propone la idea del diálogo y de la conversación. Elementos ambos fundamentales pues la dimensión fundamental que caracteriza al ser-ahí es el lenguaje. La forma en cómo se dicen las cosas es más importante que la posesión de la verdad; el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, no necesita de ninguna epistemología. En este sentido una perspectiva existencial lingüístico-dialógica debe hacer ahínco en un cierto relativismo interpretativo (lingüístico, cultural, social, histórico) siempre en la búsqueda del acuerdo por medio de la conversación (fusión de horizontes). No llegaremos a buen puerto si creemos que poseemos un método ideal cuyas reglas nos lleven de forma certera a un acuerdo – por lo demás la práctica de la comunicación humana no conlleva una situación ideal de habla –. En el párrafo 77 de *Ser y Tiempo*, Heidegger confiesa la deuda que mantiene con Dilthey y con el Conde de York. A menudo emplea Heidegger el término interpretación (*Auslegung*) en un sentido próximo al que da Dilthey, pero no igual. Lo que hace Heidegger es una reelaboración del “problema de la comprensión” en la línea de Dilthey, pero llevando a cabo críticas gravitantes, que por lo demás, serán recogidas por Gadamer. Siguiendo a Heidegger, la hermenéutica no es reductible a un método ni a una técnica *porque el mismo conocimiento es ya interpretación en cuanto forma parte de la pre-comprensión del ser* (bien sabemos que creer en la existencia de un método es, asimismo, creer en la existencia de un método *no* condicionado). *Ergo*, la comprensión interpretativa no consiste solamente en los procedimientos de las ciencias, sino que también define el modo fundamental en el que el hombre se encuentra en el mundo.

La interpretación, según Heidegger es el modo de ser del hombre en el mundo (*Dasein*). La interpretación tiene, por lo tanto, en este punto, un claro sentido ontológico (así como también en Gadamer). Según Heidegger, la interpretación existencial que tanto la psicología filosófica como la historia y la antropología efectúan es insuficiente, a no ser que previamente se funden en una analítica de la existencia. Dilthey no efectuó esto

⁹ J. Grondin- Introducción a la Hermenéutica Filosófica. Pág. 173. Edit. Herder. 1999.

último pero se acercó a ello cuando considera a la hermenéutica como autoexplicación de la comprensión de la *vida*. Es decir, para Heidegger, el pensamiento de Dilthey no es solo metodológico. Si bien Dilthey se encerró en un punto de vista psicologista; subjetivista; historicista puesto que el centro es el hombre (sujeto), en Heidegger la centralidad está en el ser, y es por ello por lo que la perspectiva al centralizar (ontologizar) el ser, es una perspectiva no antropológica ni antropocéntrica. Ya que el hombre forma parte del ser. Para Heidegger el lenguaje (tema fundamental también en Gadamer) no es sólo lo que nos abre al mundo, lo que nos sitúa en el mundo. El lenguaje es la sede, el lugar en el que el mundo deviene mundo¹⁰. El lenguaje es el *locus* en la que la cosa deviene cosa. Posteriormente, en Gadamer el lenguaje adquiere un rango de categoría filosófica fundamental: siendo la plataforma para una antropología filosófica, “*el ser que puede comprenderse es lenguaje*” insistirá en Verdad y Método. Afirmaciones como las siguientes “sólo podemos pensar dentro del lenguaje”; “el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio”; “el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud”¹¹ exponen lo que hemos afirmado sobre la determinante reflexión antropológica que asigna Gadamer al lenguaje.¹²

¹⁰ Señala Heidegger: “Pero el hombre no es solo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex – siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella. Y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como ex – sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex – sistencia”. M. Heidegger. Carta sobre el humanismo. Pág. 43. Edit. Alianza. 2000.

¹¹ H.G. Gadamer. “Hombre y lenguaje” en Verdad y Método II. Págs. 145-152. Edit. Sígueme. 1999.

¹² Señala Gadamer: “El lenguaje no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente...No solo el mundo

Sobre ello, la hermenéutica se da, por lo tanto, como un *modus operandi* interpretativo constitutivo de todo lo que *es* (ser). Luego, se trata de un debate siempre abierto. La hermenéutica se sitúa frente a la epistemología entendida como búsqueda de esencias, de estructuras inmutables. Ahora bien, la hermenéutica no pretende ubicarse en el espacio de la epistemología (en la creencia de que la autoconciencia no está condicionada históricamente), lo que pretende es que ese espacio no se llene. Los fundamentos del conocimiento son con todo esto replanteados. Frente al afán de conmensurabilidad y de reducción; frente a la teoría que afirma que la esencia del hombre es descubrir esencias y reflejarlas como en un espejo, con claridad y distinción (Descartes), busquemos, con la hermenéutica, una idea del *humanum* y su cultura como diálogo y conversación.

En clave heideggeriana, lo que debemos hacer es situar una hermenéutica ontológica a la base de la hermenéutica metodológica. En abierta contraposición a la *historicidad en términos de historicismo*. Dilthey no habría asumido lo que Gadamer llama la *conciencia histórica*, no fue consciente de la relatividad (perspectividad) de la verdad. Si “conocer” es siempre *interpretar* toda interpretación lo es desde una determinada *situación histórica*¹³. Todo intérprete está ubicado en una situación. Una situación marcada sobre todo por el lenguaje. El *Ser* es tiempo y lenguaje; historia y lenguaje; tradición y lenguaje. Esto expone Gadamer en *El problema de la conciencia histórica*: “La conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”. “De ahora en adelante sería absurdo recluirse en la ingenuidad y los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva, mientras que la conciencia moderna está

es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”. H.G. Gadamer, *Verdad y Método I*. Pág. 531. Edit. Sígueme. 1999.

¹³ Ver más adelante la relación entre el concepto de “situación” y la “fusión de horizontes”.

llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos”. El sentido histórico llega a ser “la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado, quizá incluso exótico, a partir del contexto propio desde donde él se encuentra”¹⁴. Aquí el comprender es el modo originario de ser. Es el modo de ser propio del *ser-ahí*. Pero el hombre, en tanto que ser-ahí, es más que el simple sujeto cartesiano. El ser-ahí-fáctico, el existir humano supera el sujeto trascendental que indaga por un método en tanto que base para su sed de conocimiento. Estamos de acuerdo con Gadamer al sumergimos en la analítica existencial, en lo que Heidegger denominó “hermenéutica de la facticidad”: fondo de toda futura ontología fundamental. Hablamos de entender las relaciones hombre-mundo más allá del proyecto idealista y abstracto. Esto significa, iniciar la reflexión “desde la existencia humana en tanto que *ser-ahí*”. Es decir, comprender la vida desde el horizonte del tiempo. Ciertamente, es a través de Heidegger cómo se supera la forma de preguntar los problemas filosóficos sin descontar la gravitante influencia del tiempo. Esto implica que hay un a cierta superación a una forma de pensar abstracta, idealista y obsoleta. En adelante permanecerá abolida toda pretensión de a-temporalidad. Por todo ello, es con Heidegger con quien acontece la integración del pensar histórico en la apropiación de la actitud interrogativa de la tradición. Asimismo, es Gadamer quien efectúa una fenomenología descriptiva cuya consigna no es instaurar un método sino que describir el punto de toma básico de la hermenéutica. Esto no debe oponer ninguna dificultad, pues sabemos que Gadamer niega toda constitución de una autoconciencia no condicionada históricamente; libre de prejuicios y precomprensiones. La hermenéutica, en este contexto, está confrontada con el idealismo metodológico de la epistemología y sus pretensiones de conmensurabilidad (de reductibilidad de los diferentes discursos y niveles significativos).

La comprensión tiene una dimensión ontológica fundamental, no cognoscitiva en el sentido epistemológico. Frente a la epistemología establecida por un yo conocedor; frente a la certeza del *cogito*, Gadamer reivindica la historia y la tradición como *condición ontológica del Dasein*. El mundo donde estamos arrojados y del cual hablamos es inseparable del lenguaje con el cual logramos expresarnos. El lenguaje se

¹⁴ H.G. Gadamer. El problema de la conciencia histórica. Págs. 41-42. Edit. Tecnos. 1993.

vuelve el horizonte de toda ontología: “*La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse de la experiencia hermenéutica*. Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella.”¹⁵ Así, cuando Gadamer sostiene la “universalidad de la hermenéutica” la entiende como abarcadora de toda la conciencia humana expresada en el lenguaje. En ese sentido incluye también a la ciencia natural. El lenguaje es, al igual que en Heidegger y Wittgenstein, el elemento fundacional del ser del hombre en el mundo.

Sin embargo, para Gadamer llega a ser el horizonte de una ontología hermenéutica. El lenguaje muestra y constituye “el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. El *medio* de la experiencia hermenéutica. Partes de este “medio” son los prejuicios o anticipaciones culturales en cuanto que componentes esenciales para la práctica de la interpretación (*Auslegung*). Permitir la afirmación de la alteridad equivale a no rechazar dogmáticamente los prejuicios del otro. El sujeto hermenéutico, de entrada, integra la crítica de la filosofía de la conciencia y de la metafísica de la subjetividad. Otro punto clave es la tradición, la cual al ser la manifestación de la historicidad del *ser-ahí*, funciona como una suerte de suelo ontológico. Estamos en la tradición, pertenecemos a la tradición. Se trata de algo que nos viene dado y sin lo que no podemos existir como seres humanos. Entendemos el mundo desde la tradición y desde esta es desde dónde se nos facilita la posibilidad de comprender (*a priori*, no en el sentido kantiano). La tradición es “transmisión” condicionante y es aquello que se expresa a través de nosotros.

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso *los prejuicios son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”¹⁶.

¹⁵ H.G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Pág. 529. Edit. Sígueme. 1999.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 344.

Gadamer considera fundamental la rehabilitación del concepto de prejuicio ignorado y desacreditado desde la Ilustración. Pues, efectivamente, hay prejuicios que ciegan, mas otros entregan luz. No todos los prejuicios pertenecen a la misma categoría. Y si los prejuicios son *conditio possibilitatis* de la comprensión de nuestro juicio, entonces hay que rehabilitarlos y reconocer que existen prejuicios legítimos. Otra vez estamos, por medio de los prejuicios, frente a la ilusión de la autoevidencia y autoconsciencia del *cogito*. Según Gadamer la asimilación de la tradición es siempre parte de la tradición que se comprende a sí misma. Por ello, no podemos salir de la historia, como tampoco existe la conciencia absoluta. Ahora bien, precisamente lo que nos interesa aquí es un pensar y un conocer que no están desconectados del devenir, sino que están determinados por él y, asimismo, son sus determinantes. Tanto en Schleiermacher como en Dilthey la hermenéutica tiene un carácter sobre todo metodológico y preceptivo. La hermenéutica es entendida como $\angle\Delta(\forall\leq\leq$ ¹⁷ de las ciencias del espíritu. Es Heidegger quien finaliza esta concepción de la hermenéutica. El círculo hermenéutico ya no es meramente un círculo metodológico. No hacer consciencia de esto es aquello que cuestionó tanto al objetivismo histórico como al historicismo romántico. El giro (*Kehre*) de Heidegger consiste en aportar al círculo hermenéutico una fundamentación existencial. Por otra parte, desde este concepto heideggeriano de círculo hermenéutico, la hermenéutica se ha ubicado ante el historicismo romántico y también ante el positivismo desde la posición epistemológica que mantiene la influencia y determinante papel del punto de vista del observador para la investigación. Tanto para Heidegger como para Gadamer poner entre rejas el punto de vista del observador es imposible. La idea de *finitud del conocimiento* nos recuerda que la autoconsciencia está siempre históricamente condicionada. Su límite está en la tradición (Ser). Estar dentro de la tradición es estar sometido a un influjo de precomprensiones (prejuicios) que limitan la posibilidad de una autoconsciencia perfecta y una verdad acabada y siempre objetiva. Efectivamente: “Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una

¹⁷ Recordemos su significado en tanto que “instrumento, herramienta, útil, órgano; máquina de Guerra”. Diccionario Griego – Español. Editorial VOX. 1999.

posibilidad de la humanidad histórica.”¹⁸ En otras palabras, *historicidad aquí es no surgir nunca como autoconciencia.*

El círculo hermenéutico y los prejuicios (precomprensión) guardan una profunda relación. Aquí comprender un texto mienta un *proyectar, anticipar* un sentido que se explyea conforme se va penetrando e integrando el sentido del texto. La interpretación parte de sentidos previos que se sustituirán en el transcurrir de la interpretación a través de otros sentidos que logren adecuarse de una mejor forma. *Ergo*, una genuina interpretación es desde ya una interpretación crítica: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido... Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse *en las cosas*, tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de la elaboración.”¹⁹

El comprender (*Verstehen*) implica desde siempre un proceso de apertura al texto, y por cierto a la alteridad. Comprender implica una capacidad de receptividad, de correspondencia y complementariedad. No obstante, esto no conlleva neutralidad. Uno siempre incorpora, aunque los matice, una estructura de prejuicios y precomprensiones previas. Sin embargo, no menos necesario es tratar de controlar las anticipaciones de las que parte el hermeneuta: “Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas... Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 343.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 333.

conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas”²⁰. Aquí sucede una exigencia crítica en la puesta en práctica del círculo hermenéutico. Hablamos de un proceso holístico que nunca se convierte en círculo cerrado porque no existe la reflexión absoluta que implique el cierre del círculo. Interpretamos desde dentro de la tradición y esa interpretación jamás es definitiva: la comprensión se da en la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete; “El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.”²¹ El círculo hermenéutico no llega a ser un círculo vicioso porque se da siempre en tanto que un proceso de corrección de anticipaciones y proyecciones. Nuevamente, se trata de un proceso holístico y dinámico de co-determinación dialógica entre el todo y las partes. Siguiendo a Gadamer: “En este punto recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo... La anticipación de sentido que hace referencia al todo solo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a ese todo”²². El sentido del texto en su totalidad es mucho más que la adición lineal de las proposiciones. Cuando uno quiere comprender una lengua extraña lo peor es comprar un diccionario y memorizarlo palabra por palabra, puesto que el significado de cada palabra está siempre en relación con las palabras del resto de la frase: “aprendemos que es necesario *construir* una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de la frase. Este proceso de construcción está, sin embargo, encaminado por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige... El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. Es criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo”²³.

²⁰ *Ibíd.* Pág. 336.

²¹ *Ibíd.* Pág. 363.

²² *Ibíd.* Pág. 360.

²³ *Ibíd.* Pág. 360 – 361.

Finalmente, todo lo dicho hasta aquí en palabras de Gadamer se inicia en una crítica a Dilthey y describe el proceso hasta Heidegger. Ciertamente, el intento de Dilthey de renovar la hermenéutica de Schleiermacher, y con ello, de hacer patente la identidad entre quién entiende y lo comprensible como principio fundamental de las ciencias del espíritu, fue siempre un intento destinado al fracaso, pues en la historia se da siempre al mismo tiempo la profunda extrañeza y el extrañamiento, lo que no puede ser alcanzado desde el punto de vista de la inteligibilidad. Por otro lado, el giro que llevó a cabo el siglo XX, determinado por las importantes contribuciones de Husserl y Heidegger, identificó el descubrimiento de los límites de una identidad idealista, de la historia de las ideas. El concepto de Husserl “*Lebenswelt*”; “mundo de la vida” o “mundo vital” presenta los fundamentos y las condicionantes que preceden a todo conocimiento. El programa de Heidegger respecto de una *hermenéutica de la facticidad*, es decir, de la confrontación en lo incomprensible de la misma existencia factual, es claramente una ruptura con el sentido idealista de hermenéutica moderna (Schleiermacher – Dilthey). Comprender y querer comprender interactúan en tensión con el acontecimiento real. Tanto el aporte de Husserl respecto del concepto *Lebenswelt*, como la reflexión de Heidegger respecto de la *hermenéutica de la facticidad*, descubren la temporalidad y la finitud del ser-ahí frente a la interminable tarea de la comprensión y de la verdad (desocultamiento). Con ello, siempre nos acercamos con prejuicios y precomprensiones a cualquier texto que requerimos comprender. Por lo tanto, nos acercamos condicionados por una tradición que es la plataforma existencial a partir de la cual será posible cualquier comprensión. Ahora bien, toda comunicación precisa siempre del diálogo, recordemos lo que sostiene Gadamer: “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abiertos a la opinión del otro o a la del texto... El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.”²⁴

La idea de “fusión de horizontes” (*Horizontversmelzung*) nos lleva a que pensemos en términos de un modelo dialógico, esto es, implica siempre una *conversación*. En una

²⁴ *Ibíd.* Pág. 335.

situación de diálogo el factor determinante es siempre el lenguaje. Hablamos de conversación en el proceso de fusión de horizontes. El paradigma es la relación *pregunta-respuesta*. Gadamer considera que el horizonte de un texto en el acto de comprender es susceptible de definirse siempre en tanto la respuesta a una pregunta. No obstante, si el proceso de fusión de horizontes está estructurado como una conversación, como un diálogo, es preciso clarificar que no son los dialogantes quienes guían al diálogo. Los dialogantes son llevados por el diálogo y nunca pueden saber *a priori* a dónde los llevará ni dónde va a finalizar. Cuando uno de los dialogantes intenta controlar la conversación lo que deviene es acabar con ella. Los horizontes que se fusionan son las tradiciones finitas de los dialogantes sobre la base de las preguntas que se refieren unos con otros y cuyas respuestas logran modificar las respectivas anticipaciones de sentido. Esto significa que el acto de fusión de horizontes pone en práctica el círculo hermenéutico – y bien sabemos que es un círculo inclausurable –. Asimismo, hay que tener en cuenta que los horizontes no son susceptibles de cerrarse totalmente, lo contrario implicaría la inviabilidad de la comprensión pues no se generaría el *encuentro* entre tradiciones o culturas diferentes. El círculo no puede cerrarse, verbigracia, ningún antropólogo puede o debe afirmar que ha establecido correctamente el significado de unas determinadas prácticas rituales. El significado se revela siempre dentro de un proceso dialógico que varía en el tiempo. Ningún antropólogo puede asegurar que ha agotado la potencialidad de generar significados de una práctica ritual determinada. Con ello Gadamer indica respecto al significado de un texto y en la línea de nuestra argumentación:

“Si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente. Y lo que vale para el lector vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a

mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro.”²⁵

No hay posibilidad de interpretar o de comprender de forma definitiva ni la historia, ni lo ajeno, ni lo otro. En este punto es preciso aclarar que el concepto gadameriano de fusión de horizontes es inseparable del concepto de *situación*: “El concepto de situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. Horizonte es el ámbito de la visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes”²⁶. Uno se encuentra no frente a la situación sino *dentro* de ella. No es posible mantener un conocimiento objetivo de ella. El intérprete debe ser consciente de la situación y reconocerla como diferente de la situación del otro o del texto a comprender.

“Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento”²⁷.

²⁵ *Ibíd.* Págs. 413-414.

²⁶ *Ibíd.* Págs. 372-373.

²⁷ *Ibíd.* Págs. 374-375. Aquí Gadamer expone “su” posición respecto del relativismo y hasta qué punto una lectura desontologizante de la hermenéutica de Gadamer es fructífera. Una ontologización absoluta de la tradición imposibilitaría el proceso de fusión de horizontes. Un cerco entre culturas es siempre una abstracción. Habermas, por ejemplo, sostiene que el relativismo de las visiones lingüísticas del mundo es solo una apariencia. Todas las lenguas son inter-traducibles. Todos los lenguajes son porosos. Siguiendo a Gadamer, todo lo que se dice, es en potencia comprensible para cualquier

La fusión de horizontes se logra cuando ampliamos nuestro horizonte (limitado, histórico, finito). Lo ampliamos pero en ningún caso lo abandonamos. El horizonte del intérprete se abre, se proyecta, se extiende hasta aceptar lo extraño, lo otro. Logramos un nuevo horizonte comprensivo que incluye horizontes, en origen, diferentes. Para ello, siguiendo a Gadamer, debemos tener una conciencia hermenéuticamente educada: que nos vuelve sensibles a la alteridad del texto, a la alteridad del otro, a la alteridad de la otra cultura. En el contexto de esta investigación esta es una premisa determinante. El sentido de esta investigación es contribuir a un cambio en la relación con los pueblos originarios, un cambio en la civilización, en su visión de mundo y su mentalidad. Facilitar un cambio de visión es proponer un nuevo prisma forjado con la experiencia y el sentimiento indígena de mundo. En este caso, nuestra investigación se ha forjado sobre la base de la fusión de horizontes, de la transculturalidad, de lo histórico; del diálogo, de la conversación, del intercambio, de la alteridad. Por medio de nuestro método de investigación “empático-etimológica y de asociatividad-complementariedad de los campos semánticos”, proponiendo una actualización de las estructuras epistemológicas que superan el agotado y limitado accionar de la razón dualista occidental, llegamos a considerar el aporte del pensamiento andino sin desmedro de su densidad cultural ni de correspondiente transacción con nuestra mentalidad occidental. Se trata de incorporar al análisis filosófico la perspectiva del pensar andino, incorporar e integrar una comprensión del mundo y de la vida que en muchos aspectos puede alcanzar relevancia y por lo mismo contribuir en la conformación de un pensar distinto siempre correlativo e integrado. Este es el fondo de la fusión de la experiencia filosófica andina y la fenomenología-hermenéutica. La apertura del diálogo concomitante de su relación de cercanía y oposición.

Así también, desde nuestra apertura a un problema, de condición esencialmente humana, es menester procurar el asentamiento de una posición o perspectiva de análisis para con la relación entre culturas, que desde una firme argumentación teórica, pueda dar paso a una enmienda de los cánones en el estudio cultural. La antropología, la etnología y la etnografía, la culturología (*Kulturwissenschaft*), la ciencia histórica y las

hablante, la clausura cultural es imposible e inviable. Esto no significa que la comprensión entre horizontes diferentes pueda ser absoluta. Toda fusión de horizontes es desde ya una ampliación.

otras disciplinas que desarrollan el estudio cultural caen en una fuerte crítica que no sólo atenta contra la específica noción de hombre y cultura que acaece desde la Modernidad (sujeto), sino que además auspicia un cuestionamiento fuertemente dirigido a los cimientos de su comprensión científica (sujeto –objeto). El llamado desde la filosofía y en especial desde la fenomenología-hermenéutica hacia el estudio cultural, en esta investigación ejemplificado por el pensar de los indígenas andinos, logra proponer una labor en un gran sentido original y en ningún caso incuestionable. Esta labor conduce un importante significado, un significado humano, un significado de aquello que nos vuelve hacia nosotros mismos, hacia nuestro *humanum*. Aquí iniciamos la deconstrucción de un paradigma para el futuro, inspirado en la comprensión del mundo y de la vida del pueblo andino, una de las principales fuentes étnicas de Sudamérica. El pueblo andino, históricamente marginado, nos lleva a buscar en sus raíces la plataforma de nuevas formas de conocer y de formar un futuro. Su calidad de “aborigen”, es decir, “cerca del origen, lo que viene del origen”, se muestra en su idioma, sus ritos, sus símbolos. Con el análisis del ser-andino queremos ayudar a lograr a través de la comprensión y el conocimiento del paradigma indígena un fortalecimiento de “nuestra” cultura latinoamericana y que el mundo occidental globalizado pueda empaparse de la riqueza de la reflexión andina. Desde aquí nuestra situación y nuestro horizonte incitan la indeterminación de cualquier definición de nuestra investigación cultural. No podremos ni tampoco queremos definir un canon o dogma para el estudio de la condición cultural de cualquier etnia o grupo humano. Queremos instaurar una invitación, siempre cordial y hospitalaria, para la fusión, para la mixtura, para la transacción entre los hombres y las culturas.

En las siguientes páginas podremos afrontar aquello que desde los argumentos expuestos en esta introducción podrá comprenderse como un análisis filosófico, un acercamiento desde la filosofía al estudio cultural de los indígenas habitantes de los Andes Sudamericanos. Este acercamiento es expuesto a través de una preparación metodológica y hermenéutica que ingresa al mundo andino y compone la estructura argumentativa específica. Con ello, funcionando como argumentación principal se exponen los principios de la reflexión andina, las meditaciones originarias que componen su pensar simbólico y teórico. Estas meditaciones originarias son desplegadas de forma directa en la última sección, ahí la convergencia de criterios logra su punto máximo. A través de un análisis visual de los contenidos expuestos por

Pachacuti Yamqui Salcamaygua en su dibujo cósmico es concretado el acercamiento directo a la reflexión filosófica andina. La transversalidad de la investigación es la bisagra entre diversos puntos de vista. En este sentido, con el aparataje teórico-experiencial que hemos compuesto en nuestro acercamiento fenomenológico-hermenéutico nos es posible utilizar aquellas “experiencias existenciales” como vehículo de exposición para aquello que específicamente intentamos comprender, en este caso, el pensar andino. La pregunta se conserva: ¿cómo llevar a cabo este escrutinio, si nuestro acercamiento es siempre occidental?, ¿cómo afinamos esta síntesis sincrética y logramos la armonía?, mas la respuesta está desde ya abierta y un claro ejemplo está compuesto por la siguiente investigación.

I.- Sección. Planteamiento del Problema. Acerca de lo Andino.

a) Aclaraciones metodológicas y hermenéuticas.

Para enfrentar la determinación del *pensamiento andino* cabe seguir un sendero previo. Este sendero, si bien es un apronte metodológico, se sostiene en la comprensión del pensar andino desde su fondo y origen, aquí no nos referimos a su cultura, ni a su idiosincrasia, necesitamos de un análisis de aquello que diferencia a lo andino de aquél pensar propio de nosotros, mortales modernos occidentales. Aquí nuestro acercamiento es siempre *transcultural*, esto significa, que previo a la determinación de la cultura andina, desde nuestra cultura occidental, hemos de proponer una transversalidad metodológica, capaz de soslayar las dificultades en el análisis propuesto.

Primeramente, cabe señalar que la primera fuente en la determinación del pensamiento andino es pre-filosófica, o más bien, extra-filosófica. La experiencia efectiva y concreta del *runa (hombre andino)*, es la clave en el sendero a seguir. Al presentar el pensar andino no hablamos de una filosofía de segundo orden que se sostiene en textos filosóficos ya elaborados. El “objeto” material del pensar andino no conlleva una realidad objetiva, sino una cierta experiencia o interpretación vivencial de la realidad por parte del *runa*. La filosofía como reflexión sistemática siempre llega tarde y presupone ya una pre-comprensión o en términos de Gadamer: algunos “prejuicios”. Estos son pre-hermenéuticamente existentes y anteceden al proceso de conceptualización o exégesis. Podemos distinguir tres niveles.

1.- La realidad cruda en tanto supuesto objetivo y pre-vivencial. *Ding an sich* o *noumenon* kantiano. Esto es, un “ideal” construido en tanto extrapolación a partir de la vivencia y experiencia. Cada apropiación emocional, artística, social e intelectual es ya una interpretación aunque pre-conceptual y no sistemática. En el ámbito andino este nivel corresponde a los factores geográficos, topográficos, climáticos, cosmológicos y biológicos “más acá” de la vivencia por parte del *runa*. Filosóficamente, se sostiene como “idea regulativa o heurística”, esto es, un fenómeno de límite imprescindible para el proceso hermenéutico posterior. Aún cuando *de facto* resulta imposible distinguir

entre la realidad extra o pre-experimental y su experiencia vivencial posterior, la cual siempre es ya una interpretación, nos parece importante mantener una distinción formal, a fin de no caer en los extremos. Esto significa, en un idealismo hermenéutico, Berkeley: *esse est percipi* se vuelve *esse est interpretare*, y por otro lado un realismo pre-crítico y gnoseo-céntrico (*adaequatio intellectus et rei*). El primer contacto con la realidad no es de tipo racional, ni teórico, sino vivencial y holístico, y por cierto, no reductible a la dicotomía sujeto - objeto.

2.- La experiencia vivencial de esta realidad por parte del *runa*. En tanto, experiencia, es el primer nivel hermenéutico y como tal, es ya cierta interpretación del mundo; esta experiencia no es objetiva ni neutral, sino que se conduce desde los intereses pragmáticos y existenciales del intérprete. Aquí el *runa* experimenta su entorno (*Umwelt*) real a través de la codificación propia de su cultura, la cual introduce cierta “valoración”. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos nombrar “cosmovisión”, aludiendo un cierto ordenamiento de lo real acorde a la alteridad a través de parámetros antropológicos, pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico ni racional. Aquí la experiencia vivencial (*Erlebnis*) puede ser tomada desde la estructura existencial *a priori* ser-en-el-mundo.

3.- La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivencial. Este es el nivel de la reflexión filosófica en su sentido original y propio. La admiración como punto de partida para con la reflexión filosófica. Con ello, la filosofía asoma como una necesidad de segundo orden, atendiendo al ordenamiento pre-conceptual y pre-reflexivo, intentando asirlo conceptualmente. Este es el nivel de la filosofía andina, del pensamiento andino. El término andino indica la clave del sentido de este pensamiento. Lo andino se forja sobre la base de la experiencia vivencial del *runa*. En este sentido el pensamiento andino es una “interpretación de la interpretación”, siendo en el fondo una explicitación de aquello que implícitamente está ya dado por la experiencia vivencial. Esta explicitación es aquello que distingue el pensamiento andino de su contraparte occidental. Así la filosofía andina no se expone como una interpretación racional sistemática de la experiencia vivencial del *runa* y de su mundo (*pacha*).

La predominancia de occidente en el acercamiento para con lo andino, cae en el prejuicio historicista de la filosofía, esto es, la pretensión de una historia de la filosofía

por sobre la filosofía como tal. No está de más recordar el ideal hegeliano de una filosofía que llega a la concepción de sí misma a través del estudio del despliegue histórico del espíritu. Así también, es preciso demandar respecto de la siguiente cita, la deuda de la filosofía en América Latina. Sobre el veredicto hegeliano hacia América: “*Was bis jetzt hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...* Lo que aquí acontece hasta el ahora, es sólo el eco del viejo mundo y la expresión de una vitalidad foránea...”²⁸

Nuestro propósito por el contrario es aceptar el eco europeo sin perjuicio de la imposición de las categorías occidentales de pensamiento. La experiencia vivencial de la realidad del runa y su explicitación filosófica han de ser encausadas desde el compromiso con lo andino como el presente en el traductor respecto del original. Si bien aquí hacemos referencia a los niveles 2 y 3 ya referidos, es preciso también denotar que el primer nivel no es un mero presupuesto, sino que *conditio possibilitatis* de los niveles siguientes. La radicalidad de la geografía andina no puede reducirse como una descripción meramente topográfica. El pensamiento andino nutre su cause en la geografía de su entorno. Un ejemplo claro es la lengua, tanto en los Andes (Quechua) como en la Araucanía (Mapudungún), son los sonidos de mundo circundante los cuales entregan la fonética de las palabras. Esto no es menor ya que sostiene el precedente necesario para reivindicar la influencia geográfica sobre la particular expresión de su pensamiento. Sin embargo, a su vez nos sometemos a la experiencia del *runa para con su entorno* como nuestra fuente hermenéutica principal. La experiencia del *runa*, su ser-en-el-mundo, se patentiza a través de la expresión extra-conceptual. Aquí referimos a una experiencia que bien puede seguirse desde el fundamental término husserliano de *Lebenswelt*, en tanto un modo de vivir englobante. La experiencia ha de comprenderse en su aplicación andina de manera holística e integral. No se trata de un fenómeno individual, ya que la experiencia en su contexto es más bien colectiva o trans-individual. Los conceptos occidentales de individuo y yo para el *runa* no son universalizables. En este sentido no hay lugar para el anatopismo presente en la disputa sobre la jerarquía entre la vivencia personal y la vivencia colectiva. Asimismo, como apoyo secundario han de considerarse fuentes los vestigios, las huellas arqueológicas existentes en los

²⁸ G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Pág. 114. *Samtliche Werke*. Tomo 18. Edit. Stuttgart-Bad Cannstat. 1965. La traducción es mía.

Andes, la riqueza de la oralidad andina adscribiendo su simbolismo, como también las descripciones y relatos de los cronistas de la Conquista y la Colonia referentes a la cultura andina (historia y lengua).

El pensamiento occidental significa los conceptos a partir de su sentido trans-temporal y supra-cultural. El paradigma cultural al cual referimos conlleva un “*Idealtypen*” de una cultura ora europea ora andina, ora oriental ora africana, entre varias. En el sendero transcultural, esto es desde ya un “diálogo o polílogo transcultural”, atendemos el *entre* de la relación de las culturas. No afirmaremos ninguna identidad transcultural, pero asimismo tampoco nos someteremos a la concepción occidental de la *philosophia perennis* en tanto su acontecer supracultural y hegemónico. ¿Cómo el pensador occidental puede atender y fortalecer su pensar en el estudio transcultural del pensamiento andino? Introduciremos en este punto una clave hermenéutica fundamental. El sendero transcultural admite una posición intermedia: *tertium datur*. La medida (*mensura*) como *conditio sine qua non* de la comunicabilidad entre las culturas, de lo humano. Esto se muestra no como concepto analítico y apriorístico, sino más bien como presupuesto, e incluso como “ideal ético”²⁹. Las culturas no son neutras como lo es supuestamente el dinero (*pecunia non olet*), esto es, las culturas no son iguales, sino siempre determinadas por su lengua, historia y costumbres, estas pueden ser buenas o malas, bellas o feas; dominantes o dominadas, ricas o pobres (estos últimos sin ánimo de revolución sino como mera constatación de hechos históricos determinantes para cada cultura, es innegable la esclavitud y castración de la cultura andina por parte de la europea, en este sentido la cultura andina es dominada y pobre, pero puede considerarse como bella y buena). Los paradigmas culturales no deben jerarquizarse, aquí el encuentro transcultural no es algo “por encima de” o “entre” los seres humanos, sino más bien una revelación o manifestación “en” el otro y su cultura. El encuentro transcultural no es éticamente neutral, sino en todo sentido cargado.

Empero, en pro del encuentro transcultural es menester también aclarar la peculiar dificultad hermenéutica generada a partir de la negación de universalidad de significación para con los conceptos y palabras filosóficas. La dificultad en el uso de la diversidad palabras acarrea la exposición de dos paradigmas, cada uno propio de cada

²⁹ El debate de la ética del discurso adscribe este punto. K. Apel – J. Habermas.

cultura. Cada cultura comprende su lengua y su mundo de forma distinta, el acercamiento hermenéutico nos permite develar la inconmensurabilidad y tensión entre los términos quechuas y cualquier lengua occidental. Debemos entonces rechazar la lectura en la cual cada término es un barril de significados, el encuentro de los términos es más bien de corte vivencial (*Lebenswelt – Erlebnis*) y por ello adscribe como única variante válida la ejecución de “equivalentes homeomórficos”, esto se opone a la conceptualización homológica presente en la ciencia y sus conceptos, aquí lo homeomórfico postula un equivalente que busca y sigue la noción original de la cultura ajena procurando coincidir en la función o la forma, más que en el contenido.

Esto sucede en el pensamiento andino donde rara vez encontramos equivalentes homológicos, como tampoco traducciones unívocas de los distintos términos. Una misma palabra aún cuando se presente en diversos idiomas no significa lo mismo en contextos y culturas distintas. Podemos aquí denotar el acercamiento de Wittgenstein, y respecto de las culturas podemos tomarlas como “juegos lingüísticos” (*Sprachspiele*). Wittgenstein distingue los siguientes elementos constitutivos del juego lingüístico:

- 1.- Un contexto vital,
- 2.- Un vocabulario,
- 3.- Una comunidad de lenguaje y de acción
- 4.- Criterios de comprensión.³⁰

Las palabras adquieren significado dentro de un determinado juego, reglamentado y contextualizado. No se trata de variaciones de un juego modelo, sino que de distintos juegos.

En nuestro camino homeomórfico, debemos con ello sostener la existencia de juegos de conceptualización (formación de términos específicos) de la experiencia, cada juego tiene sus reglas propias y la utilización de términos exógenos necesita una rigurosa introducción a fin de ver cómo funciona tal o tal palabra dentro de las reglas del juego

³⁰ L. Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*. § 2. Edit. Macmillan. 1958.

autóctono. Aquí si bien metodológicamente aplicamos un juego occidental, no pretendemos transponerlo unívocamente a otra cultura, ya que esta transpolación no implica que revelemos el significado propio (lo endógeno) de la experiencia de otra cultura. El camino homeomórfico sólo puede concretarse cuando sucede mediante un acercamiento real de personas de distintas culturas, cuando presuponemos (*prae-subponere*) el diálogo o polílogo transcultural, cuando existe la apertura al otro, el escuchar y el dejarse interpelar (Heidegger, Lévinas). Esto es lo que se fortalece a través del pensar transcultural.

b) Acercamiento fenomenológico-hermenéutico a lo andino. Ser-en-el-Mundo, el Quechua y lo Simbólico–Celebrativo. Cuando nos referimos a lo andino, al pensamiento andino, es fácilmente confundible el significado de aquello: “lo andino”, al momento “determinar” su pensamiento de acuerdo con el modelo occidental, el cual va desde la determinación platónica hasta la *Gestell* técnica. Es preciso destacar en este punto la crucial diferencia de lo andino y su pensar respecto de la razón occidental. En un primer apunte debemos acordar que el pensar andino es siempre un pensar *simbólico* y *celebrativo*. El mundo andino es desde ya algo sumamente determinante respecto de su geografía. El paisaje andino es caldo de cultivo para el simbolismo de su pensar. La radicalidad de su geografía conlleva un pensar que no se aísla de su entorno sino que lo adscribe. La formación del Quechua desde *los sonidos del entorno* presenta este movimiento. Así también lo celebrativo es siempre unísono respecto del simbolismo. Esto es patente en las principales festividades del *runa* y su religión (INTI RAYMI 21 de Junio – QHAPAQ RAYMI 21 de Diciembre).

Pero bien, lo señalado arriba precisa de alguna plataforma desde la cual podamos adentrar el análisis. Hemos dado tres entradas, la primera es el contexto geográfico específico (Los Andes) y el mundo que esto conforma; el segundo es la lengua; el tercero es lo simbólico y celebrativo. Esta triada conlleva y conforma al pensamiento andino, y permite la determinación de los “axiomas” de su pensar. Veamos esto.

Nuestra primera arista surge como *a priori* en nuestra búsqueda. Aquí es preciso aclarar la determinación heideggeriana de ser-en-el-mundo, y su comprensión como estructura *a priori* de la existencia, como también es necesario asumir que el particular mundo que se presenta en los Andes es parte también de aquella estructura de la existencia. Brevemente diremos que, con la estructura ser-en-el-mundo, Heidegger señala la

conditio sine qua non de todo estar enfrente un ser-ahí y algo otro, práctica y teóricamente. No es lo esencial el que nuestro ser-en-el-mundo tenga evidentemente un carácter práctico, aún cuando sea un asunto de importancia, puesto que es adoptado desde la cotidianidad; lo esencial es que, antes de toda percepción como sujeto representador o contemplativo, *estoy ya de antemano* en el mundo, esto *de antemano* es el estado de yecto (*Geworfenheit*). Ser-en-el-mundo es el horizonte *a priori* de toda comprensión (y conocimiento), incluida la autoconciencia.

El ser-en-el-mundo, no puede ser entonces un yo contrapuesto a un mundo, sino una estructura unitaria que conforma *este mi propio ser*. Ser-en-el-mundo no es un carácter abstracto, genérico, sino aquello que también yo soy. Es un rasgo esencial del existir humano, que Heidegger llama, con término difícilmente traducible, *Jemeinigkeit*, esto significa, el hecho de que el ser del que tengo que ocuparme se presente siempre en tanto *propio, mío*, en tanto “*cadauneidad*” y jamás como un caso o ejemplo de una categoría universal. *La existencia es siempre un “quien” y no un “qué”*. Ahora bien, la *Jemeinigkeit* no ha de interpretarse como una figura del ego. El “en cada caso mío” de la *Jemeinigkeit* no indica ningún yo, *ergo*, ningún sujeto, más bien señala la peculiar relación entre el ser-ahí y su ser-en-el-mundo.

¿Ahora bien, que se nos muestra del mundo? Las cosas, los entes. Pese a su aparente insuficiencia, tal respuesta no es vacía fenomenológicamente. Cuando respondemos: los entes o cosas, con ello hacemos por anticipado una caracterización ontológica, lo que está desde ya ahí dado como entidad autónoma: la substancia. Pero que este sea “el sentido del ser del ente” es de cierta manera algo sospechoso. Para no prejuizar en esa dirección, Heidegger llamará a las cosas: *entes intramundanos*. Por lo que, la pregunta adecuada sería: ¿cómo se presentan los entes intramundanos en nuestro cotidiano ocuparnos de ellos? Desde este punto de vista ni el mundo es la totalidad del ente, ni los entes son ellos mismos substancias. El mundo es más bien entorno, mundo circundante (*Um-Welt*), lo que Ortega llama “*circunstancia*”, y los entes más bien: *útiles*, $\text{B}\Delta\zeta(\text{:}\forall\text{?}\forall)$. Un útil ($\text{B}\Delta\Box(\text{:}\forall)$), en su sentido más amplio, es algo que sirve para algo. Las cosas de nuestro entorno son desde ya útiles, sin que esto signifique que sean considerados meramente como útiles operacionales.

El mundo asoma entonces como *la totalidad de relaciones, intrínsecamente dirigidas al ser-ahí y a lo que este permanentemente se dirige, se refiere*. Su rasgo más decisivo es

su carácter *a priori*: el mundo es aquello en lo que siempre ya estamos referidos o arrojados (*Geworfenheit*). De ello concluimos dos puntos:

a) *Que el mundo no tiene la misma forma de ser que los útiles que se dan dentro de él; no es algo disponible, ni algo que se dé meramente como un objeto. El mundo no es un género ni una suma de cosas, sino un “existenciario”, en tanto fondo estructural de la existencia, de la que forma parte indisoluble; esto, por una parte, es lo que indica la expresión ser-en-el-mundo.*

b) *Que el mundo tiene un peculiar modo de ser en tanto fenómeno. Si los entes intramundanos son desocultados desde el mundo, este tiene que estar pre-desocultado, tiene que estar ya ahí de antemano. Ese estar ya ahí de antemano es una forma de ser fenómeno sin ser objeto, incluso fenómeno en el pleno sentido fenomenológico, si recordamos que la fenomenología se pre-ocupa ante todo de lo que no se muestra a simple vista. Para esta forma no objetiva de ser fenómeno, Heidegger utiliza un término especial, de enorme importancia en todo su pensamiento: la aperturidad o el “abrirse” (*Erschlossenheit*). El mundo está abierto y abre el espacio donde se dan los entes o cosas. Abrir no puede pensarse nunca desde el modelo de la intencionalidad objetiva que representa cada acto de conciencia siempre dirigido a un objeto. *Ser-en-el-mundo expone la intencionalidad original no referida a objetos o series sucesivas de objetos, sino que a una unidad abierta de significado. Al mundo como estructura fundacional a priori del ser y de su precomprensión.**

Sin embargo, la dureza del clima y la geografía andina son también una clave hermenéutica de relevancia. En ellos también encontramos la unidad abierta de significado, y la encontramos hurgando en lo efectivo de la realidad, en aquello que se determina desde la cotidianidad del *runa*. Aquí introducimos el estudio de la Fundación QUITSA-TO³¹ referido a la cultura solar pre-incaica de los Andes ecuatoriales. La disciplina a la cual referimos es la Etno-astronomía, desde la cual no sólo encontramos un detallado análisis de la relación entre los astros y la cotidianidad religiosa y celebrativa de los pueblos pre-incaicos ecuatoriales, sino que además una reflexión que

³¹ CD-ROM Fundación QUITSA-TO. Museo de la Cultura Solar. Mitad del Mundo. Quito. 2003.

parte desde el mundo y articula una descripción de la cultura siempre desde su contextualidad geográfica y no desde sus estructuras y relaciones sociales. Esto implica una cercanía existencial, una *copertenencia*, que a modo de ejemplo podemos observar en las investigaciones sobre las ruinas arqueológicas de *Cochasquí* (Pirámides), *Pambamarca* (Observatorio Astronómico), *Catequilla* (Mitad del Mundo), en todos estos lugares ceremoniales, como en más de alguna Iglesia edificada sobre templos incaicos o pre-incaicos en Quito, Ecuador, suceden fenómenos muy particulares relacionados con los primeros rayos del sol en los equinoccios y solsticios. El sentido de estos acontecimientos no está totalmente aclarado, sólo justifican la enorme relación con el entorno y con los astros, sumando a esto, por cierto, su amplio conocimiento arquitectónico, técnico, matemático y astronómico. De todas maneras, la conclusión tentativa del estudio etno-astronómico, se dirige a la descripción científica de los fenómenos y su directa relación con la cultura pre-incaica ecuatorial: *Quitus*, pueblo conquistado por el Imperio Inca. Esto deslinda una de las principales hipótesis del estudio realizado por QUITSA-TO, esta propone que la conquista del Imperio Inca a los pueblos andinos ecuatoriales, no es en ningún sentido una campaña con razones económicas o expansionistas, por el contrario, el Pueblo del Sol, los Incas, deben conquistar a favor de justificar sus creencias, y *a fortiori* su existencia, la “Zona o Lugar del Sol”, esto es, los Andes ecuatoriales. Esto significa que la campaña de anexamiento tiene motivaciones religiosas, con esta hipótesis se contravienen varios de los estatutos históricos que han descrito el Imperio Inca y su expansión sólo en virtud de motivaciones económicas. Otra teoría tiene relación con la Constelación de la Cruz del Sur. La Constelación de la Cruz del Sur, formada por las estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta, es el símbolo más importante de todas las naciones indígenas americanas de nuestro continente, todos la representan en sus diseños iconográficos. Entre los aymará se le llama *Pusi Wara* (cuatro estrellas), pero el nombre con el que más se le conoce es el de *chakana*. La representación que muestran casi todos los pueblos andinos es de una cruz cuadrada y escalonada, con 12 puntas y 8 aristas. Se le encuentra graficada en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile (los mapuches también la veneran y la conocen como *Choike*). Fue en 1505, que Hernando de Magallanes al divisar la constelación, la llamó “Cruz do Sul”. Estas cuatro estrellas nos indican una dirección que fue vital para nuestros antepasados, ya que le daba un sentido al movimiento, un orden y una orientación. Para el hombre andino es la Cruz del Sur su norte y su guía. El cenit de la Cruz del Sur (cuando la tenemos exactamente en línea recta sobre

nosotros) es el 2 y 3 de mayo a las 12 de la noche. Nuestros antepasados andinos en su interés por observar mejor las estrellas, idearon un sistema que permitía bajarlas y que se conoce como Espejos de Agua. En ellos se reflejaba el mapa astronómico por las noches. Así bajaron las estrellas. Así bajaron la Cruz del Sur, la estudiaron y obtuvieron un patrón de medida al que llamaron *TUPU* consistente en el largo y ángulo del brazo menor de su eje vertical, correspondiente al lado de un cuadrado, mientras que la diagonal de este cuadrado correspondía al largo y ángulo del brazo mayor del eje vertical. Medida que llamaron la Proporción Sagrada y que es la base de las cuadrículas que se observan en tejidos, cerámicas y diversos testimonios arqueológicos. Una figura que parece cuadrada, pero con una pequeña variación superior en sus líneas verticales, a la cual se le llamó *Ek'a*. Al girar este cuadrado sobre su punto medio, creaba un círculo, donde entraba 3,16 veces la transversal de dicho cuadrado, en el perímetro del círculo creado. La *Ek'a* dispuesta en cruz, fue lo que permitió concebir la *Chakana*, basada en la relación matemática “Pi”, sustituida por la fórmula geométrica. Investigaciones astronómicas realizadas, argumentan que la Vía Láctea se desplaza por el espacio a una velocidad de un millón y medio de kilómetros por hora (1,500,000 km/h) en dirección hacia la Cruz del Sur. Esto queda demostrado -además- porque la *presión de la inercia de su movimiento*, hace que se concentre en el Hemisferio Boreal, la mayor cantidad de materia sólida terrestre. Cuestión que podemos confirmar mirando el mapa de nuestro planeta y sus continentes. Las partes de *mayor volumen y concentración de masa*, están en lo que consideramos arriba y las puntas en lo que supuestamente esta abajo. Cuando en realidad las puntas lo que nos están indicando es cual es la dirección del movimiento. Esta afirmación vuelve a ser demostrada cuando se constata *la menor inercia* de los océanos del hemisferio Austral. Cuestión que -además- explica porque todos los continentes tienen la forma de gigantescas puntas de flechas. Se orientan en dirección al desplazamiento marcado por la Cruz del Sur. Lo que se expone no es una suposición de cómo pudo influir la Cruz del Sur en el pensamiento andino, ya que todo se encuentra claramente expresado en el grabado del *Qoricancha* y es verificable. Por eso podemos afirmar que las bases del pensamiento andino, están sustentadas en la cruz cuadrada y escalonada. Gran parte de la iconografía arqueológica existente, vista desde esta perspectiva, serían en realidad, representaciones rituales de fórmulas matemáticas, escritas en un sistema binario, similar a la de las computadoras modernas y no simples decoraciones o adornos.

Aquí podemos volver el rostro hacia una discusión con el aporte estructuralista a la antropología y la etnografía, bien podemos explicar qué es lo que implica esta discusión. Brevemente diremos que para el estructuralismo a través de procesos cognitivos e intelectuales, y a través del intercambio de signos lingüísticos y de sus significados, los miembros de una sociedad producen, mantienen y ocasionalmente modifican elaborados esquemas conceptuales, planes o modelos inconscientemente estructurados (representaciones colectivas), lógicamente ordenados que mediatizan y encuadran las transacciones sociales, de formas complejas, y con ello es viable afirmar que en las transacciones interpersonales se expresan “los modelos”, que se expresan, asimismo, parcialmente en la conducta oral y que el antropólogo debe reconstruir a partir de expresiones parciales o trastocadas en la conducta oral o en cualquier otro tipo de comportamiento. El antropólogo puede acceder a estos modelos y reconstruirlos sobre la base de que estos modelos son producto de mentes humanas iguales entre sí y por ello decodificables. Esta decodificación no se logra desde la observación inmediata, sino que debe inferirse desde observaciones empíricas, por ello la mejor zona para iniciar el estudio es siempre la lengua, o por lo menos es esto lo que sostiene Lévy-Strauss.

“El análisis estructural es más bien un procedimiento para clasificar los niveles de los fenómenos sociales, para conocer las relaciones entre los fenómenos en niveles iguales o diferentes y para relacionar los modelos conscientes e inconscientes de un mismo pueblo o de varios entre sí. En el proceso del análisis estructural, el antropólogo descubrirá insospechados modelos inconscientes, al mismo tiempo que aumentará considerablemente su comprensión con respecto al orden fenoménico en cada modelo, sistema de modelos o sistema de transacciones sociales. *No descubrirá nada nuevo sobre la estructura en sí misma, pero sí sobre las formas en que puede expresarse*”.³²

El estructuralismo nos ha hecho entender que cada cultura, época y pueblo tiene su propia “estructura semántica”, en la cual, cada elemento tiene una significación peculiar, el problema que esto suscita es el recalcado en la cita. No se descubre nada nuevo de la estructura en sí misma. Es innegable el aporte estructuralista en el estudio antropológico, pero es también muy criticable la falta de innovación en sus fundamentos

³² H. W. Scheffler. “El Estructuralismo en la Antropología”; en el Estructuralismo y la Antropología. Pág. 13. Edit. Nueva Visión. 1969. Las cursivas son mías.

teóricos y la consecuente inteligibilidad de sus presupuestos. La *clasificación* no atiende lo fundacional del asunto.

Cualquier investigación sobre el pensar en general y en nuestro caso el pensar andino debe dirigir su mirada al vehículo de su pensamiento. Todo pensar se da junto al lenguaje, el pensar habita en el lenguaje, y este es siempre adecuado a los motivos que se le exigen. Nuestro camino es entonces la lengua *quechua* (*runa simi*), denotando una motivación no racional o por lo menos no pretenciosa de certeza y aseguramiento, sino mucho más sensitiva, sentimental y emocional. El proceso de constatación y acceso a la realidad es el sentir, no el conocer. El razonamiento lógico no cabe en la lógica del corazón propia del *runa*, esta lógica andina parte en su lengua y desde ella evidencia su particular acceso. Respecto de la lengua quechua, trasfondo en el análisis estructuralista y fenomenológico, podemos observar en un primer momento que es una lengua onomatopéyica; la fonología quechua tiene una riqueza muy particular y por cierto inalcanzada por los idiomas europeos.

“Consta de cinco oclusivas sordas simples (p, t, ch, k, q), cinco aspiradas (ph, th, chh, kh, qh), cinco oclusivas globalizadas (p’, t’, ch’, k’, q’), tres fricativas sordas (s, sh, h), tres nasales sonoras (m, n, ñ), dos laterales sonoras (l, ll), una vibrante (r), dos semi-consonantes sonoras (w, y), y cinco vocales (a, e, i, o, u) con sus alófonos, además de los fonemas prestados del español (b, d, g). En total se trata (con los alófonos) de unos 42 sonidos distintos. Típicas también son las interjecciones expletivas que imitan fonéticamente el sonido real (*achacháw, alaláw, háw, waháy,* etc.)

El *runa* escucha la tierra, el paisaje y el cielo; él siente la realidad mediante su corazón. El verbo *rikuy* (ver) contiene el sufijo reflexivo (-ku) para indicar que no se trata de una acción unidireccional (sujeto-objeto); el verbo *uyariy* (escuchar) está compuesto por la raíz *uya* que significa “cara”, y el enclítico responsivo -ri que actúa como tópico en las preguntas para indicar que dichas preguntas tienen un nexo con los eventos que han ocurrido previamente. El verbo *tupayuy* (tocar, palpar) es el reforzamiento de *tupay* (encontrarse, verse) con el sufijo aumentativo -yu; el verbo *mallikuy* (saborear) es el reflexivo de *malliy* (probar). La sensibilidad y sensibilidad cognoscitiva no es en primer lugar teórica (*theorein*), sino más bien emocio-afectiva.”³³

³³ J. Estermann. Filosofía Andina. Pág. 100-101. Edit. Abya-Yala. 1998.

El idioma quechua posee una gran variedad de sufijos y tonalidades para expresar sentimientos, emociones, y afectos. Verbigracia, los sufijos desesperativo –paya, exagerativo –tiya, aumentativo –sapa, intensificador –y, emotivo –ya, impresivo –ma y dubitativo –suna / –sina. Contrariamente, el quechua al momento de proporcionar un vocabulario para lo “teórico” patentiza su pobreza e incluso se ha complementado con palabras en español. El verbo *yuyay* o *yuyayku* es prácticamente la única raíz que sugiere una actividad intelectual, traducible por “pensar” o “recordar”.³⁴ Asimismo, como sustantivo, expresa la facultad intelectual (inteligencia, memoria, juicio); es interesante el hecho que la expresión *yuyaq* significa “anciano o anciana”, una clara evidencia de que las personas mayores son consideradas como sabias. En algunos dialectos quechuas ni si quiera se usa *yuyay*, sino las palabras prestadas del español *pinsay* o *pinsamintu*; muy común es el verbo quechuaizado *intindiy* (de entender). En contraste, la tradición filosófica occidental ha desarrollado variadas expresiones para tratar lo teórico o intelectual: $\bar{\cong}$ H, *ratio*, *intellectus*, *Verstand*, *Vernünfft*, etc.

Por último nuestra última arista apunta a lo simbólico, en el símbolo se presenta una característica fundacional del pensamiento andino. En el símbolo la realidad se muestra concentrada, no se re-presenta ni conceptualiza. El hombre andino no busca el conocimiento teórico del mundo en derredor, sino que la inserción mítica y la presentación cültica y ceremonial. La realidad se revela “en la celebración”, donde se da un recrear o una recreación de la realidad. El *runa* no capta la realidad como algo ajeno o diastático, sino como algo co-presente. La diástasis (sujeto – objeto, hombre – mundo) no tiene lugar en virtud de que están originariamente co-presentes y se co-pertenecen (*Zugehörigkeit*). Es viable también sostener que la comprensión de Heidegger del *Dasein* en tanto que *Höher des Seins*, confirma la coparticipación en la cual se mueve el *runa* respecto de su entorno. La celebración no es menos real que la realidad cotidiana, sino más bien al revés. La realidad que el culto hace presente gana sentido desde el simbolismo celebrativo. El símbolo es la presentación de la realidad en forma muy densa, eficaz y sagrada; aquí no hay representación cognoscitiva (*Abbild*), sino una presencia vivencial. Para el pensar andino el símbolo predilecto no tiene origen lógico

³⁴ Es evidente la similitud con el platonismo (teoría de la reminiscencia), como con el término heideggeriano “Andenken” de similar traducción y sentido.

ni lingüístico, sino que está desde ya simbólicamente presente. Así, por ejemplo, la tierra que el campesino trabaja, no es una realidad objetiva inerte, sino un símbolo vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y del orden cósmico. Entonces, podemos concluir, que la presencia de toda la realidad se da en una condensación holística como símbolo en el cual el *runa* no está distante u opuesto a su mundo, sino que se siente parte de él y se revela como un conjunto de símbolos presentes en su cotidianidad. Consideramos como fundacional que la realidad para el hombre andino y para nuestra investigación se conoce vitalmente *en y a través* del simbolismo celebrativo.

II.- Sección. Fundamentos del Pensamiento Andino

a) Relacionalidad, Correspondencia, Complementariedad, Reciprocidad

Con ello, pasando desde la lengua y lo simbólico llegamos a la primera determinación del pensar andino. Esta determinación se da desde los principios o axiomas que este particular pensamiento expresa. El primer principio es la Relacionalidad del Todo, desde aquí podemos comprender el pensamiento andino en una lectura que se desmarca de la racionalidad occidental. El desmarque lo muestra la lectura holística desde la cual podemos comprender la relacionalidad. Aquí \cong significa “un todo integral e integrado”. Existen algunos equivalentes homeomórficos en la filosofía occidental, en especial el pensamiento pre-socrático, esto es, en Empédocles y la proporcionalidad elemental. O en Leibniz y el *speculum universi* que es cada mónada. Ahora bien, hay diferencias claves respecto de estos autores. Como advertencia debemos aclarar que el principio de relacionalidad no implica un monismo. La relacionalidad universal no es consecuencia de una emanación o de una inferencia a partir de un solo ente, por ello tampoco resulta de ningún principio ni alguna substancia determinada. El todo en el cual se da la relacionalidad es un todo explícito y concreto, esto significa que lo material o concreto no es algo de segundo orden respecto de lo ideal o abstracto, como tampoco procede de él. Concreto es concreción (*cum-crescere*) de la realidad: los entes son concretos en la medida en que son con-crecidos, inter-extra-relacionados. Un ente aislado es un no-ente. Los monismos occidentales mantienen un grado de logicidad respecto de su comprensión de la realidad desde la necesidad de una inferencia lógica. La realidad es un resultado necesario de una inferencia lógica, bien sabemos que esto conduce hacia un apriorismo y determinismo.

La expresión más nítida de esto es Spinoza, en su obra encontramos un sistema completamente deductivo en base a principios lógicos evidentes. Tampoco pensaremos la relacionalidad andina como de orden solamente lógico, inferencial u ontológico. Hablamos de una relacionalidad *sui generis* que muestra una variedad de formas extra-lógicas. Desde la reciprocidad, complementariedad y correspondencia en lo afectivo, ecológico y ético, es de donde se extrae o se derivan las relaciones lógicas y

gnoseológicas; es desde lo mundano (relaciones primeras de convivencia cósmica), desde donde se deriva lo ideal. Asimismo, el todo de Spinoza, *Deus sive Natura*, se determina como única substancia, lo mismo sucede en Leibniz, esto es, la mónada como mundo en sí. Lo que recalcamos es la imposibilidad de trasponer la distinción entre accidente y substancia como guía en la comprensión de la relacionalidad y lo que es relacionado para el pensamiento andino. La relacionalidad no es causa o accidente de los *relata* ni los *relata* son producto de un movimiento dialéctico desde una substancia única.

Podemos formular el principio de relacionalidad por la vía negativa y también por la vía positiva. Negativamente señala el que no puede haber un ente completamente carente de relaciones. No hay ente absoluto, en el sentido estricto, des-conectado, suelto. Para el hombre andino Dios es un ente relacionado esencialmente. Un Dios no relacionado es un filosofema incomprensible. La teología negativa carece de sentido al momento de pensar la religiosidad andina. Ninguna esfera del cosmos, ningún ente particular existe en y por sí mismo, autárquico y suisuficiente. Aquí *cogito ergo sum* suena como un absurdo, ya que ningún ente es principio u origen de su propio ser. Ser es aquí ser-relacionado, la ontología andina es siempre ontología de la relación. Positivamente el principio de relacionalidad sostiene que cada ente, cada acontecimiento, estado de consciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en variadas relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de consciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad es un todo holístico donde se dan un conjunto de seres o acontecimientos siempre relacionados.

“El verbo quechua *kay* significa ser y existir, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: tengo un hijo en quechua se expresa “de mí me es mi hijo” (*waway kaymi*). Además, el mismo vocablo *kay* también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de “este”, “esta” o “esto” (*kay qhari*: “este varón”; *iman kay*: “¿qué es esto?”). Esta característica indica que no se trata de un concepto abstracto y no-relacionado (“absoluto”), sino de un concepto que implica la relacionalidad: el verbo “ser” (*kay*) es para el *runa* ante todo un verbo relacional (tenencia, posesión).”³⁵

³⁵ *Ibíd.* Pág. 116.

La equívocidad del verbo *kay* en tanto ser y tener muestra la *transitividad* del mismo, esto es, el ser como relación de tenencia y posesión apunta hacia una comprensión integral. También en la predicación quechua se muestra esta particularidad, el pensar andino (quechua) invierte el orden del sujeto y el predicado (sintaxis), en las lenguas occidentales el sujeto (yo) inicia la proposición, antecede al objeto (complemento), “tengo un hijo”; en quechua, el objeto se vuelve sujeto, *waway kaymi*, literalmente: mi hijo (objeto) me es de mí (sujeto).

No obstante, la relacionalidad no contiene un sentido lógico (inferencial, implicativo), ni tampoco causal. La causalidad física es sólo un modo de la relacionalidad, empero los otros modos sugieren más bien una no-causalidad (correspondencia, reciprocidad, polaridad). La relacionalidad muestra que cada ente en su ser es esencialmente un ente relacionado con todos los demás entes. Comparable al juego del ajedrez, en este las diversas relaciones entre las piezas y el tablero están esencialmente normadas, reguladas, en tanto las posibles movidas, empero cada jugada y cada combinación durante una partida (relaciones concretas) no obedecen a una total necesidad, el juego está siempre abierto pero esencialmente relacionado. El pensamiento andino tiene igualmente una normatividad esencial que sin embargo permite una múltiple variedad de concretizaciones, de modos de expresión.

El principio de relacionalidad alcanza también una expresión gnoseológica. La escisión occidental ente sujeto y objeto patentiza una relación conciliadora y adecuada entre dos realidades bifurcadas. Si bien con la fenomenología reconocemos que la consciencia es siempre “consciencia de” (intencionalidad) y no supera esta condición sino que sólo la afirma, podemos afirmar también respecto del conocimiento que este no es diastático ni escindido, no hay conocedor y conocido. En los Andes es lo integral y relacionador lo que trasciende al sujeto (incluso como individuo). No hay tampoco escisión entre el ser y el conocer. La realidad mundana o extra-humana no se da como *noumenon regulativo*, sino que es siempre sapiencial (cognitivo) en sí mismo. La realidad *nos conoce* en sí, y nosotros conocemos la realidad *en nosotros*. Esta realidad es subjetivo-objetiva, conocedor-conocido y es posible de analogar a la dimensión del *Umgreifendes* (transceptual) de Jaspers, por sobre el *Begreifen* (lo conceptual).

Respecto del principio de correspondencia, debemos comprender que desde el principio de la relacionalidad del Todo el pensamiento despliega y manifiesta una serie de

principios derivados, mas no por ello carentes de un profundo significado. La correspondencia expone la esencialidad de relación armónica entre las diversas regiones, ámbitos y aspectos de la realidad. Correspondencia no es lo mismo que “connaturalidad” o “equivalencia”, ni “identidad” o “mediación”. Correspondencia (*cum – respondere*) esto significa, correlación, relación mutua y bidireccional entre dos partes o ámbitos de la realidad. Los pitagóricos afirman este principio al referir la relación entre lo pequeño y lo grande, en la circulación de la sangre y los movimientos de los astros. La expresión pitagórica es “Tal en lo grande, tal en lo pequeño” a modo de un isomorfismo cósmico. Este principio también lo afirma la homeopatía, afirmación que también se presenta en Hipócrates y Paracelso. Según Hipócrates de Cos, la enfermedad siempre es causada por sustancias similares a ella, y es por medio de estas que el enfermo logra su recuperación (*simile simili curatur*). La astrología por su parte afirma la relación entre los movimientos celestes y las situaciones personales, sociales y hasta económicas de la vida humana. En la física contemporánea la correspondencia se presenta en el principio de incertidumbre (Heisenberg), la relatividad (Einstein) y la teoría cuántica (Planck), en estos, más allá de un cuestionamiento a la validez de los postulados de Euclides y Newton, va implícita una relación de correspondencia en los fenómenos físicos (macro o micro) y el punto de vista del observador.

En el pensamiento andino, la correspondencia incluye nexos no sólo de índole físico, lo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo también muestra la co-relación. Esta no es una relación de corte análogo-proporcional, es más bien algo simbólico-presentativo. En el fondo el ser de la correspondencia se juega en lo simbólico, ahí se da la realidad condensada. Así, la correspondencia se presenta en la realidad del *runa* en diversos ámbitos; el primero es la realidad cósmica, la relación entre lo macro y lo micro. Con ello, la realidad de *hanaq pacha* (cielo) corresponde a la de *kay pacha* (tierra). Asimismo hay correspondencia entre los astros y lo humano, lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, etc. La validez del principio de correspondencia es universal (cósmica), ora en la teoría del conocimiento, ora en la política y la ética.

La complementariedad es también otro despliegue de la relacionalidad. Desde la física y en especial desde el trabajo de Bohr podemos comprender qué se muestra en la complementariedad. La diferencia de las estructuras fenoménicas de entidades microfísicas (electrones, protones y neutrones), de acuerdo al principio (relación) de incertidumbre (Heisenberg), afirma que dos propiedades complementarias de un

electrón – su manifestación como partícula u onda – son resultado de dos sistemas de medición diferentes. Esto es, ningún ente y ninguna acción se da monádicamente, sino siempre en co-existencia con su complemento específico. El complemento (*cum – plenus*) es el elemento que hace pleno o completo a otro elemento correspondiente. En la física la complementariedad es uno de los conceptos formales que sólo pueden interpretarse matemáticamente, mas no son accesibles objetivamente. En los Andes, tampoco hablamos de una objetividad, porque trasciende tanto el concepto de objeto como el de substancia, empero el modo de interpretación no es el matemático.

La complementariedad se opone al “ente existente en y por sí mismo” (*ens ex se et in se subsistens*) en virtud de que ningún ente o acontecimiento es una entidad completa, en el fondo todo ente es un no-ente si no está complementado. Nuevamente, para el hombre andino el individuo es una realidad deficiente. Sólo el complemento convierte la entidad particular en un todo pleno. El pensar andino insiste en el significado literal de lo particular: esto es, una parte complementaria que se integra junto a otra parte a una entidad completa y complementada. En este sentido la contraparte de un ente no es su contrapuesto, sino su correspondiente e imprescindible complemento. Aquí se enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios de un ente en un ente completo e integral. Con ello, una entidad integral es también la síntesis de dos partes, tal como la complementariedad Taoísta del Ying y el Yang³⁶.

³⁶ La dualidad yin yang es quizá el tema de la filosofía china más difundido en occidente. Por ser patrimonio común a distintas escuelas de pensamiento, este concepto adquiere diferentes matices interpretativos, según se lo considere en el marco doctrinal del taoísmo. Aquí nos limitaremos a desarrollar el significado que encierra la dualidad metafísica yin yang en la cosmovisión taoísta, y no haremos referencia por el momento a los otros desarrollos que adquiere este principio en el Libro de los cambios (I Ching), o asociado a la teoría de los Cinco Elementos (Wu Hsing). Yin yang es la dinámica polar inherente a todas las cosas existentes, es la forma dual en que se explicita la Unidad Primordial en el campo del Ser. El Uno, nombre que hemos dado a la fase del tao en que se opera la transición del No-ser al Ser -concebido como posibilidad de la existencia del mundo fenomenal-, tensa su pasividad originaria para dar paso al movimiento, a la manifestación, a la exteriorización: "Un yin, un yang, esto es el Tao" se ha expuesto en el Libro de los Cambios. El Universo es el producto de la polaridad

El pensamiento inclusivo comprende la contraposición desde un todo integrado y complementado. Ahora bien, la complementariedad andina no se juega en la meditación y la mística, sino en lo simbólico y lo celebrativo, aquí la integración se da *en y a través* del ritual en un proceso práctico y no meta-racional. Cielo y tierra, sol y luna, día y noche, masculino y femenino, verdad y falsedad, etc., no son excluyentes, sino complementarios siempre a favor de una esfera integral entre los mismos. Las dimensiones cósmicas, antropológicas, éticas y sociales juegan en la complementariedad, el “ideal” andino no es el extremo (lo bueno, lo virtuoso) ni uno de los opuestos, sino la integración armónica (equilibrio). Esto no significa que hemos de buscar el “justo medio” ($\vartheta \in : \Xi \Phi \cong <$) entre “dos extremos” como señala Aristóteles en su teoría de la virtud. En este punto asoma una común reducción del pensamiento andino. A este se lo califica como “dialéctico”, tomando incluso de Heráclito varios aspectos semejantes (en especial la lucha de fuerzas opuestas). Mucho se ha dicho sobre la violencia y conflictividad del pueblo andino; verbigracia, Tupac Amaru y Sendero Luminoso en Perú, los movimientos indigenistas en Ecuador o Katari en Bolivia. Sin embargo, debemos considerar estos ejemplos como muestras de una lucha contra la opresión y marginación cultural y económica a la cual el pueblo andino ha sido sometido desde la Conquista. No hace falta ahondar tampoco en el marxismo andino muy en boga en los 60 y 70 (Mariátegui, Arguedas).

emergente de la Unidad primordial, y todo cuanto está en él contiene a la polaridad como dinámica esencial de su existencia. Reposo y movimiento, contracción y expansión, condensación y dispersión, retroceso y avance... siempre desde sus manifestaciones más simples y universales, hasta las más complejas y particulares, en todo ser manifestado se expresará esta polaridad originaria. Digamos que el principio yin yang se lo simboliza tradicionalmente con el círculo dividido en dos mitades por una línea sinuosa en forma de S con una mitad de color negro y la otra de color blanco; el círculo evoca la unidad del universo constituido por los aspectos yin (negro) y yang (blanco) inseparables en toda manifestación de la totalidad; dentro de la mitad de cada color hay un círculo menor del color opuesto en posición central, indicativo de que cada uno de los dos aspectos, en el punto culminante de su despliegue lleva en germen a su opuesto polar para operar su transmutación.

Cabe distinguir entonces la dialéctica andina de la occidental. Primero, la dialéctica andina no es parte de un $\bar{8}$ ($\cong H$) universal y necesario que se realiza o despliega en momentos dialécticos (tesis-antítesis-síntesis), la relacionalidad andina no es un principio (substancia) análogo al $\bar{8}$ ($\cong H$). Segundo, la síntesis de opuestos no es una *Aufhebung*, los complementos no son posiciones logo-mórficas, sino *experiencias* parciales de la realidad; tampoco son antagónicas, ni buscan elevarse hacia otro nivel (superación), más bien buscan completarse no como una superación positiva o negativa, ni negación, ni conservación, ni elevación; la completud se da en el mismo nivel, no se busca ir más allá de la realidad. Tercero, la dialéctica andina no comparte la concepción teleológica (progresista), es más bien estática, más heraclítea. Por cierto, invalida la teleología la comprensión cíclica del tiempo por parte del pensamiento andino (*Pachakutik* = revolución, cambio = ciclos de 500 años).³⁷

El principio de reciprocidad expresa al principio de correspondencia en un nivel práctico y ético. A cada acción corresponde una contribución complementaria recíproca, esto no sólo atañe las relaciones humanas, sino que todo tipo de relaciones. Esto muestra una característica fundacional del pensamiento andino, esto es, la ética no sólo atañe al hombre y su actuar, con argumentos claros podemos hablar de una ética cósmica o una *pacha-ética*. Esto suena a equívoco en los oídos occidentales donde la eticidad y la libertad van de la mano. La reciprocidad andina no presupone una interacción libre y voluntaria, hay un “deber cósmico” que refleja el orden cósmico del cual el *runa* también es parte. Así de acuerdo al esfuerzo o inversión que yo pongo en una acción seré recompensado por el receptor de ese esfuerzo de forma acorde a mi esfuerzo e intención. Un muy buen ejemplo de esto es el trueque entre los distintos pisos ecológicos y económicos como la estructura económica en los Andes.

La resistencia cultural por parte del hombre andino al mercantilismo monetario no es un asunto de aislamiento, sino la patente muestra de un “lógica andina” en la cual bien saben que el dinero no se come, y sólo el guardar permite el tener y el compartir.³⁸ A

³⁷ Ver III Sección. Punto e).

³⁸ En las comunidades campesinas y dentro de las familias el trueque es la forma usual y común de intercambio y complementación económica. Este intercambio no se limita a los alimentos, se extiende a las herramientas, la maquinaria, e incluso la fuerza de

través de la reciprocidad los hombres, la naturaleza y los dioses establecen la “justicia cósmica” en tanto norma de las relaciones existentes, esta justicia responde al orden cósmico (y la relacionalidad fundamental) como un todo armónico y equilibrado de relaciones. Las relaciones cósmicas son correlativas y no causales. La reciprocidad y la correlación requieren del compromiso en las acciones y la complementariedad de los actores. La reciprocidad se da al igual que los demás principios en todos los ámbitos del vivir, se da como una ética de un comportamiento en conformidad con el orden cósmico entre lo divino y lo humano.

Ahora bien, en el fondo la reciprocidad es incompatible con la relación gnoseológica sujeto – objeto. El sujeto conoce (intencionalmente) un objeto (pasivo). Igualmente en la relación entre hombre y naturaleza, él explota la tierra mediante el trabajo y la transforma en un producto con rostro humano. Cada diástasis viola el principio de reciprocidad. Inclusive la relación religiosa en la cual un Dios es *actus purus* suena a un absurdo para el pensamiento andino. La “gracia” como aquél regalo unidireccional y sin respuesta recíproca por parte del receptor no es compatible con el orden y la justicia cósmica.

En buenas cuentas el *runa* hace algo para merecer algo, y bien sabe que cada uno de sus actos conlleva efectos que necesariamente guardan relación recíproca. Aquí nos resuena el adagio cabalista “tienes lo que mereces” como vía de expresión del principio de reciprocidad.

b) El *runa* como *chakana*

En el contexto de una reflexión antropológica bien sabemos que cualquier definición de la condición humana del hombre andino quedará siempre remitida a un determinado ámbito de análisis, por cierto, insuficiente. La antropología occidental se sostiene en primer lugar sobre la concepción de la diferencia principal entre el ser humano y la naturaleza extra-humana. Esta diferencia que en Aristóteles podemos entenderla positivamente como “especie”, a lo largo de la historia medieval y moderna conlleva un proceso de “desnaturalización” del hombre y a la vez un proceso de “mecanización”

trabajo (minga). Las precarias condiciones de vida obligan a compartir recíprocamente todos los recursos que poseen.

de la naturaleza (materia prima). El antagonismo entre el yo y el no-yo, entre *res cogitans* y *res extensa*, la cultura y la *natura*, la razón y el instinto, se expresa hoy en el antagonismo económico y tecnológico del *homo faber* y la naturaleza. El antropocentrismo teórico se vuelve antropomorfismo en la práctica.

La filosofía postmoderna cuestiona el mito moderno del sujeto autónomo y todopoderoso, así plantea una de-centrición del hombre en el sentido de una excentricidad, dejando la puerta abierta para la indiferencia y el hedonismo estético. La alteridad de la naturaleza extra-humana es algo demasiado amenazante para poder ser espectada e integrada. De ahí el segundo axioma: la inferioridad principal de la naturaleza respecto del hombre. Este axioma es demostrado cada vez que creemos conquistar la naturaleza, cada vez que se talan árboles en la Selva Amazónica a favor del crecimiento urbano. Esta victoria es la posible razón por la cual el $\bar{8} \cong H$ se vuelve superior respecto de la sensibilidad silenciosa de la naturaleza; razón de la dominación del espíritu por sobre la materia.

Luego, un tercer axioma sostiene que la naturaleza extra-humana no puede ser “sujeto”, sino siempre “objeto” del sujeto cognoscente. El conocimiento es un privilegio humano. La naturaleza no conoce ni a sí misma ni a lo otro. La diferencia occidental entre el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza extra-humana, promueve el antropocentrismo gnoseológico moderno (Kant) que llega a ser un antropocentrismo ontológico (idealismo) y un solipsismo antropológico en la concepción posmoderna del hombre. Bien sabemos que en la modernidad la antropología se convierte en *prima philosophia*. De aquí se deslinda el cuarto axioma de la antropología occidental, esto es, la independencia del hombre respecto de la naturaleza extra-humana. Este es un proceso paulatino, hoy se profundiza en la independencia de la naturaleza humana. La medicina genética o biogenética predica la vida sin enfermedades, la tecnología nos permite superar cualquier deficiencia o invalidez física, la informática nos independiza de las relaciones sociales y emocionales (*realidad virtual*, *MSN*). Empero, el olvido forzado de la naturalidad humana conlleva trastornos y enfermedades psíquicas; la soledad, el artificio de la vida, la contaminación ambiental, y por último la instrumentalización del propio hombre (clonación, ingeniería).

En este punto nos es conveniente detener la mirada en la contrariedad que presentan los cuatro axiomas respecto de la reflexión del *runa* sobre sí mismo y su entorno. Aquí

podemos inscribir el término sincrético para indicar el sentido de la reflexión andina, bien sabemos que *runa* sostiene un sentido exclusivo y no-valorativo – no por ello racista o discriminativo – de la cultura andina, esto no significa que el *runa* no sea un ser humano, mas no ayuda en la correcta caracterización desde sí mismo y en diferencia del otro, mestizo u occidental. *Runasofía* es nuestra proposición, y en el pensamiento andino no es de ningún modo una *prima philosophia*. *Runasofía* es una aplicación de aquello que llamamos *Pachasofía* y que analizaremos más adelante, sin embargo es la extensión de los principios ya señalados en el capítulo anterior. Por lo pronto, sólo podemos comprender la esencia del *runa* dentro de un marco más amplio, el de la Relacionalidad del Todo. Sobre esto se condice la afinidad con la definición de “hombre” de Marsilio Ficino, esto es, *vera universorum conexio*³⁹, y el *ordo essendi*, tal como aparece en la Divina Comedia de Dante, presentan de mejor manera (*mutatus mutandi*) el sentimiento del *runa*, que la *res cogitans* cartesiana o el *homo faber* contemporáneo.

Por lo pronto, expondremos la reflexión del *runa* respecto de sí, tomando como plataforma la posición en el universo que se da en el hombre andino. Esta es una posición específica, que no es intelectual ni representativa. La representación conceptual no determina la humanidad del hombre andino, en la *Runasofía* se estudia la función específica que el hombre andino cumple (o debe cumplir) dentro de la totalidad de relaciones. El *runa* es *chakana*, puente o nexo, pero de ningún modo el *único*, ni tampoco el *primero*. Su función de mediador no se da en un sentido racional representativo, el *runa* no representa el universo de forma conceptual, ni tampoco lo abstrae. Por el contrario, el *runa* presenta simbólicamente su lugar de mediador en el universo en ciertas ceremonias y celebraciones. El hombre andino como *chakana* puede analizarse desde el dibujo cósmico de Pachacuti Yamqui Salcamaygua, donde la pareja humana ocupa un lugar estratégico, hallándose en la zona de transición entre la derecha (masculino) y la izquierda (femenino), pero también entre las regiones espaciales

³⁹ Marsilio Ficino define al hombre como copula mundi, el hombre tiene un lugar preponderante en la cadena del ser (*ordo essendi*), empero esta ya canaliza la comprensión antropocéntrica del Renacimiento y la Modernidad.

superiores (*Apus* – cumbres) y regiones inferiores (*Pachamama*). Mediando el mundo animal y vegetal, el agua y la tierra de cultivo⁴⁰.

El *runa* es ante todo un *arariwa*, un *guardián* o *conservador* del universo, de la *Pacha*. En ningún modo un productor o dueño. La labor de agricultor tiene un sentido amplio, por una parte es claramente el guardián de la base de la vida, los frutos de la *Pachamama*, pero por otro lado, también es guardián de la tierra y los animales, de los fenómenos cósmicos y meteorológicos que acaecen a favor de la conservación del equilibrio relacional universal. El cultivo se vuelve efectivamente un “culto”, presentación simbólica de la función del *runa* en la *Pacha* – función integral y relacional de la vida –. Por ello, el desempeño agrícola es para el hombre andino un diálogo íntimo e intenso, una oración, con las fuerzas vitales de la *Pachamama*.

“El hombre es *Höher des Seins* (Heidegger), pero no un ser anónimo, ni de una manera meramente pasiva, es “escuchador” en el sentido de un observador (*ob-servire*) y obediente (*ob-audire*). La obediencia cósmica y la observancia del orden universal circunscriben la función principal del *runa* andino. Es parte integral e integradora de la relacionalidad cósmica; en cierta manera “repite” (*nachvollziehen*) simbólicamente lo que en grande garantiza el orden cósmico. Esta repetición es una celebración, una realización sacramental (*mysterion*), para usar la terminología teológica. El hombre es el sacramento cósmico, el símbolo por excelencia, en el que se concentra (*symballein*) en forma muy densa e intensiva el “misterio” de la vida y del orden universal (*pacha*). La función como *chakana* se manifiesta de muchas maneras: Como “agricultor”, tiende un puente entre los fenómenos de *hanaq pacha* (lluvia, sol) y la *pachamama*. Como pareja establece el nexo entre lo femenino y lo masculino, la izquierda y la derecha. Como *homo celebrans* restituye el orden cósmico violado y desequilibrado. Como ente fecundo establece lazos entre las generaciones y contribuye a la conservación de la vida.”⁴¹

Desde esta noción del hombre andino como *chakana* se deslinda claramente que su determinación pasa por la distancia para con el término moderno de sujeto. El *runa* no es en ningún caso un sujeto en sentido estricto, punto de partida para el conocimiento de los entes, sino que desde ya “relacionalidad”. No podemos describir al hombre andino desde conceptos ontológicos o gnoseológicos tradicionales, sino que por medio de

⁴⁰ Ver III Sección. Cap. b)

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 199-200.

concepciones relacionales. Es muy difícil encontrar en la lengua quechua un equivalente homeomórfico para el concepto occidental de sujeto (*subiectum*). El hombre andino se *define* (identidad) en y a través de relaciones, en tanto *medium* cósmico. El punto de toma es la distancia con el concepto de individuo, según esta inferencia determinamos que el *individuo* es la nada, no existe. Por una parte, sabemos que para el pensamiento andino todo ente está ya en *relación*; la definición de individuo, mediante los conceptos terminales de *sujeto* y de *substancia*, se vuelve “monádica” – sin relaciones –; un ente monádicamente expuesto es para el pensamiento andino un no-existente, no-ente; *ergo*, el individuo (en sentido occidental) para el pensamiento andino no existe. La relacionalidad es aquello constitutivo de la identidad antropológica del hombre andino, la individualidad es siempre algo secundario respecto de la Relacionalidad del Todo. La identidad andina, de *idem*: lo mismo, es ciertamente la relacionalidad entre heterogeneidades, un *runa* es sí mismo en la medida en que *está-en-relación* con *Otro*. La filosofía dialógica del s. XX (Buber, Lévinas) enfatiza la alteridad como trasfondo de la identidad personal. El pensamiento andino se distingue porque no es el otro quien entrega la identidad, sino que es la relación misma que existe entre todos los elementos cósmicos, previos a cualquier diálogo. En suma, es patente que la relacionalidad no es diádica (entre dos), sino que polidiádica (entre varios). Este principio polidiádico insiste en que el hombre andino es parte de las infinita red de relaciones, esto conlleva la concepción de una *identidad colectiva* y por supuesto el desconocimiento del yo en sentido occidental. En los Andes Sudamericanos, la entidad colectiva fundamental y base para la determinación de la identidad del *runa* es el *Ayllu*, este concepto se puede avizorar cuando notamos que el pronombre personal nosotros (*noqanchis*), se mutila la palabra para nombrar el yo (*noqa*). Yo y Nosotros están en una total relación expuesta en la lengua quechua, cuando ambos pronombres comparten la misma raíz ya tenemos una clave hermenéutica para fundamentar aquello que el *Ayllu* presenta en la cultura andina. Digamos que el *Ayllu* es la *unidad étnica de las comunidades principalmente campesinas*, pero no es una categoría genealógica, ni tampoco una entidad meramente socio-política. Digamos que el *Ayllu* “es la célula de la vida”, “el átomo celebrativo y ritual, pero también la base económica de la subsistencia y trueque interno.” “No existe una traducción exacta de *ayllu*: Por un lado, es la unidad étnica de la comunidad campesina andina, por otro lado, la familia extensa, y en otro sentido el pueblo o aldea en sentido geográfico (*marka*) El sujeto exclusivo (*noqayku*) se refiere en sentido estricto a los miembros de un *ayllu*, para diferenciarlos de los miembros de otro *ayllu*.

Cabe mencionar que el pronombre personal de la primera singular (yo) en quechua es la forma mutilada e incompleta de la forma para la primera persona plural (nosotros): *noqa* (yo) y *noqayku / noqanchis* (nosotros) tienen una misma raíz común (contrariamente a los idiomas europeos).⁴² Para los Incas el *Ayllu* se componía de familias nucleares vinculadas por parentesco geográfico. Regía la prohibición del incesto y endogamia (biológica) entre familiares directos. Las uniones de los *hatunruna* o adultos (literalmente: gente grande; campesino) debían restringirse a las personas pertenecientes al mismo *Ayllu* (endogamia social). Cada *Ayllu* era considerado como descendiente directo de una sola pareja de antepasados (*mallki*: árbol) remotos y fundadores del *Ayllu*. Si bien las estructuras sociales en los Andes han sido modificadas de forma considerable, bien sabemos que desde la negación al sujeto occidental es la *función*, la colaboración en el conjunto de relaciones, aquello que entrega identidad al *runa*. La *Subjetividad* en contraposición a la *Subjetividad* es quizá un equivalente homeomórfico. La condición de la *subjetividad* (*Subiectität*) se distingue de la *subjetividad* (*Subjektivität*) en tanto no se determina desde “el hombre como sujeto”. Para Aristóteles una estrella también es sujeto ($\Downarrow B \cong 6\gamma . : \gamma < \cong <$). Cuando Heidegger sostiene que *estamos arrojados en el mundo*, inicia un pensar que busca un camino distinto al representar-asegurador moderno. “Todo lo que se demora por sí y por lo tanto yace delante es $\Downarrow B \cong 6\gamma . : \gamma < \cong <$. Es *subiectum* una estrella y una planta, un hombre y un dios.”⁴³ La subjetividad no está emparentada a la racionalidad y libertad, ni con la autoconciencia y espontaneidad; también los animales y las plantas, los astros y los fenómenos meteorológicos son “sujetos”. La dignidad de la subjetividad andina como entidad relacionada y colectiva radica en su *topos* de *chakana* dentro del Todo relacionado. El *runa* es *chakana* en distintas realidades y ámbitos. Podríamos hablar, de un *monismo neutral* (Ryle)⁴⁴ con

⁴² *Ibíd.* Pág. 203.

⁴³ M. Heidegger. *Nietzsche II*. Vol. 2. Pág. 344. Edit. Destino. 2000.

⁴⁴ Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*, 1949) discute el dualismo cartesiano cuerpo-alma, el dogma del fantasma en la máquina (the ghost in the machine) fundamentando el monismo neutral, siguiendo a Bertrand Russell. En este se afirma que los fenómenos físicos y psíquicos pueden ser interpretados como manifestaciones de una única realidad psico-física neutral, y no de dos realidades diametralmente opuestas.

respecto a la antropología: el hombre es una sola entidad integral, relacional *por sí y por los otros*. Por otro lado, sin duda hay dos aspectos complementarios en los cuales la comprensión del *runa* como *chakana* debe limitarse. Esto son la vida y la muerte, en un sentido meta-individual. Aquí el centro de gravedad no es el hombre andino en tanto que “yo”, no es el individuo, sino el conjunto, de hombres y mujeres en el *Ayllu*, sin por ello dejar fuera al resto de existente con los cuales también co-habita y co-pertenece. La vida (*kawsay*) es entonces una categoría integral y anterior a cualquier comprensión existencial.

En resumen, para la comprensión runasófica el hombre es un nosotros antes que un yo, parte integral de una colectividad (*Ayllu*). La relacionalidad social y cósmica fortalece y dispensa el sentido de la vida en los Andes Sudamericanos. El yo andino, esto es, el nosotros, se fortalece con los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. El ideal de la autonomía del yo es para el hombre andino sinónimo de un absurdo, en tanto que parte de una red interrelacionada, el yo no puede auto-establecer su ley, sino que por el contrario le es preciso asumir su existencia dentro de la gran ley universal de la Relacionalidad del Todo, y los subsecuentes principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Fuera de esto hay “la nada”, en efecto, esto conlleva una suerte de *horror vacui* existencial por parte del *runa*. Ser *chakana* implica desplegar y des-enrollar el código de una existencia atenta y comprometida – ser el “guardián o *arariwa*” – con todo en toda circunstancia; ser *chakana*. La familia (*Ayllu*) y las relaciones humanas son un ejemplo evidente, como también su relación con las demás expresiones de la vida.

III.– Sección. Pachasofía. Fundamentos Cosmológicos Andinos.

a) ¿Qué significa Pachasofía?

Esta pregunta inicia una compleja reflexión para lo cual la sección anterior ha servido de plataforma teórica. Sin embargo, primeramente, debemos determinar qué comprendemos por *Pacha*, puesto que al utilizar el neologismo quechua-griego “Pachasofía”, creado por Manrique Enríquez⁴⁵, favorecemos y aceptamos el sincretismo filosófico. Esto significa, aceptamos que es posible transculturar algunos términos filosóficos a través del proceso hermenéutico en tanto que un equivalente homeomórfico. Aceptamos este apelativo en virtud de que entendemos al término $\Phi \cong v : \forall$ como más compatible que términos como $\bar{\delta}$ ($\cong H$ o *ratio*). En la palabra $\Phi \cong v : \forall$ está presente el saber integral respecto de la realidad. $\Gamma \bar{v}TH$ es una persona experimentada que tiene autoridad y sabiduría integral. Siguiendo el sentido de “habilidad, destreza, experiencia; prudencia, ingenio, cordura; perspicacia, sagacidad, ciencia, erudición, instrucción, arte; filosofía”.⁴⁶ Por ello, aceptamos y preferimos el término *Pachasofía*.

La comprensión y determinación exacta del sentido del término *Pacha* plantea similares dificultades. Es un vocablo muy rico en acepciones y connotaciones, símil al *esse* latino o el $\bar{\delta}$ ($\cong H$ griego. Siguiendo la gramática quechua, el vocablo *Pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y sufijo (compuesto). Como adjetivo significa “bajo”, “de poca altura”, también “interior”; como adverbio, significa “debajo” como el *sub-* latino, “al instante”, “de inmediato”, pero también “mismo”. Denotamos con todo esto el sentido espacio-temporal. En tanto sufijo, el vocablo *Pacha* expone una composición (síntesis) del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado de “de nuevo o

⁴⁵ Ver Manrique Enríquez. *Pachasofía y Runasofía*. En “Dos siglos de ensayistas puneños”. Edit. Universo. 1987.

⁴⁶ Ver Diccionario Griego-Español. Edit. VOX. 1999.

nuevamente”, y del sufijo diminutivo *-cha* utilizado para exponer la pequeñez de algo o alguien, sin embargo, también mienta el afecto o el despecho hacia algo o alguien. Como sustantivo y en forma figurativa (derivada del adjetivo y el adverbio) *Pacha* significa *Tierra - Naturaleza, Mundo, Planeta, Espacio de y para la Vida*, pero también *Universo y Cosmos*. Asimismo, el genitivo *pachak* significa el número cien, y el verbo *pachamay*, significa “poner o colocar debajo de”⁴⁷.

“Existe otra palabra quechua para universo o mundo, *teqsimuyu*, que significa literalmente “fundamento (*teqsi*) redondo (*muyu*)” y se refiere al universo físico de los cuerpos celestes. Con respecto a la “tierra”, el *runa* conoce tres diferentes expresiones: cuando se trata de la “tierra” como planeta, se dice *kay pacha* (“este mundo”) o simplemente *teqsimuyu* (a veces la combinación de los dos: *teqsimuyu pacha*); cuando se trata de la “tierra” como materia inorgánica, usa el vocablo *allpa*; y cuando se trata de la “tierra” como base de la vida, se usa la expresión *pachamama* (Madre Tierra). También interesante es el hecho de que tanto el quechua como el aymará conocen esta palabra *pacha*; así por ejemplo “tiempo” se expresa en quechua y aymará como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas podemos concluir que el vocablo quechua-aymará *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio.”⁴⁸

Si comprendemos filosóficamente al término *Pacha*, este nos refiere al universo ordenado, armónico. El término griego $\bar{\Phi}:\cong H$ se acerca al sentido de *Pacha*, sin dejar de incluir al mundo de la naturaleza, al cual el hombre pertenece. Empero, *Pacha* es también un equivalente homeomórfico del verbo latino *esse* (ser). *Pacha* es “lo que es”, “todo lo existente en el universo”, la realidad.⁴⁹ Hablamos de una expresión que supera la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo ideal, lo terrenal y lo divino, lo exterior y lo interior. Contiene en su significado la temporalidad y la espacialidad: Lo que es, siempre está en un lugar y en un instante. Aquí se incluyen los “entes espirituales” (espíritus, almas, Dioses). *Pacha* es la base común de los diferentes

⁴⁷ Ver. Fco. Lema Guanolema. Gramática Quichua. Edit. Abya-Yala. 1997.

⁴⁸ J. Estermann. Filosofía Andina. Pág. 144.

⁴⁹ Sin entrar en debate con el sentido del ser (Heidegger) y el sentido de la palabra *esse*, notamos más que a la función copulativa y predicativa, la riqueza ontológica del concepto occidental del “ser”.

estratos de la existencia: *hanaq pacha*, *kay pacha* y *uruy pacha*⁵⁰. Estos estratos no son distintos sino complementarios e interrelacionados, en cuanto son aspectos de la realidad. Quizá sea preciso aquí sostener una traducción dirigida a los fundamentos del pensamiento andino. Traducimos *Pacha* por *Relacionalidad*. Tiempo, espacio, orden y equilibrio dentro de la Relacionalidad del Todo. Juntamos el aspecto del cosmos con la relacionalidad, traduciendo *Pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”.

Buscando el sentido de la cosmovisión andina la *Pacha* se ha expuesto acorde a los fundamentos del pensar andino. La relacionalidad cósmica implica una cosmovisión, donde la visión no tiene el sentido occidental (lo apolíneo siguiendo a Nietzsche). Esto implica aceptar el término cosmovisión como sinónimo de Pachasofía y Filosofía. Este recurso intenta superar la contraposición de raíz moderna (Ilustración) entre filosofía y cosmovisión (*Weltanschauung*), siendo esta última considerada como pre-filosófica, relativa a las culturas y las personas, y por sobre todo valorativa. Mientras la filosofía se considera como supra-cultural y libre de valores (*wertfrei*). Es evidente que desde nuestro acercamiento transcultural no podemos adscribir tal escisión. Esto se fundamenta en los hitos de la filosofía alemana contemporánea, Husserl y el concepto de *Lebenswelt*, y Heidegger con la estructura del *Ser-en-el-Mundo*, a través de los cuales vamos descubriendo, develando nuevamente a la cosmovisión.

La Pachasofía mienta la filosofía de la Pacha. Reflexión integral y armónica de la relacionalidad cósmica, en tanto manifestación y despliegue de la experiencia colectiva andina de la realidad. Los ejes de la reflexión pachasófica, según el orden espacial, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uruy*), y entre izquierda (*lloq'ë*) y derecha (*paña*); y según el orden temporal, entre antes (*ñawpaq*) y después (*qhepa*), todos exponen una compleja red de dualidades en tanto polaridades complementarias. Otro eje de la cosmovisión andina es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*qhari*), que sucede en los astros: Sol y Luna, como también en la tierra (mujer – varón). Esto será expuesto más adelante con mayor detalle. Ahora bien, siguiendo el principio fundacional de la relacionalidad es menester dar cuenta que dentro de la expresión del runa como puente o *chakana* de la relacionalidad se dan aquello que nombramos

⁵⁰ Ver más adelante: Esquema 2. Pág. 36.

fenómenos de transición (phénomènes de passage). Estos juegan un rol considerable en la etnología y antropología cultural (Lévy-Strauss). En este contexto, la utilización de este vocablo técnico se limita a las etapas biográficas del individuo y los “pasos” intermedios (passages). Cada transición (juventud a adultez) requiere de un acompañamiento ritual (rites de passages) propio a la cultura respectiva. Empero, nosotros queremos expresar a través del término etnológico un sentido mucho más amplio, en cierto sentido, cósmico. En el pensamiento andino, estos fenómenos de transición se presentan en todo nivel (la vida individual es un ejemplo en tanto sub-caso) y entre todos los polos de la relacionalidad cósmica. Estos fenómenos de transición tienen la función de relacionar los distintos polos, con ello “el sistema cósmico” o “el orden de la realidad” que la Pacha significa puede llegar a ser aquél conjunto de relaciones integradas y armónicas.

Asimismo, la Pachasofía desarrolla e insiste en la relevancia de corte ontológico respecto de una ubicación topológica de los elementos polares y correspondientes. El *locus* determinado en virtud de su función relacional y simbólica en el concierto de la relacionalidad cósmica no necesariamente implica o sostiene lo que la tradición filosófica entiende por *ordo essendi*. La filosofía occidental desde Pitágoras hasta Dante comprende la realidad de este modo. El orden matemático armónico de Pitágoras, la estratificación cósmica de Platón y los Neoplatónicos, la *analogía entis* medieval exponen una “cosmovisión” referida a un orden intrínseco del universo del que el ser humano no es una excepción. Verbigracia, el hombre medieval vivificaba su *locus* determinado y fijo dentro de la estructura jerárquica de la comprensión del Ser medieval: *Deus Creator – creatura*. Sólo con Copérnico, Newton y finalmente Kant es posible sacudir y crear una filosofía moderna donde el ser humano se ubica en el *u-topos*, en el no-lugar de un imaginario, o según otras lecturas, se vuelca sobre sí mismo. El pensamiento andino, por el contrario, no comulga y discrepa fuertemente con la tradición occidental pre y post-moderna. Respecto del *ordo essendi*, una reflexión pachasófica nos ilumina la incompatibilidad de un proceder jerárquico en la relacionalidad cósmica. Ahora bien, volviendo a lo principios del pensar andino, es el principio de reciprocidad el cual juega aquí un papel determinante. Este principio impide las relaciones jerárquicas entre los distintos estratos o polos. *Ergo*, en el pensamiento andino no existen jerarquías, sino correspondencias, complementariedades, las cuales siempre son recíprocas, asumiendo que todas y cada una de las entidades son

adscritas como del mismo valor y peso, no siendo por ello “idénticos” o “iguales” en el sentido occidental.

b) Análisis dibujo de *Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. El universo como casa.

Siguiendo una de las fuentes más directas de la exégesis realizadas a la cosmovisión andina. Concertamos estudiar el *Altar Mayor de Qorikancha* como fue concebido y dibujado por Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613)⁵¹. El texto manuscrito que contiene el dibujo del *Altar Mayor de Qorikancha* perteneció al doctor Don Francisco de Ávila (1573, Cuzco – 1647, Lima), quien inscribió en el texto algunas observaciones marginales. “Cuándo y sobre cómo llegó el manuscrito de la “Relación de antigüedades deste reyno del Piru” a las manos del cura de San Damián, sólo se puede conjeturar.” “Los datos contenidos en el manuscrito mismo no permiten establecer cuándo y cómo llegó a las manos del doctor Ávila, ni tampoco de que vivía y qué hacía exactamente el autor”⁵². De todas maneras el texto mismo entrega una breve genealogía del autor.

“yo Don Joan de santa cruz. Pachacuti yanqui de salcamaygua cristiano por la graçia de dios nuestro señor nattoral de los pueblos de sanctiago de hanan guaygua y hurin guaygua canchi de orcco suyo Entre canas y canchas de cholla suyo hijo legitimo de Don baltasar cacyaquivi y de Don francisco yanqui guanacu cuyas mugeres mis aguelas estan bibas y lo mismo soy bis nieto de Don gaspar apo quivi canqui y del general Don Joan apo ynga maygua tataranieto de Don bernabe apo hilas Urcuni poco

⁵¹ El texto original se encuentra en un volumen con el número 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid, España, 1613. Folios 131 a 174. Encuadernado en pergamino, y mide 15.5 x 21.6 cms. Nosotros utilizaremos el texto de Pierre Duviols y César Itier, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de las Antigüedades desde el Reyno del Pirú”. Estudio Etnohistórico y Lingüístico, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. 1993.

⁵² Jan Szeminski. Un Kuraca, un dios y una historia (“relación de antigüedades de este reyno del Pirú” por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua). Pág. 2 - 3. Edit. Proyecto ECIRA. Sección Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras UBA / MLAL.1993.

y de Don Gonzalo pisarro tintaya y de Don carlos uanco todos caciques Principales que fueron En la dicha prouincia”⁵³

Su nombre indígena Pachakuti Yamqui Salcamaygua, según Szeminski, parece incluir en la palabra Yamqui un título, no siendo parte del nombre propio. El autor claramente nació en una zona llamada “sanctiago”. En Santiago vivían los waywa, quienes tenían relación con los qanchi, una etnia aymará, hoy en día un departamento de la provincia de Cuzco, Perú. “El cronista mencionó a un personaje que parecer ser su antepasado o pariente. En la expedición de conquista acaudillada por Inka Urqun inmediatamente antes de los chanka, “el dicho ynca orcon fue Vençido y muerto en Vano calla por mano de yamqui pacha cuti curaca de los guaywa canchez”. (18r) Probablemente el mismo personaje reaparece conquistado por Inka Yupanqui, el cual “hallo al curaca llamado yamqui pacha cuti, capitan de gran fama a quien agradeçe por la matanza de ynca orcon su ermano /2or/ y asienta paz y toma el nombre de pacha cuti añadiendo sobre su nombre hasta llamarse pacha cuti ynca yupanqui.

En tiempos de Inka Yupanqui o Pacha-kuti Inka Yupanqui, el waywa qanchi kuraka se llamó yamki Pacha-kuti, de la misma manera que el cronista Pacha-kuti yamki. El primero vivió cuando comenzó el dominio inka sobre los qanchi, en época de un pachakuti cambio de tiempos, cataclismo de conquista y de formación de un imperio. Don Joan de Santa Cruz Pacha-Kuti yamki, su probable descendiente, ¿también vivió durante un pacha-kuti?”⁵⁴.

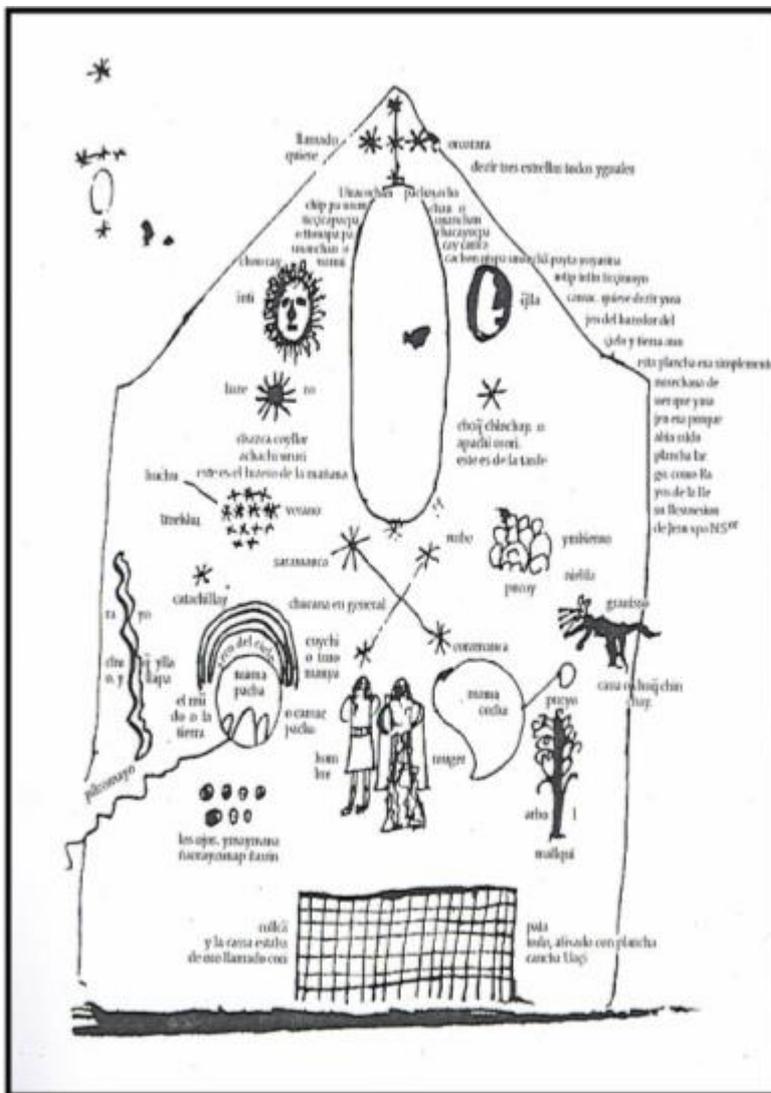
Ciertamente. Sin embargo, siempre se ha podido objetar que no es muy oportuno elaborar una comprensión del pensamiento andino desde un documento del siglo XVII, el cual además de poder leerse a través de muchas interpretaciones, no es un fiel reflejo del pensamiento autóctono prehispánico. Hay una clara intencionalidad hacia un sincretismo con la fe cristiana. Empero, no tomamos al dibujo cósmico como fundamento, sino que en tanto referencia hermenéutica, en tanto *speculum* del los elementos gravitantes del pensamiento pachasófico. Lo que nos interesa son las grandes

⁵³ *Ibíd.* Pág. 3-4.

⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 6

líneas, la estructura semántica, sin dejar de lado los detalles, aún cuando son estos los más propensos a malas interpretaciones.

Esta es una presentación gráfica del universo a través de la descripción de su cosmología. En el dibujo cósmico Pachacuti Yamqui Salcamaygua expone la comprensión existencial andina y su sincretismo con la cultura y religión occidental. Según el mismo Pachacuti Yamqui, él presenta al Altar Mayor del Templo del Sol o *Qorikancha* (“Recinto cerrado de Oro”) en Cuzco. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cuenta el relato, oriundo de las provincias altas del Cuzco (*Canas-Canchis*), iluminado por *Illa Tiqsi Wiraqocha*, dejó su dibujo – como señala expresamente – tal cual lo vio personalmente.



Lo primeramente admirable es que el dibujo expresa al universo o al cosmos como una casa. ¿Qué simboliza esta casa?, ¿Cómo a través de la casa puede ser expuesta la

cosmovisión andina? Desde nuestra lectura de los fundamentos del pensamiento andino la forma de la casa presenta una lectura donde todos y todo pertenecen a una sola familia (*Ayllu*) estando bajo un solo techo. Es preciso denotar que fuera de la casa (Universo – *Pacha*) hay “la nada”; y dentro de esta, Todo se da en tanto relaciones que parecen corresponderse espacialmente, verbigracia, los ejes espaciales, arriba / abajo e izquierda / derecha. Así también, dirigimos nuestra mirada al centro de la casa, donde se cruzan los ejes espaciales, vemos ahí un *chakana* expuesto como una constelación de cuatro estrellas con forma de cruz. Cada una de las estrellas apunta a los cuatro puntos cardinales (en este caso, las cuatro esquinas de la casa). En concordancia con esto es preciso mencionar que en los *despachos* (rituales realizados en las casas por la salud, la cosecha, un alma, etc.), el procedimiento inicial, equivalente a arrojar agua bendita, también se orienta a los cuatro puntos cardinales. El ritual celebra la realidad de la *Pacha*. Pachacuti Yamqui dibuja una constelación de cuatro estrellas en el centro, donde escribe: “*Chakana en general*”⁵⁵. Una de las estrellas está inscrita con el nombre de *Saramama* o “Mamá Maíz”, y la otra *Kokamama* o “Mamá Coca”.⁵⁶ Nuevamente, tenemos un dato de importancia respecto del rol de la coca y su fecundidad simbólica,

⁵⁵ Claramente un sincretismo con la terminología filosófica aristotélica ($\forall \eta \zeta \cong \delta \cong \Lambda$, “en general”), de seguro expuesto en los Andes a través de la tradición escolástica traída por los evangelizadores. Esto retrotrae a la comprensión del sincretismo transcultural y en cierto sentido funciona como evidencia de la compenetración y la mezcla en la transacción cultural.

⁵⁶ Es preciso denotar la dificultad de lectura de las anotaciones de Pachacuti Yamqui Salcamaygua. La caligrafía es difícil y deteriorada, lo cual se presta para diversas interpretaciones y transcripciones. Algunos leen cocamanca o kukamanka, que significa “olla de coca” en vez de Cocamama, otros (Duviols / Itier) leen coramanca, pero escriben cocamanca (p. 31); lo mismo ocurre con Saramama, algunos leen saramanca (saramanka: olla de maíz). De todos modos nuestra argumentación se esfuerza en demostrar el papel trascendental que la coca y el maíz tienen en la economía andina, siendo también símbolos centrales en los rituales religiosos (despachos, misha). La coca en forma de los *k'intu* (tres ramas de coca unidas con sebo de alpaca), y el maíz en forma de *aqha* (chicha de maíz).

esto es, el rol salvífico de la coca como *chakana* puente entre los cuatro extremos de ambos ejes. La cruz central con forma de X, simbolizando las dos diagonales que conectan las cuatro esquinas del universo (casa).

Por otra parte, en el eje vertical de la línea divisoria de la izquierda y la derecha, desde el techo hasta los cimientos, notamos por encima del centro del *chakana en general* un espacio con forma de óvalo. Ese óvalo está vacío, empero la inscripción externa en la parte superior: *Wiraqocha Pachayachachiq*, nos revela qué es aquello que el óvalo simboliza. *Wiraqocha Pachayachachiq* significa “Dios Hacedor del Universo”. Notamos que esta equivalencia nos revela aspectos determinantes de la reflexión divina expuesta por Pachacuti Yamqui, aquí *Wiraqocha* en tanto Dios está *dentro* de la casa. Es parte integral de la *Pacha* y no es trascendente. Por otro lado, la cuestión de la forma oval podemos recalcar que no es equivalente al simbolismo circular y lineal de Occidente. El óvalo no es una figura recurrente en la filosofía occidental. Asimismo, debemos interpretar a la *Pacha* como el equivalente homeomórfico de universo o cosmos, y no sólo como simple traducción. No obstante, dentro del análisis del Dios expuesto en el dibujo cósmico, no podemos negar la interpretación cristiana que Pachacuti Yamqui muestra en la deidad de *Wiraqocha*. Esto es lo señalado por Duviols en su estudio etnohistórico del dibujo cósmico. Aquí Pachacuti Yamqui plasma en el dibujo un afán apologético para demostrar que los Incas (en especial *Manko Qhapaq*) reconocían a un solo Dios en la figura de *Wiraqocha Pachayachachiq*, “creador del cielo y la tierra”. *Ergo*, el dibujo no refleja la cosmovisión incaica, sino una cosmovisión cristianizada. En este sentido es probable que Pachacuti Yamqui haya tenido en su mente un paradigma incaico, un original incaico del templo mayor de *Qorikancha*, sin embargo, lo reinterpretó con parámetros cristianos.⁵⁷ Así también el

⁵⁷ La inscripción en el original dice: Uiracochan Pachayachachiq pa unanachan o ticcicapacpa unanachan o ttonapa pachayocqpa unanachan o cay carica chon cay warmi cachon nispa unancha payta yuyarina intip intin ticimoyo camac quiere decir ymajen del hazedor del cielo y la tierra aun esta plancha era simplemente nosechaua de uer que ymajen era porque abia ssido plancha largo como Rayois de la Resu Resuresion de Jesu xpo. (Duviols / Itier, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de las Antigüedades desde el Reyno del Pirú”. Estudio Etnohistórico y Lingüístico, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco 1993. Pág. 151 – 163.

nombre honorífico de *Pachayachachiq* significa literalmente, “el que hace conocer a la *pacha*”. En sí no tiene ninguna connotación referente a la creación o al creador (que en quechua sería *Kamaq - Pachakamaq*).

Por debajo del *chakana* central, vemos una pareja humana, a la izquierda el hombre (*qhari*) y a la derecha la mujer (*warmi*). El lugar natural y cósmico de lo masculino es la derecha (*paña*) y de lo femenino la izquierda (*lloq'e*) – esta interpretación inversa del dibujo se aclara cuando se confronta con la evidencia de los rituales donde los lugares para lo masculino y lo femenino son los anteriormente señalados, y que asimismo, concuerdan perfectamente si leemos el dibujo desde la óptica del dibujante y no del espectador –. Al estudiar el dibujo cósmico y los símbolos ahí expuestos según las coordenadas espaciales ya argumentadas, y en particular con el eje izquierda / derecha, podemos así también adscribir no sólo la óptica del espectador, sino volver sobre el dibujo mismo, en tanto que él es un símil de *Qorikancha* y por ello “mensaje divino”. Si tomamos esta óptica vemos claramente cómo los símbolos tienen una ubicación inversa, puesto que ellos son quienes nos están observando.

Al lado del óvalo cósmico de *Wiraqocha Pachayachachiq* aparecen *Inti* y *Killa*; el Sol y la Luna. El Sol a la derecha y la Luna a la izquierda, correspondiendo a la ubicación del varón y la mujer. Por debajo de la punta del techo de la casa, hay otra *chakana* con forma de cruz, con cinco estrellas y orientada horizontal y verticalmente. El comentario de Pachacuti Yamqui reza: “llamado *orcarara* quiere decir tres estrellas todos yguales”.

- Ahora bien, en nuestro propio estudio y al referirnos al dibujo cósmico, de ningún modo pretendemos un estudio de la cosmovisión o filosofía incaica, sino más bien pretendemos des-encubrir los aspectos centrales de la reflexión andina, lo cual incluye inevitablemente el sincretismo con el paradigma cultural y religioso judeo-cristiano. Lo bello es cómo aquellos pensamientos occidentales son expuestos con vestimenta andina. Esto implica una óptica cristiana de la Pachasofía andina, presente de forma simbólica en el dibujo cósmico. Para nuestro propósito seguiremos una óptica des-cristianizada pero que ha atravesado la lectura sincrética cristiana y la adscribe como soporte en nuestro análisis. Reconociendo, como lo hiciera el Inca Garcilazo de la Vega, que los misioneros manipularon los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicas. Ver Comentarios Reales I, II. Edit. FCE. 1991.

Hay diferentes palabras quechuas para “estrella” (*qolqa*, *ch’aska*, *qoyllur*)⁵⁸. Así también, hay distintas denominaciones para las constelaciones, verbigracia: *Amaru* (culebra) para Escorpión; *Pachapaqariq* para Venus.

Al otro extremo de la línea vertical, en la base de la casa, por debajo de la pareja, vemos un campo rectangular, subdividido en casilleros cuadrulares. Esto simboliza *los pata-pata* o “andenes”⁵⁹. El término *pata* mantiene variadas acepciones, entre ellas como sustantivo significa: “asiento”, “la parte alta”, “orilla”, “borde”, “barrio”, “sitio alto”, y como adverbio: “al lado de”, “junto a”, “próximo a”, “encima de”, “sobre”. La reiteración *pata-pata* mienta “uno por encima de otro”, esto es, “gradería” o “grada”. Evidentemente, se refiere a la tierra labrada y cultivada por el *runa*. Bien sabemos, que según la especial geografía y topografía andina, la forma de cultivo se hace en graderías o andenes (gradas). Con ello, siguiendo una descripción desde el dibujo a través de los patrones de derecha e izquierda podemos ver en el lado derecho: a *Inti* o el Sol en tanto que símbolo de lo masculino y señor del día. Debajo de dos constelaciones astronómicas (*qolqa* = Pléyades, y *ch’aska*, la más cercana al huevo cósmico de *Wiraqocha*) a la derecha de la *chakana* principal o *Kukamama*, vemos como surge el *quyllur* o lucero de la mañana, el cual simboliza a Venus, que en la visión de mundo andina tiene una carga semántica masculina. En el texto original debajo de *Inti* aparece una estrella brillante a la cual Pachacuti Yamqui inscribió como “*luzero*”, y debajo de esta “*chazca quyllur achachi ururi – este es el luzero de la mañana*”. Donde se ubican

⁵⁸ Ch’aska se usa normalmente para el Orión o el lucero vespertino; la expresión *pachapaqariq ch’aska* (estrella, partera del universo) se refiere a Venus o al lucero matutino (por el nacimiento de cada nuevo día). *Qolqa* se refiere a la constelación de la Osa Mayor (también significa: almacén), y *qoyllur* indica de forma genérica a una estrella brillante.

⁵⁹ En el original leemos: “*collca pata y la cassa estaba todo, afixiado con plancha de oro llamado coricancha Uaci*”. Claramente se refiere al lugar del altar, la casa de *Qorikancha*. La expresión *collca pata* (o *qolqa pata*) con forma de una red de tenis significa “junto al almacén”. La palabra *collca* que puede leerse como *qolqa* y significa “yema de la papa o de otros tubérculos”. La papa, por cierto otro vegetal de gran simbolismo.

el grupo de estrellas menores se lee la palabra “*huchu*” (tachada está “*uuchhu*”), y a su izquierda “verano”. Finalmente, hay una sola estrella por encima del arco iris, llamada “*catachillay*”. Sin duda las diversas interpretaciones lingüísticas proponen severas dificultades. *Chazca coyllur* o actualmente *ch’aska qoyllur* es una redundancia, mienta “estrella que brilla” “estrella brillante”, probablemente Venus. *Achachi ururi* está probablemente escrito en aymará, *uara uara* significa estrella. *Huchu* es probablemente una deformación del *huch’uy* o pequeño, la tachadura de *uuchhu* indica que Pachacuti Yamqui no sabía cómo trasladar los fonemas. La estrella “*catachillay*” refiere a la Cruz del Sur. Como el Quechua es un idioma fonológico y no grafológico, siempre podemos pensar variantes para la raíz “*cata-*“ : *qata* (manto, cobertura), *q’ata* (turbio) o *qhata* (cuesta, ladera del cerro). Asimismo, en vez de *chilla* podemos leer *ch’ila* (duro). Bajo los fenómenos astronómicos encontramos, siempre por la derecha, a los fenómenos meteorológicos, al rayo o *illapa* en forma de zig-zag desde arriba hacia abajo. *Illay* o *illiplliy* mienta “brillar”, “relucir”. A su izquierda tenemos el arco iris o *k’uychi*, del verbo *k’uyuy*: enrollar y el agentivo *-chi*, luego significa: “lo que hace enrollar”. En el original el rayo también tiene el nombre de *chuq ylla*. En el quechua del Cuzco rayo significa: *lliplliy*, *llipipiy* o *illapa*; relámpago es *lliplipyay* o también *illapa*. Pachacuti Yamqui transcribe *cuychi* (*k’uychi*) como “arco del cielo” y utiliza la expresión quechua *turomanya*. El vocablo *туру* mienta “lo parejo, lo que está en orden”; *turuchay* es “igualar, alinear, ordenar”; *maña* significa “costumbre”, “hábito”, entonces *turomanya* podría ser un “hábito ordenado” o “costumbre de ordenar”. Por debajo de ambos fenómenos meteorológicos vemos al lado derecho de la pareja humana y dentro de un círculo a la *mama pacha* (respectivamente *camac pacha*) o Madre Tierra, de la cual sale en dirección hacia el rincón derecho-inferior de la casa, el *mayu* o río (también llamado *pillcomayo*). Bajo la *Pachamama*, finalmente, se presentan una serie de hoyos con forma circular a los cuales Pachacuti Yamqui nombra “los ojos”. Esta referencia es un claro acercamiento al pensamiento mitológico incaico, puntualmente, la referencia es a la noción de origen de la dinastía incaica desde las *paqarinas*, literalmente “lugar del nacer”; del verbo *paqariy*: nacer, amanecer. En el original leemos: “*los ojos, ymaymana ñaoraycunap ñanin*”. La palabra *imayna* es el pronombre interrogativo “¿cómo?”; *imaymana* mienta “de todo”, “todas las cosas”. Por otra parte, *ñaoraycunap* debiese ser *ñawiraykuna* que significa “por los ojos”, y *ñanin* proveniente de la raíz *ñawi* (ojos) o más precisamente *ñawin* (ojo del manantial). Sobre esta base podemos traducir homeomórficamente la frase como “Ojos de todas las cosas, por los ojos de los

manantiales”, refiriendo a pequeñas aperturas en la tierra que funcionan como *chakana*, refiriendo al origen de todas las cosas o las *paqarinas*.

A la izquierda (la derecha desde la perspectiva del espectador) vemos desde arriba hacia abajo al óvalo cósmico a *Killa* o la luna, correspondiendo a lo femenino y ejerciendo su dominio en la noche. Debajo de la luna, hacia el centro, podemos observar una estrella sin ninguna anotación, probablemente se trate de la estrella vespertina que astronómicamente es idéntica con la estrella matutina o Venus. En el original se lee “*choq chinchay, o apache orori este es de la tarde*”, la expresión *chuqchinchay* aparece más abajo al lado de un felino y sugiere “un animal policromático”; la expresión *apache orori* corresponde a la estrella vespertina en aymará. A su lado y hacia fuera vemos a la nube o *poqoy phuyu* en tanto otro fenómeno meteorológico de naturaleza femenina. Ciertamente, hablamos de dos fenómenos. *Phuyu* significa “nube”, y *poqoy* mienta “época de lluvia”, “maduración” (de *poqo*: maduro). El usual vocablo para la lluvia es *para*; *poqoy phuyu* entonces también puede significar “nube madura” o “nube cargada”. Bajo este símbolo meteorológico, al lado izquierdo de la gran *chakana* de *Kuka mama*, surge un animal felino como la inscripción *cama o chuqchinchay* y también por encima lleva inscrito “*granisso*”. Probablemente Pachacuti Yamqui quería simbolizar al puma o *sintiru*. Esto lo sostenemos puesto que el puma, el cóndor y la alpaca tienen un lugar determinante en la cosmovisión y simbología ceremonial andina. Bajo el animal felino, vemos una figura con forma de lago nombrada *Mama qocha* o Madre Laguna. *Qocha* significa “laguna” o “lago”, muy frecuentes en la geografía andina, en contraposición, el mar en tanto que madre de las lagunas o gran laguna no acarrea un papel muy determinante, ni tampoco lo ha jugado (por ejemplo, en el Imperio Inca). Fueron más bien culturas pre- y extra-incaicas quienes mantuvieron una cercanía con el mar. De todas maneras, el simbolismo tiene clara relación con el gran valor que tiene el agua conservada en las lagunas y los lagos como el resultado del *poqoy phuyu* o nube de lluvia. La *mama qocha* es alimentada por el *pucyo* o *pukyu*, es decir el manantial. Mas abajo, y casi al lado los andenes observamos un árbol inscrito como *mallki*. Este elemento presenta y sintetiza el reino vegetal. En la lengua quechua existen dos palabras para árbol: *sach'a* de características más bien genérica (árbol y arbusto), y *mallki* que se usa en sentido restringido en tanto árbol frutal, cabe considerar que *mallki* era usado para referir las dinastías incas (genealogías). En el original, al lado de la nube se lee

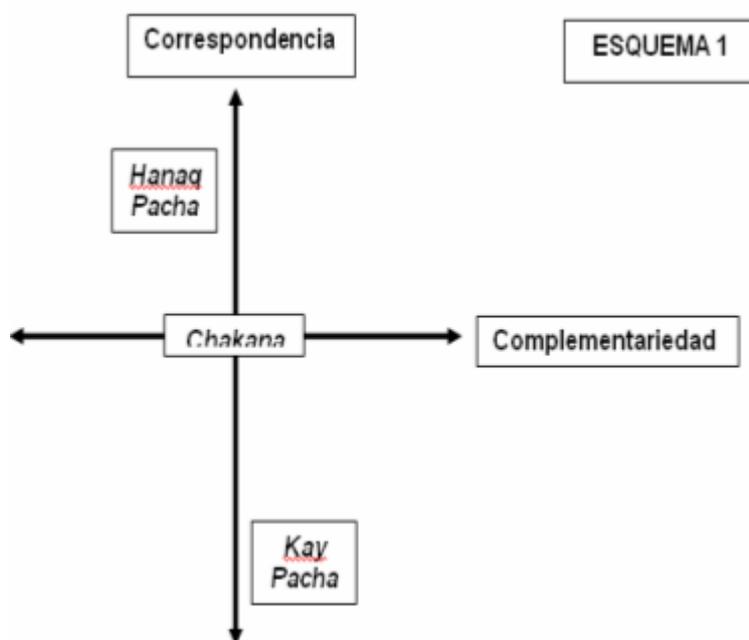
“*ynvierno*” en cuanto oposición polar (femenino) al “*verano*” (masculino) visto en la derecha.

c) Correspondencia Macro – Micro.

Desde una correspondiente comprensión de lo expuesto a través del estudio del dibujo de Pachacuti Yamqui y en conjunto con un estudio de los fondos teóricos del pensamiento andino, podemos interpretar los elementos presentes en el dibujo. Ahora bien, siguiendo el esquema occidental de ubicación, esto es, el sistema de coordenadas cartesiano, encontramos una plataforma interpretativa, aún cuando, previamente es menester llevar a cabo algunas aclaraciones. Por una parte, no argumentamos a favor de la bi-dimensionalidad como expresión de toda la riqueza de la relacionalidad andina; por otra parte, no pretendemos aplicar un enfoque cuantitativo que sería totalmente incompatible con la categorías fundacionales del pensamiento andino, más bien utilizaremos el sistema de coordenadas cartesiano sólo en tanto que instrumento didáctico a favor de la comprensión de los aspectos centrales del pensamiento andino para con el ojo occidental.

Disponemos de los dos ejes, una línea vertical y otra horizontal, que se cruzan en un punto medio, en quechua un “*chakana*” o punto de transición entre el arriba y el abajo, la izquierda y la derecha. El siguiente esquema es quizá un muy buen ejemplo visual de la relacionalidad cósmica. La línea vertical simboliza la polaridad entre lo grande y lo pequeño, en cuanto oposición relacional de la correspondencia, “como es arriba, es abajo”. La línea horizontal simboliza la polaridad entre lo femenino y lo masculino en cuanto la oposición relacional de la complementariedad. La zona superior a la línea horizontal es lo que se nombra en quechua *hanaq pacha* (espacio de arriba). La zona por debajo de esta línea se dice *kay pacha* (región del aquí y el ahora). – La zona inferior a *kay pacha* es *uruy pacha* (espacio de abajo) no aparece en este esquema, aún cuando la relación entre *kay pacha* y *uruy pacha* es evidente –. El *chakana* es el punto de transición, de conexión entre la correspondencia y la complementariedad. Ahora bien, es preciso rescatar la importancia de la llamada Constelación de las Tres Marías (*Ara-Aru*), que en realidad son el cinturón de la Constelación de Orión, en cuanto símbolo andino, puesto que es aquello que permite entender la existencia de estos tres mundos: el *Hanaq Pacha* (mundo de arriba), el *Kay Pacha* (donde vivimos) y el *Uruy Pacha* (mundo de abajo).

Cada elemento participa de la estructura relacional, si ubicamos los diferentes elementos básicos del pensamiento andino dentro de esta topografía simbólica, logramos una estructura que no es necesariamente la expuesta en el dibujo cósmico de Pachacuti Yamqui, de raíz sincrética Inca y cristiana, sino más bien atingente a la actualidad cultural de los Andes Sudamericanos. En esta, primeramente, queremos analizar la relación de correspondencia entre arriba (*hanaq pacha*) y abajo (*kay pacha*). Si bien las traducciones corrientes para *hanaq pacha* como “cielo” y *kay pacha* como “tierra” denotan claramente su filiación greco-cristiana, es preciso reconocer que no son equivalentes homeomórficos en virtud de su diametral exposición de cada una de las cosmovisiones.



El cielo filosófico-teológico greco-cristiano, primeramente es un concepto de trascendencia, separado radicalmente por un ΠΤΔ4: \bar{H}^{60} para con la tierra. Asimismo,

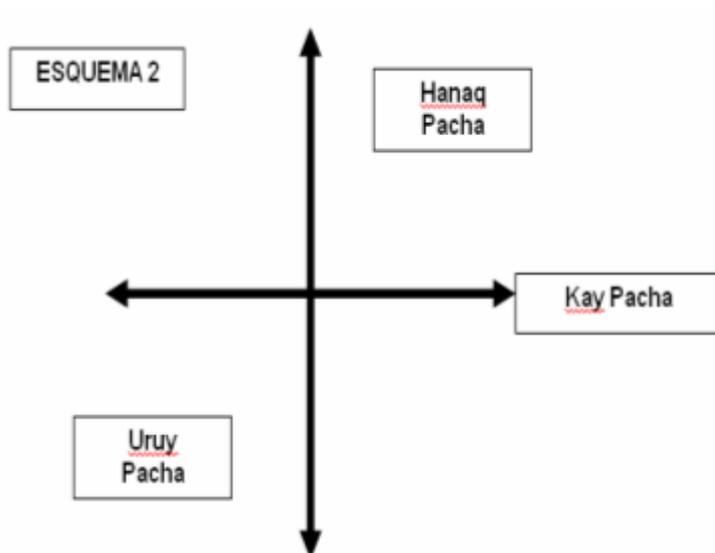
⁶⁰ La separación o bipartición occidental del cielo y la tierra en cuanto realidades diferentes tiene su origen en la errada comprensión del dualismo metafísico de Platón. El “mundo de las Ideas” también llamado “cielo de las Ideas”, esta separado del mundo sensitivo de los entes concretos e individuales. La equivalencia del cielo con la espiritualidad, con lo perfecto y eterno, por una parte; y por otra el de la tierra con lo material, contingente y mutable, sigue influyendo en la comprensión del pensamiento occidental (ver los estudios de Heidegger). Sin embargo, bien sabemos que Platón no

hanaq pacha tampoco es simplemente el cielo astronómico, sino que también presenta lo divino (*Wiraqocha Pachayachachiq*). *Kay pacha* tampoco coincide con lo que el español expresa con la palabra “tierra”, *kay pacha* es más bien la realidad espacio-temporal concreta y directa (Hic et Nunc), recordemos que *kay* es el pronombre demostrativo “esto”. Quizá el concepto hebreo de *shemayin* pueda expresar mejor la comprensión andina, empero ahí surge nuevamente la trascendencia radical de YHVH en tanto que “aquello que está por encima de la tierra y el cielo”.

Ciertamente, es la jerarquización entre el cielo y la tierra aquello que no expresa la comprensión unitaria y relacionada de la reflexión andina. *Hanaq pacha* no expresa en ningún sentido un “más allá” trascendente; la relación de correspondencia destruye cualquier interpretación dualista y diastática. En todo caso, la mejor traducción que podemos concebir es “campo cósmico de arriba” u “orden cósmico superior”. *Kay pacha* (o *aka pacha* en aymará), por sobre su connotación espacial, también expresa temporalidad en tanto que “el presente” simbólico y celebrativo, aquí y ahora (*kunan pacha, kay wuñay*).⁶¹ Finalmente, *kay pacha* expone “el espacio de la vida” en oposición a *uruy pacha* o “el lugar de los muertos”. Por ello, en el nivel de *kay pacha* todos los fenómenos psíquicos, físicos, espirituales concretos e inmediatos tienen un lugar particular. *Kay pacha* es en cierto punto un *chakana* entre *hanaq pacha* y *uruy pacha*, lugar de transición y mediación de la relacionalidad del todo (ver esquema 2).

separa el mundo como lo hacemos nosotros los mortales del siglo XXI, aquí debemos conceder al término griego dos sentidos, uno propio de Platón, y otro interpretativo y muy influyente, mas errado en sus conclusiones.

⁶¹ Pacha tiene una acepción temporal *kunan pacha* significa literalmente “tiempo de ahora”, esto es, el presente; *kay wuñay* también expresa el tiempo presente, *wuñay* significa “crecer”, pero también como adverbio de tiempo mienta “siempre”, “eternamente”, “todo el tiempo”.



Hanaq Pacha y *Kay Pacha* se corresponden de variadas maneras. La complementariedad sexual como ya veremos está vigente en *kay pacha* y *hanaq pacha*. La luna (*Killa*) en tanto la reina de la noche (*tuta*) corresponde a lo femenino siendo la base del calendario lunar – *Killa* significa tanto “luna” como “mes” – y del ciclo de menstruación femenino (*yawar apariy*). El sol (*Inti*) como rey del día (*p'unchaw*) corresponde a lo masculino y es la base del año solar (*wata*). Los famosos *intiwatanas* Incas constituyen puntos de piedra que se yerguen simbólicamente presentando el año del sol o el ciclo solar. De hecho, la traducción común para *intiwatana* es “amarre de sol”, en virtud de su raíz *watay* que mienta “amarrar”⁶². Sin embargo, parecen haber tenido un uso como instrumento para definir los meses del año e incluso las horas del día. Bien sabemos que el calendario Inca se determinó por el curso solar, las fases lunares y la aparición de las Pléyades (*qolqa*), pero por sobre esto el ciclo agrario de siembras y cosechas. Los meses del año se nombran en quechua en parte por la constelación del sol (junio: *Intiraymi*; diciembre *Qhapaqraymi*), fenómenos meteorológicos (enero, *Qolla poqoy*; febrero, *Hatun poqoy*), y sobretodo por las labores del ciclo agrícola de los Andes Sudamericanos.⁶³

⁶² La etimología sugiere un rol sacramental: *watana* es la subjetivación de *watay*: amarrar, junto al sufijo obligatorio –na, ergo, *intiwatana* significa “amarre de sol” un lugar de veneración al sol.

⁶³ La secuencia completa y su significado es el siguiente:

d) Complementariedad femenino – masculino.

Acorde con la lectura occidental del *eros*, podemos dar cuenta de la especial importancia de la sexualidad y la condición sexual de los entes intramundanos en la reflexión pachasófica. En el pensamiento andino la condición sexual es de prioritaria importancia, esta es interpretada como *constitución universal y cósmica*. Todo es sexuado, desde lo inorgánico hasta los fenómenos meteorológicos, cósmicos y religiosos. Es prudente aquí introducir el término *sexuidad* en contraste con la sexualidad. La propuesta de este término atiende el problema de la lectura occidental, la cual entiende el término sexualidad como referente a entes vivos y en sentido estricto al ser humano. La acepción bio-antropológica de la sexualidad se deslinda desde el concepto de la reproducción vital. Empero, sexuidad o sexualidad andina mantiene un

Enero – Qolla poqoy = qolla “tierno”, “inmaduro”; poqoy: “maduración”, “lluvia”.

Febrero – Hatun poqoy = hatun “grande”; poqoy “maduración”, “lluvia”.

Marzo – Pauqar waray = paucar “florido”; waray ¿?.

Abril – Ayriwa = ayriwa “maduración de papa y maíz”

Mayo – Aymuray = ¿?.

Junio – Inti Raymi = inti “sol”; raymi “fiesta”.

Julio – Anta Situa = anta “cobre”; situa “fiesta”.

Agosto – Qhapaq Situa = qhapaq “rico”, “supremo”; situa “fiesta”.

Septiembre – Uma Raymi = uma “cabeza”; raymi “fiesta”.

Octubre – Kantaray = ¿? de cantar

Noviembre – Ayamarka = aya “difunto”, “cadáver”; marka “lugar caserío”

Diciembre – Qhapaq Raymi = qhapaq “rico”, “supremo”; raymi “fiesta”

Ver J. Estemann. Filosofía Andina. Pág. 160. Nota al pie de página N° 35. Edit. Abya-Yala. 1998.

sentido cercano más bien a la tradición tántrica y taoísta en Oriente, esto significa que mantiene un rasgo cósmico que trasciende el ámbito biológico. La sexualidad subraya lo cósmico y pachasófico, que desde una “bi-sexualidad” forma parte del orden cósmico, y expresa el principio de complementariedad ya analizado. La orientación sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*qhari*) es análogo a la orientación espacial entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uruy*), y presenta la importancia de la relacionalidad y complementariedad cósmica andina. Como los principios taoístas de Ying y Yang, en los Andes, los principios sexuales penetran todos los campos de la realidad. La (bi)sexualidad es la condición de posibilidad de la complementariedad. Verbigracia, los fenómenos cósmicos y meteorológicos expresan su polaridad sexual a su manera: día y noche, sol y luna, nube y rayo son polos complementarios y de ninguna manera excluyentes entre sí. La unidad básica no se da en ninguno de los extremos, sino que en la tensión entre ellos. Esta tensión es la fuente dinámica de la vida. El sol calienta la tierra, y el agua de las lluvias fertiliza la *pachamama*; la luna dialoga con los *Apus*, los animales comulgan con las plantas, la nube genera el rayo. Esta complementariedad sexual andina contrasta con la concepción occidental de un absoluto monádico o más bien no-relacionado con lo existente pero a la vez fundamento de ello. Lo absoluto es para el pensamiento andino un término contradictorio, lo absoluto es la nada, la no existencia, ya que queda fuera de la relacionalidad. Y debido al carácter complementario-polar de la relacionalidad, no puede concebirse nada a-sexuado. Ni siquiera Dios es asexual.

El *runa* es esencialmente sexuado, revelando la relación de complementariedad entre lo femenino y lo masculino en tanto *conditio sine qua non* en la formación de una unidad supra-individual. El *runa* no está completo sin su contraparte femenina. La persona particular no es suficiente, sino que requiere para su compleción del polo opuesto y complementario, como lo señala Platón en el *Banquete* o *Simposio* a través del mito del Andrógino de Aristófanes. En términos de “identidad” el hombre andino sólo la logra en la medida en que la realice complementariamente. La polaridad de mujer y varón no es un dualismo ni una dualidad excluyente, el universo (*pacha*) se expresa densamente en la pareja (no sólo humana) como símbolo concreto del orden sexuado y sus principios de complementariedad, reciprocidad y correspondencia.

La mujer andina se relaciona de preferencia con lo masculino, con los fenómenos cósmicos de sexualidad masculina, lo mismo sucede – *mutatis mutandi* – con el varón

andino. Así la mujer se dedica al pastoreo del ganado (como representación de lo masculino) y el varón cultiva la tierra (símbolo femenino por excelencia). Si bien las mujeres ayudan en las labores agrícolas, jamás “abren” la *pachamama*; esto es, no aran, ni siembran (símbolo por excelencia de la inseminación). Aquí notamos un acto de complementariedad dinámica, la condición sexual rige una complementación que persigue la generación y conservación de los grandes ciclos vitales. Esta diferencia de condición sexual es fuente del dinamismo polar dialéctico que alimenta fuertemente los bailes, rituales, costumbres y juegos, los cuales consciente e inconscientemente son sexuales.

Otro ejemplo claro de la complementariedad andina se deslinda desde el nosotros (*noqanchis*), desde el cual, como bien hemos señalado, se mutila la palabra para nombrar el yo (*noqa*). Esto patentiza que la persona como individuo autónomo (yo) sólo es ejemplo de una esterilidad para con la unidad vital (nosotros), la cual se expresa en la pareja heterosexual. Esta esterilidad es sinónimo de incompletud. El celibato católico nunca ha podido inculcarse en el mundo andino, el “cura” puede tener mujer, lo extraño es que no la tenga. Si bien el celibato por motivos religiosos tiene cabida en una cierta base pachasófica, en tanto *chakana*, puente ritual entre *kay pacha* y *hanaq pacha*, siendo el célibe considerado como relacionante o relacional entre ámbitos complementarios dentro de una circunstancia especial. Esto lo refleja claramente las *akllakuna* incaicas. *Akllay* significa escoger. Su vida célibe (provisional) tenía un sentido ritual específico, esto es, eran servidoras exclusivas del *Sapan Inka*. Empero, esto no las libraba de ser “regaladas” como esposas a guerreros y nobles; con este cambio, su “función” también cambiaba, así también su condición sexual. Asimismo, los *altomisayoq*, los sacerdotes andinos sólo son célibes cuando ejercen su función como *chakana*, mientras comulgan con la *pachamama*; luego de ello, sigue una vida sexual acorde con la polaridad heterosexual. Estos sacerdotes andinos como personas, normalmente tienen pareja, es en su función de *chamán* durante los preparativos e instrucciones para su tarea, o en los “encuentros” con los *apus*, cuando son célibes.

La polaridad sexual complementaria en tanto fundamento de una comprensión antropológica o “*runasófica*”, choca con preceptos fuertemente arraigados en Occidente. Además de la soltería y el celibato religioso o no-religioso, el mundo andino des-conoce la homosexualidad, la cual está con nosotros desde la Grecia Clásica. Y no serían argumentos del tipo ético u axiológico los cuales condenan la homosexualidad,

sino que su total incompatibilidad con los principios básicos del pensamiento andino. El homosexual no es *chakana del orden cósmico*. Siendo estéril (no-dinámico) y narcisista (no-relacional). Una pareja homosexual son dos personas aisladas, la personalización del *runa* no se forma a través de las relaciones personales tales como la amistad, el amor, el respeto, el diálogo; sino que en base a *relaciones vitales*. Esto no debe leerse como un biologismo crudo, sino más bien como un pan-vitalismo cósmico. El *runa* es fruto, parte y generador de vida. En todo esto la pareja conforma en tanto *chakana* la función de conservación y generación perpetua del orden vital cósmico.

Es por ello que dentro del mundo andino tener un solo hijo o dos hijos del mismo sexo es un fenómeno no muy apreciado. Ya que la polaridad sexual no sólo se da al nivel de la pareja adulta, sino también entre los hijos. Empero, no es menor el fenómeno que, en público, la pareja muchas veces se disuelve, el varón se reúne con los varones y la mujer con las mujeres, aquí la complementariedad sexual se muestra en el nivel grupal, si bien cada grupo atiende a sus propios quehaceres, esto no significa ninguna separación o distanciamiento. La complementación respectiva a su alteridad se expresa siempre en contraposición a la tradición “andrógina” de la cultura occidental. En los Andes, la polaridad sexual, la diferencia de sexualidad prevalece sobre la igualdad antropológica metasexual o asexual. El pensamiento andino no reivindica patriarcalismo ni matriarcalismo alguno, la situación es siempre de *equivalencia* complementaria, constitutiva de una unidad bi-polar. De acuerdo con los fundamentos del pensamiento andino vemos que esta situación de equivalencia entre los polos nunca implica una equidad (identidad); el *runa* opera bajo la diversidad de funciones, maneras de expresión, competencias y roles entre varones y mujeres. Ambos sexos tienen funciones públicas y domésticas, incluso religiosas. Dentro de la eticidad andina cabe recalcar la posición de la familia (*Ayllu*), la cual está remarcada bajo el carácter de reciprocidad conyugal e interfamiliar producto de la unitaria polaridad sexual. En tanto pareja, la relacionalidad determina su vida orgánica y también ética. La formación de la pareja no se debe a una decisión libre de dos personas bajo la premisa de la afinidad (comprensión, enamoramiento, amor). Lo que está en juego es siempre la conservación del cosmos, por ello la decisión ha de ser tomada, con prudencia, en conjunto por las dos familias involucradas. La institución andina del *sirvinakuy* (o *uywanakuy*) análoga al matrimonio civil occidental asegura la optimización de esta reciprocidad. *Sirvinakuy*, vocablo castellano quechuizado mienta “servirse mutuamente”, *uywanakuy* significa

“cuidarse mutuamente”, aquí el sufijo *naku* es la expresión lingüística para la reciprocidad.

“El sufijo compuesto *-naku* consiste del sufijo recíproco *-na* (morfológicamente idéntico con el obligatorio *-na*) o de su alomorfo *-puna*, que siempre se hace auxiliar con el reflexivo *-ku*, cuando se trata de una acción recíproca entre dos agentes, o con el causativo *-chi*, cuando la acción se realiza con la intervención de un tercer agente. Ejemplos: *reqsinakuy* (“conocerse mutuamente”); *ayninakuy* (“cooperar el uno con el otro”); *qhawapunakuy* (“mirarse cara a cara”) *tinkunachiy* (“hacer que dos personas se conozcan”); *munanachiy* (“hacer que dos personas se amen”).

Sirvinakuy significa entonces. “servirse mutuamente, servirse el uno al otro. *Uywanakuy* viene del verbo *uyway* (“criar; adoptar”) y significa “adoptase mutuamente”, porque mediante el *uywanakuy*, la mujer llega a ser parte de la familia del varón (prácticamente su hija adoptiva) y éste a su vez parte de la familia de la mujer (hijo adoptivo)”⁶⁴.

El matrimonio andino implica siempre un lapso de observación y demostración (no en el sentido de una prueba), los familiares constatan *in actu* si acaso la pareja cumple con los principios de complementariedad y reciprocidad. Esto no es determinado meramente por lo económico (aporte o dote), sino por las habilidades y destrezas, y preferentemente la fertilidad de los novios (*kasarakuq masi*). La esterilidad es un motivo de peso para la disolución del *sirvinakuy*, denotando nuevamente la importancia de conservar la vida y su orden cósmico. Por ello hemos de clarificar que el matrimonio andino es una unión de intereses dentro de una comunidad, y no una manifestación del amor en el sentido occidental. El *sirvinakuy* choca con el matrimonio occidental moderno en tanto es aún una relación de trueque interfamiliar. La formalidad y constancia de la ritualidad cósmica respecto de la complementariedad bipolar es siempre una función pro-creativa, la pareja *presenta in nuce* la relacionalidad cósmica y la *conserva* sexual, ceremonial y simbólicamente.

⁶⁴ J. Estermann. Filosofía Andina. Pág. 243.

e) Ciclicidad del Tiempo – *Pachakutik*.

Como bien hemos expuesto *pacha* significa tanto espacio como tiempo, hoy se utiliza la palabra española quechuizada *timpu*⁶⁵. Esto nos concede un dato clave para con la experiencia andina de la temporalidad. *Pacha* es la realidad, una red de interconexiones espacio-temporales. Por ello, la experiencia temporal andina está estrechamente conectada con los fenómenos de tipo astronómico y ecológico. La experiencia andina del tiempo se da en cuanto que el *runa* vive en el espacio y el tiempo. El tiempo es el ritmo, la respiración, el latido del corazón, el ir y venir, el día y la noche. El tiempo es otra manifestación de la *pacha*. Por ejemplo, las categorías temporales no son: ni pasado, ni futuro, sino que antes (*ñawpaq*) y después (*qhepa*). El tiempo tiene un orden cualitativo según la influencia y densidad del acontecimiento. Existen tiempos cualitativamente determinados, su propósito específico entrega la clave de lectura. Así existe un tiempo específico para la cosecha, para la siembra, hay tiempos rituales para hacer los *pagos* a los dioses y la *pachamama*. Los rituales y ceremonias son siempre realizados en un tiempo apropiado, de hecho si el *runa* no realiza estos en el tiempo apropiado, entonces el ritual no logra el sentido deseado. No se puede presionar al tiempo, ni ganarlo, ni perderlo. La comprensión cotidiana y el manejo popular del tiempo a-sombra los ojos de extranjero occidental. La impuntualidad propia de pueblo andino se contrapone con el estereotipo de la excesiva puntualidad inglesa, esto refleja la comprensión del tiempo distinta del la hora del reloj o la medición cronométrica imperante en Occidente. La hora es apropiada, en su defecto el tiempo y la “cita a tal hora” puede llegar ocurrir en una hora no apropiada para aquél acto, por lo cual no se realiza. La expresión “ahorita” no revela una relación cronológica inmediata (en cinco minutos) sino algo que ya está presente vivencialmente, pero que *de facto* puede llevarse a cabo luego de una o dos horas. Respecto del tiempo también hay *fenómenos de transición*, de corte astronómico como los equinoccios, solsticios, fases lunares, el amanecer y el atardecer. Hablamos de fenómenos que revelan los cambios dentro del orden cósmico. En cada atardecer el sol muere, asimismo, en cada amanecer el sol nace

⁶⁵ Lo mismo sucede en aymará. Para las formas temporales (presente, pasado y futuro) se utiliza *pacha* como adjetivo: *qhepa pacha* (o *qhepa kawsay*) es el futuro o “espacio-tiempo venidero”; *ñawpa pacha* es el pasado o espacio-tiempo anterior. La expresión *timpu* es, por cierto, una concesión a la noción cuantitativa del tiempo en Occidente.

o más bien re-nace. Amanecer en quechua se dice *paqariy* (nacer) o *pacha paqariy* (renacer del espacio-tiempo). Los solsticios (21 de Junio y 21 de Diciembre) dan cuenta del recorrido del sol que se invierte (crecer y disminuir). Para los Incas ambas fiestas, *Intiraymi* y *Qhapaqraymi*, respectivamente, presentaban la revolución anual. Para el hombre andino actual ambas fechas siguen siendo muy importantes, “la *Pachamama* descansa, ella está ansiosa de lo que pasa con su marido, *Inti...*”. Respecto de la luna (*Killa*) hay dos aspectos determinantes, por una parte la luna llena (*pura killa*), y por otra la luna nueva (*wañu killa*). En la luna llena las actividades agrícolas están auspiciadas divinamente, como también los proyectos personales o negocios, en tanto inicio de un ciclo. Otro acontecimiento clave para nuestra interpretación de la temporalidad andina es el 1 de Agosto, inicio del año agrícola, que es a la vez el punto culminante de la época de sequía. Todos estos ejemplos expresan la ciclicidad de la comprensión del tiempo en el mundo andino. Vemos claramente que el tiempo es en consecuencia *discontinuo* y *cualitativamente heterogéneo*.

“Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad; cada ciclo lunar, de luna creciente y decreciente, correspondiendo al ciclo menstrual femenino (entre ovulación y menstruación); el ciclo meteorológico de los períodos de sequía y lluvia; el ciclo agrario de las épocas de siembra (*tarpu*) y cosecha (*poqoy*). También importantes son los ciclos generacionales de unos veinte años. Y por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos de épocas que terminan y comienzan por un *pachakuti* (vuelta de *pacha*), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o regresa (*kutuy*: volver, regresar) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto.

La tripartición del tiempo occidental en pasado, presente y futuro no concuerda con la experiencia andina, en quechua existe un solo vocablo común para futuro y pasado: *ñawpapacha*. Para diferenciar los dos, se usa formas de sustituto como *hamuq* (lo que viene), *qhepa* (después), *ñawpa* (antes) o *qayna* (anterior). El presente es expresado por *kunan* que significa simplemente ahora (a veces también *kunan pacha*: tiempo de ahora). Las formas verbales del presente y futuro comparten las segundas personas (tú y vosotros). Para el runa, el futuro no es algo que viene delante, y el pasado algo que está

(o se va) atrás, sino al revés el futuro en cierto sentido está atrás, y el pasado adelante.⁶⁶

Volvamos sobre una reflexión runasófica muy común en los Andes, esta tiene relación con la propia comprensión de la existencia que el hombre andino sostiene y que grafica maravillosamente el argumento *de un mañana en el ayer y un ayer en el mañana*. El *runa* se concibe a sí mismo “*sentado en la cima de un cerro, mirando pasar las nubes por sobre su cabeza, de atrás hacia delante*”. Esto nos lleva a preguntar no sólo por la existencialidad del hombre andino, nos lleva a entender desde esta *cima* cómo es experimentado el tiempo (*nubes*). Todo el mundo sabe que nadie tiene ojos en la nuca y en consecuencia el *runa* sentado en la cima del cerro sólo puede ver sobre su cabeza *las nubes que ya han pasado, pero no las que aún están por pasar*. Esto significa, *que el pasado se aleja hacia delante, pero nunca vemos el futuro que se aproxima desde atrás*, así el tiempo andino es casi incomprensible para nuestra razón occidental, donde proyectamos un futuro radicalmente separado del pasado. *El hombre andino debe mirar hacia atrás para avanzar hacia el futuro*. Imaginemos un teatro y veamos cuál sería el orden de ubicación. Veamos cómo el hombre occidental da cuenta (razona) desde dentro hacia afuera y cómo el hombre andino lo hace de afuera hacia adentro. Ambos se encuentran sentados en la fila más alejada del escenario. El occidental da cuenta y sostiene: Aquí estoy yo, luego las filas de asientos, y finalmente el escenario. El *runa* piensa por el contrario: *Allí está el escenario, luego las filas de asientos y por último estoy yo*. Esto no es por humildad, sino que primero debe estar lo más lejano en el espacio, y por último estoy yo, ya que *estando aquí* en el espacio, *estoy ahora* en el tiempo, esto es, *soy lo más próximo, y por ello lo último que ha ocurrido*. Lo que ya ha pasado, lo que ya fue, está delante, tanto más adelante cuanto más antiguo; lo que aún no ha pasado, lo que todavía no ha llegado a ser, está detrás, en el futuro; y el hombre sentado en la cima del cerro está en el punto de confluencia entre lo que ya fue y lo que todavía no ha llegado a ser, esto es *Kunan Pacha – hic et nunc –*. Ciertamente, lo que aún no llega a ser, no existe ni en el tiempo, ni en el espacio (no tiene lugar). Sin duda, la nube que se aproxima desde el futuro “es” (si no fuese en modo permanente tampoco podría llegar a existir en modo transitorio), pero se mantiene “en un estado virtual” hasta el momento en que pasa por sobre de nuestra cabeza, punto donde se vuelve

⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 183.

actual. Con cada nube que nace, nace también su propio tiempo y su propio lugar; cada “punto” en el espacio se corresponde indisolublemente con un “instante” del tiempo, y viceversa. Una vez ingresadas las nubes a la existencia se alejan a través del espacio, y con esto llevan consigo al tiempo. Una imagen familiar para exponer esto es el reloj de arena. Bien sabemos que el futuro está en los granos de arena que aún no han caído, y el presente es aquel orificio por donde los granos de arena caen. Cuando ha caído el último grano de arena, entonces el ciclo llega a su fin. Empero, como no puede haber discontinuidad en el devenir, el fin de un ciclo es el inicio de otro. *Pachakamaq*, el Hacedor de la *Pacha*, se encarga de “dar vuelta el reloj”, esto es un *Pachakutik*. Nuevamente, la temporalidad andina no es unidireccional sino que multidireccional. Para la comprensión cíclica el futuro está atrás, y el pasado adelante, y viceversa. La historia es por lo mismo una repetición cíclica de un proceso orgánico, correspondiente al orden y la relacionalidad del todo. Reconocemos, en el hombre andino y su relato histórico cinco épocas diferentes⁶⁷:

1. El tiempo primordial y la creación (*pachakamaq*)
2. El tiempo de los antepasados (*ñawpa machulakuna*)
3. El tiempo de los Incas y la Conquista
4. El período moderno
5. El futuro

Así también Pachacuti Yamqui divide a la época pre-hispánica en tres grandes períodos⁶⁸.

1. La edad de *purun pacha* (*purun*: adusto, bárbaro), el tiempo bárbaro y salvaje.

⁶⁷ Esta división la hace un pueblo en las alturas del Cuzco, cercano al nevado Apu Ausangate ver Rosalind Cow y Bernabé Condori. *Kay Pacha: Tradición Oral Andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Pág. 20 -36. 1976.

⁶⁸ J. Estermann. *Filosofía Andina*. Pág. 184. nota 71.

2. La edad de *Tunapa* que se refiere a la primera evangelización de *Abya Yala* por un apóstol legendario (Santo Tomás), es el tiempo del alba moral y espiritual.

3. La edad de los *Incas* como revelación del monoteísmo y la moral. (Claramente Pachacuti Yamqui no toma en cuenta las edades post-incaicas)

Asimismo, y por directa influencia del cristianismo y los postulados milenaristas, vemos la descripción epocal de Joaquín de Fiore⁶⁹ y su tripartición de la historia:

1. La época del Padre (Antiguo Testamento)

2. La época del Hijo (Nuevo Testamento)

3. La época del Espíritu Santo

Cada una de estas épocas finaliza como hemos señalado con un *pachakutik*, en un cataclismo cósmico, en una revolución cósmica, cuando el mundo se da vuelta. El verbo *kutiy* significa volver, regresar, el universo (*Pacha*) vuelve al desorden para iniciar un nuevo orden, un nuevo ciclo. Los ciclos no son meras repeticiones de lo mismo, sino una nueva forma de ordenarse y armonizarse a sí misma la *Pacha*. La figura simbólica apropiada es el espiral en desmedro del círculo (de raíz helénica, y por cierto muy recurrente en Occidente). No hay continuidad in-interrumpida entre los distintos ciclos, el tiempo es discontinuo y procede a saltos o revoluciones cósmicas, esto es, *Pachakutik*. No hay progresión en la lectura del proceso temporal-histórico, más bien hay un determinismo cósmico y en cierto sentido un fatalismo u *amor fati*. El pasado (*ñawpa pacha*) está presente en el tiempo actual (*kay pacha*) de muchas formas, verbigracia, los antepasados no han dejado simplemente de existir e influir en la vida de la comunidad o familia (*Ayllu*). El futuro (*qhepa pacha*) está atrás. Por ejemplo, la leyenda del Dorado (*paititi*) es el paraíso perdido, la tierra sin males de un pasado historiográficamente indeterminable, pero vivo en muchos hechos históricos. Hablamos

⁶⁹ Joaquín de Fiore (1145-1202) sostuvo la filosofía trinitaria de la historia, donde Padre, Hijo y Espíritu Santo se convierten en estructuras temporales. La época del Espíritu Santo dio inicio según el mismo Fiore hacia 1260. Esta doctrina influyó en el movimiento franciscano y sus misioneros, quienes la trajeron al nuevo continente encontrando un caldo de cultivo para sobreponerla a la comprensión autóctona.

de una sincronía inter-cíclica que condensa la co-presencia y co-participación simbólica de los acontecimientos de diversos momentos históricos, pasados, presentes y futuros. El hombre andino trae al presente el tiempo pasado y futuro a través de los rituales y celebraciones, a través de la ceremonia y el culto. Este es el argumento de fondo para explicitar la presentación celebrativa y simbólica en tanto acto cognitivo *per excellence*. En el ritual, el pasado y el futuro se contraen en un presente integrado (*wiñay*). No hablamos simplemente de una representación a través del recuerdo histórico y la imaginación, sino de una presencia simbólica de corte experiencial y vivificada.

La concepción tradicional de los cinco ciclos cósmicos ya expuestos presume que cada uno tiene una duración de 500 años (*pisqa pachak*)⁷⁰ en tanto intervalos de paso entre cada uno. La edad del Inca y la Conquista son 1000 a 1500 años, la edad moderna de 1500 a 2000. El fin del milenio tiene asimismo un cargado sentido apocalíptico desde la perspectiva del sincretismo con la religión cristiana, empero la propia cosmovisión andina también considera y vislumbra un último *pachakutik* que abriría el futuro como restitución definitiva del pasado. Sugerente es la figura del mesianismo como elemento constitutivo de la religiosidad andina, mas, en primer lugar, es menester entender la concepción de la utopía o el Mesías en un sentido no occidental. Primero, no hay proyección teleológica de la historia hacia un futuro desconocido y no realizado. Por el contrario, es la recapitulación definitiva de lo que ya estaba ahí previamente, lo que tuvo su lugar (*locus*). La visión de un futuro no es para el *runa* un futuro desconocido y nuevo (*novitas historiae*), más bien es un ayer almacenado en el símbolo, y en un símbolo en especial. Hablamos de la figura legendaria del *Inkari*. *Inkari* es la quechuización de los vocablos “inca” y “rey”, y todavía vive en el subconsciente colectivo del hombre andino, aún cuando hoy indica la esperanza de liberación y restitución del orden cósmico, que siempre está en una realidad pasada (*ñawpa*) y que sin embargo espera delante (*ñawpaq*). *Atawallpa*, el *Inka* asesinado por Pizarro,

⁷⁰ Para Duviols e Itier la Ciclicidad de los 500 años proviene del simbolismo judeo-cristiano. “Estas fechas fantásticas se conforman a una vieja tradición judeo-cristiana de cómputo por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de soles o pachakuti” Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de las Antigüedades desde el Reyno del Pirú”. Estudio Etnohistórico y Lingüístico. Pág. 36. 1993.

resucitará algún día, y viviendo de *Urury Pacha* restituirá el orden cósmico, violado y traumatizado por el invasor español. La época moderna, en esta lógica, es un período de transición, de vuelta (*kutiy*) para llegar a un punto anterior a su comienzo. Así también, la figura de *Túpac Amaru II* (Gabriel Condorcanqui), quien se sublevó ante la corona española y fue descuartizado en la Plaza de Armas del Cuzco, *Qoricancha*, en 1871, también expresa, y sin caer en el morbo, a través de sus cuatro extremidades la cuaternidad espacial (arriba - abajo / izquierda - derecha), como también la integridad del *Tawantinsuyu* (Imperio Inca), que volverá a unirse cuando el *Inkari* resucite después de último *pachakutik*.

La comprensión y vivificación del tiempo por parte del *runa* tiene consecuencias que al ojo occidental parecen causales del subdesarrollo. Por ejemplo, los proyectos de desarrollo y de mejoramiento de la calidad de vida para hombre andino, no sólo conllevan una idea del *desarrollo o progreso* totalmente opuesta a la experiencia andina, significan en todos los casos una ruptura con las costumbres y orden cósmicos que ellas presentan. La extraordinaria capacidad del *runa* para soportar condiciones de extrema dureza puede condecirse con la “espera” del momento apropiado y oportuno del cambio o *pachakutik*, puesto que comprende y conoce la relacionalidad de la *Pacha* y las consecuencias de su trastorno. El soportar no está sujeto a “algún día futuro”, sino a la seguridad colectiva de que la plenitud del tiempo ya ha ocurrido en el pasado. Otro choque es la poca importancia del tiempo del reloj, esto en virtud de la propensión hacia el tiempo apropiado y oportuno. No tiene sentido cumplir con el cronómetro si el momento no es el adecuado. Luego, hay un *ritmo cualitativo* determinado por los símbolos y las celebraciones. Esto nos sugiere volver la mirada sobre el concepto capital, en el pensamiento de Bergson, la duración (*durée*), empero no se trata de una experiencia individual, sino colectiva, recíproca y co-perteneciente al orden de la *Pacha*. Así también, desde Ser y Tiempo, asumimos que el tiempo no es uniforme ni homogéneo, el tiempo progresa y con él *el mundo es temporalizado*. En el mundo indígena, el hombre vive en el tiempo, tal como vive en el espacio. El tiempo es como la respiración, como el latido cardíaco. El tiempo es relacionalidad cósmica co-presente con el espacio. Las categorías temporales no son pasado ni futuro sino el aquí, el ahora, el *kunan* o *kunan pacha*, acontecimiento que ya está presente vivencialmente. El *runa* es en lo que "está siendo". El estar del mundo andino es el tiempo y el espacio como circunstancia que “se da”. En el "ir y devenir" pasa del descenso al ascenso, de la crisis

al equilibrio, que le brinda la profunda vinculación con la naturaleza en el ritual y el pago, cumpliendo su misión de establecer los equilibrios cósmicos. El hombre andino existe en una realidad que "está siendo así", es decir, siempre nueva y creciente, en el continuo movimiento cíclico de la naturaleza y de su mundo cultural. En el mundo indígena se podrían distinguir dos tiempos: *el tiempo de la naturaleza y el tiempo sagrado o mítico*, este último tiene mayor profundidad y es el que se re-actualiza siempre mediante acciones cúllicas de ritos y ceremonias en su vinculación profunda con la naturaleza. Por eso cada año no es una sucesión de años, sino un renacimiento; el término es el inicio de una nueva vida. El tiempo es algo en el que se puede fijar "un punto que es un ahora". Y en relación de dos puntos temporales se puede decir que uno es anterior y otro es posterior. Cada punto o cada ahora "es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes". El tiempo es equiparable al ser-ahí (el ente en su ser como la experiencia de la vida humana). Este ser-ahí puede presentar la modalidad del ser futuro en la anticipación, pero también una forma pasada, indeterminada de haber sido. Aquel encaminarse al pasado y futuro está propiamente el tiempo. Desde aquí la meditación de Heidegger "el ser-ahí es en el tiempo, es temporal". La temporalidad "es esencial para el ser: El ser es el tiempo". Pero un tiempo originario que es distinto del tiempo mundanizado de la vida cotidiana, trivial, que es sucesión de pasado, presente y futuro. El tiempo originario es, en cambio, compenetración de los tres tiempos en uno solo, en una gravitación de futuro. El tiempo presente "es como aplastado por el pasado y el futuro" y en esta temporalidad el yo debe estar fuera de sí, "de no ser él mismo: solicitado por el presente, condicionado por el pasado y preocupado por el futuro". Heidegger presenta en *Tiempo y Ser* al tiempo originario como *Unidad* tetradimensional (presente-pasado-futuro), como la compenetración y copertenencia de los tres en uno sólo.

“¿Pero de dónde recibe entonces su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es, de sus tres maneras, implicadas en mutuo juego, del ofrendar de cada propio estar presente? Acabamos de escuchar. Tanto en el advenir de lo todavía-no-presente como también en el haber sido de lo ya-no-presente y hasta en el presente mismo juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir, de estar presente. Este estar presente que hay que pensar no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber, a la que tenemos más cercana, el presente. Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras. Este juego se muestra como auténtico ofrendar que

juega en lo propio del tiempo, y por tanto algo así como la cuarta dimensión – no sólo algo así como, sino desde la cosa –.

El tiempo auténtico es tetradimensional.”

“El tiempo no es. Se da el tiempo. El dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora.”⁷¹ En este tiempo tetradimensional ya hemos asumido que “Al tiempo lo nombramos al decir: Cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo, durante el tiempo que le ha sido asignado. Cada cosa tiene su tiempo.”⁷² Todo lo argumentado en las citas no nos suena extraño, ni indiferentes a la experiencia andina del tiempo y por cierto de su comprensión capital de *Pachakutik*, desde el cual todo lo demás aflora. La meditación de último Heidegger es aquí una guía en ningún sentido negativa, mas la diferencia radical con la meditación andina es aquella que responde al nombre de: *Trascendencia*. Sin embargo, no por ello veremos sesgado su aporte, ni sus similitudes. En consecuencia, podemos avizorar que el mundo andino no es solamente la naturaleza inerte, sino todo lo que afecta al hombre, todo aquello que le da vida y le transforma. Cuando se re-actualiza el pasado "aquí y ahora" no es que se pretenda repetir una historia y un tiempo, sino comprenderlo cotidianamente como un futuro, en el sentido de que va pasando de un horizonte a otro, creciendo y transformándose, mediante un hermenéutica existencial, visto adelante y atrás se hace presente un pasado y un futuro como proyecto. El *Dasein* en el mundo andino es "*estar-en-el-mundo-junto-a*", en compañía de una colectividad, de un grupo social, en una determinada situación con capacidad de entender, dialogar y ejecutar sus propias posibilidades en un tiempo y espacio cíclico. Su existencia se halla siempre en un punto del aquí, presente pero con una anticipación hacia el futuro, como fuente de posibilidades de sobrevivencia, toda la actividad y energía diaria se concentra en el futuro, nos proyectamos hacia delante y desde esta perspectiva volvemos al pasado una y otra vez mediante la conciencia

⁷¹ M. Heidegger. *Tiempo y Ser*. Pág. 35. Edit. Taurus. 1999.

⁷² *Ibid.* Pág. 21.

vivencial para retomar fuerza, energía, los proyectos no realizados, las cosas buenas que darán nuestra verdadera existencia. De ahí que, la categoría "*ñawpacha*" es una gravitación de pasado y futuro. En este sentido los hechos son pensados y realizados hacia un futuro. En consecuencia, pensamiento andino tiene fundamentos que coinciden con los cuestionamientos y planteamientos de Heidegger, que pese a no ser escritos fueron practicados y vividos por los *amautas* (*Sabios – Filósofos*) de las alturas del *Abya Yala*. La adoración ritual al sol, a la luna, a la *pachamama*, no es al objeto en sí, sino a algo que está tras ellos, a “la energía invisible”, a la inmanencia que no puede ser mostrada, pero que es el *origen* que crea al sol, que *permite existir* en el caso de *pachamama*, pero que no es el objeto “tierra”, sino un conjunto de *samay*, *nunas* (aliento, energías, vida).

Consideraciones Finales

Luego de este viaje a lo profundo del pensamiento andino, podemos dar cuenta de aquellos tópicos o reflexiones que persisten en la complejización de nuestro estudio transcultural. ¿Cuál es la urgencia de un estudio del pensamiento indígena andino y por cierto, por qué no se ha profundizado en el ámbito de la filosofía?, ¿cuál ha sido el lugar (*locus*) desde el cual queremos dar el primer salto (*Ur-sprung*) hacia una atenta comprensión de la sabiduría milenaria que habita en los Andes? A lo largo de la investigación todas estas preguntas encuentran su *background*, sin embargo, el debate sobre el pensamiento andino, propio y diferente del pensamiento occidental, revela una gama de problemas de índole hermenéutico y metodológico. La perspectiva transcultural no sólo adscribe la superación de cualquier etno-centrismo o supraculturalismo en la reflexión filosófica, sino que además persigue la atención para con el dilema contextual histórico, social y político de la expresión de un pensamiento filosófico culturalmente diferente al hegemónico (Occidente) – y de sus posibilidades –. El caso del pensar en los Andes, en este contexto, mantiene características muy especiales y que son, por cierto, susceptibles de explayar al finalizar esta investigación transcultural.

Por una parte, existe un enfoque en el cual se apela al “rescate” de las diversidad de culturas, en este caso la cultura andina, en tanto que un tesoro museal o arqueológico, en tanto que *patrimonio de la humanidad*, a ser transmitido de generación en generación de manera inalterada. El Indigenismo o Inkaísmo refieren esta suerte de purismo cultural. Con fundamentos comprensibles apelan a higienizar su cultura de los elementos exógenos (occidentales) a fin de “restablecer” – una suerte de mesianismo *sui generis* – el mundo y la cultura andina. Para el análisis transcultural, bien sabemos que no hay cultura “pura” en el contexto de la experiencia humana; puesto que sólo en tanto *Idealtypen*, podemos presentar a las culturas tal como son exhibidas en el museo. Por el contrario, la cultura viva consiste de humanos y grupos de humanos que se transforman, se adecuan, evolucionan, interpretan y adaptan su existencia en el mundo, su visión de mundo, de acuerdo a sus necesidades y expectativas. En este sentido, no existe espacio para un *tertium comparationis* neutral o supracultural entre las culturas, ni tampoco

invariantes culturales. Las culturas tienen *de facto* una cierta valoración, hay culturas dominantes y dominadas, sin embargo, la transculturalidad funda su realización en la inevitable compenetración cultural a partir del diálogo o polílogo entre los hombres y las culturas. No sólo con la Globalización del comercio y la información, sino desde ya mucho tiempo, el hombre se desplaza y migra, con ello el proceso de interpenetración cultural logra sincretismos más o menos coherentes e incluso muchas veces implícitos. *Ergo*, la interpenetración de la cultura andina con culturas exógenas es un hecho; en los Andes nunca ha existido el aislamiento, nunca ha sido un laboratorio cultural o una isla. Ya en el período prehispánico e incluso preincaico, las diferentes culturas de Abya Yala se fecundaron y se cuestionaron mutuamente. Aquello que nombran como “cultura incaica” no es algo monolítico y puro, contiene y comparte elementos exógenos de culturas coetáneas y anteriores – un caso evidente es la relación de los Incas con la cultura *Tiawanaku* –. Ahora bien, con la Conquista se muestra un proceso muy diferente, no hablamos de un proceso paulatino de asimilación e intercambio, transculturación y sincretismo, sino que un determinante “choque cultural”.

Asimismo, nos es lícito considerar esta investigación respecto del pensar andino como una punta de lanza en la comprensión de su cultura desde la reflexión filosófica – con todo lo que esto implica –. Aquí hemos enmendado aquello que en Occidente se comprende por Filosofía, hemos dado una vuelta (giro) hacia la transculturalidad logrando, por ello, acceder a una comprensión de la Filosofía más amplia y sin prejuicios apodícticos, y por cierto, en ningún caso hemos querido representar alguna ideología ni tampoco una supremacía cultural, no hemos querido “restablecer” nada, ni validar ninguna “revolución”, sólo nos sirve el fenómeno, el *fenómeno humano*, aquello que *cultiva* al hombre en los Andes Sudamericanos. El *fenómeno humano* que exponemos, y del cual nos hacemos cargo a forma de fundamentación teórica recorre la cotidianidad y la sacramentalidad andina, el simbolismo y la experiencia vivencial del Todo en su perenne Relacionalidad. No queremos extrapolar esta comprensión existencial a la comprensión occidental, tampoco queremos exponerla en el Museo de Culturas e Historiografías, sólo nos proponemos aperturizar y exhibir cómo a través de una reflexión filosófica un estudio sobre los pueblos originarios es viable y en gran medida inédito hoy cuando la Filosofía puede entregar una perspectiva basada en otras direcciones para con la comprensión técnico-científico de la vida humana. En este camino, una investigación filosófica aplicada en la forma cómo el pensar se presenta en

la cultura andina contribuye en mayor o menor medida a volver la mirada en nosotros mismos para *hacer consciencia* de nuestras diferencias. La transculturalidad como conclusión y como vehículo de esta investigación es la puerta hacia cuestionamientos siempre colindantes con la Filosofía, con el Pensar, con aquello que se da entre nosotros, en el *humanum*. La puerta conduce una dificultad seriamente atingente, esto es la posibilidad de cerrar el pensar a una sumatoria de iguales, por el contrario, es menester concertar no aquello qué significa o qué es el pensar, sino concertar qué es la cadauneidad (*Jemeinigkeit*) del pensar lo que entrega el *plus* al momento de estudiar cada una de sus expresiones. La sumatoria de iguales, la reducción a una gran definición del pensar, no sigue el sendero de nuestra investigación. En el final, un horizonte humano de reflexión por nuestra diversa y humana cadauneidad.

Sin duda, el peligro del purismo cultural es la abstracción del grupo de personas que la conforman. Esto acaece en el indigenismo y en la lectura museal. Tanto el indigenismo como la occidentalización cultural a través de los medios de comunicación, contradicen el derecho a la auto-determinación cultural del hombre andino. Hay grupos humanos que niegan la participación del hombre andino en la modernidad tecnificada de la sociedad de consumo, la informática y las telecomunicaciones. Ahora bien, el *runa* ha siempre expresado su eclecticismo en un sentido positivo. Ha rechazado los elementos incompatibles de la cultura exógena, como ha asumido e incorporado otros elementos a favor de su desenvolvimiento como persona y colectividad – claros son estos ejemplos en la producción artesanal y el ecoturismo –. El hombre andino no es ni tradicionalista, ni tampoco es conservador, ni ingenuo, ni manipulable; “discierne los espíritus reteniendo siempre algo de ellos”. Es la lógica pachasófica de la inclusión complementaria aquello que permite la integración sin incompatibilidades e incoherencias de muchos elementos de ámbitos culturales distintos. No hay inconsistencia, el sincretismo cultural andino así como conlleva una *síntesis sincrética*, es también un “lado-a-lado” complementario y fructífero. El *runa* con-lleva la misa dominical con el *pago o despacho a la pachamama*. Los jóvenes gustan del rock de *KISS* por la noche y al día siguiente bailan con la misma euforia y entrega los *waynos* tradicionales. Para el hombre andino hay alternativas más allá de las dicotomías y antagonismos conceptuales y culturales. El pensar complementario, integrador e inclusivo (“tanto lo uno como lo otro”) entrega un horizonte hermenéutico mucho más abierto en la lectura de las expresiones culturales. Sin embargo, esto no implica que

todo es adecuado culturalmente, sino sólo aquello que compatibiliza la sensibilidad andina, su particular *humanum*, vagamente expuesto en sus principios pachasóficos. Ha de existir una complementariedad entre los elementos autóctonos y los nuevos en tanto que se incorporan ya no como una diástasis sin relaciones entre ambos opuestos, sino en tanto que integración complementaria de diferencias respecto de una identidad particular dentro de la heterogeneidad cultural. El mestizaje del hombre andino actual va más allá de *representar* un carácter físico-racial o costumbrista, *presenta* la manera auténtica de vivir su propio ser, su identidad cultural. Siendo indígena genéticamente un 100 %, el *runa* es culturalmente mestizo – sincrético – no en cuanto algo peyorativo, sino que como expresión del carácter integrador del pensamiento andino. Según esto, la identidad cultural⁷³ del pueblo andino se encuentra siempre en constante transformación, integrando y rechazando. No es posible acceder a una definición cultural del pueblo andino de forma taxativa. En este sentido, el hombre andino no mantiene como esperanza vivir en una reducción cultural, un aislamiento, por el contrario, se encuentra dispuesto a la trans-acción cultural, a la alteridad, a un diálogo transcultural con Occidente.

Cualquier diálogo transcultural se inicia con la asunción de una perspectiva empática respecto de cada uno de los dialogantes. Esto significa la exclusión de cualquier intento hegemónico y unidireccional. Bien sabemos que con la Globalización y su matriz económica, la *cuestión cultural* toma un peso no antes suscitado; las grandes diferencias económicas se expresan como diferencias culturales, como culturas dominantes y culturas marginadas. En este sentido, el proyecto de diversidad cultural es una amenaza al proyecto unidireccional de la globalización económica. El sendero de la cultura museal y la reducción cultural a través de la economización occidental es menester enmendarlo. Todo esto pro-pone a la transculturalidad en tanto modelo no hegemónico y dialógico, como un bastión en la defensa de las acciones supraculturales de una parte

⁷³ Identidad cultural andina no puede ser definida a través de una “identidad incaica o pre-hispánica”. Nuevamente, lo andino trasciende ampliamente lo incaico y cualquier intento de definición historiográficamente retrospectiva respecto de su identidad cultural. Aquí el concepto de identidad expresa una transpolación conceptual en tanto un recurso retórico para el consenso en la comprensión, no por ello significando un purismo cultural de corte etnológico.

de la humanidad. La Filosofía en tanto participante de este acontecimiento histórico de globalización económica puede servirse a la empresa supracultural o abrirse y entregarse al diálogo transcultural. La Academia en muchos aspectos defiende la occidentalización supracultural de forma inconsciente. La condición griega de la Filosofía expresa la posición ingenua de esta ideología. Empero, lo que *surge* y lo que *urge* no llama a dejar de lado lo griego de la Filosofía, sino a extender la mirada hacia un *pensar diferente*, hacia la experiencia transcultural del diálogo libre. El diálogo transcultural es en el fondo un debate entre ideas y universos simbólicos que se dan sincrónicamente con hombres y mujeres que viven y se desarrollan en estas ideas y universos. No podemos hablar “sobre” algo, si no hablamos a la vez “con” alguien. El diálogo transcultural se da en las personas que cultivan su cultura, no entre *Idealtypen* museales. El pensar andino no puede participar en cuanto “cosmovisión exótica”, sino como expresión profunda del *humanum* encarnado en su particular cultura. La simpatía y la empatía entre los dialogantes son condiciones para el diálogo transcultural. Es ahora cuando la participación de nuevos horizontes, de nuevas actualidades, pueden dar a conocimiento una experiencia humana de primer término. La Filosofía como reflexión y meditación del acontecer histórico, del acontecer humano, de sus aventuras y desventuras, toma una dirección emprendedora, que a través de la investigación sobre un pensar vivo y sabio, pero marginado, ha dialogado transculturalmente con aquello propio de su pensamiento. Las puertas se encuentran ahora abiertas a la reflexión y la meditación del *humanum* andino, una meditación que desde ya nos llevará hacia nosotros mismos, hacia el qué somos y el cómo somos, hacia nuestra cultura, hacia nuestra inherente transculturalidad.

Epílogo

Frente a la investigación expuesta en las anteriores páginas, no sólo podemos contemplar seriedad y jovialidad, conceptualización y vitalidad, esquematización y simbolismo, todo a propósito de alcanzar la comprensión de un pensar vivo y presente; captar en letras la facticidad de su experiencia reflexiva no ha sido una tarea sencilla, tampoco desagradable. Las letras, el español como idioma ($\cap *4 \cong <$)⁷⁴ conforma y transcurre el detalle de la incrustación en una áurea joya. Las dificultades teóricas del trasaso semántico son soslayadas a través de una cierta intuición semántica y de la estructura semántica equivalente proporcionada por el diccionario. Bien hemos activado un “ojo andino” al momento de meditar “en” palabras tales como *relacionalidad*, *complementariedad*, *correspondencia*, *reciprocidad*; ahora bien, este “ojo andino” no colapsa en el enfrentamiento con Occidente, todo lo contrario, actúa sincréticamente, acepta y rechaza, se *autodetermina*. La cualidad de tal acontecimiento se presenta en la vivencia, en los astros, en el viento, y en la montaña, en la nube y en el *runa*. Una lectura desde occidente nos ha entregado una *perspectiva en apertura*, todo aquello que siendo humano alcanza las alturas en un pensar propio y originante, ha de focalizar su ejercicio en la constante filosófica del sincretismo transcultural positivo, no en tanto paradigma único y reduccionista de la paradoja del *humanum* y su comprensión, por el contrario, ha de considerarlo en tanto aquello que estando desde ya en un ámbito ontológico (lo histórico-temporal del *humanum*) se desenvuelve y se despliega hacia la contribución fundacional que significa la *meditación sobre nosotros mismos*. La contribución se juega en lo presente, en aquello en lo cual desde ya estamos arrojados e insertos, la situación histórica de esta meditación sobre el *humanum* cabe dentro de la especial *chance* de la reflexión filosófica. Sin buscar hegemonía, sino heterogeneidad; sin caer en el paradigma o la estructura, pero considerando un sendero de acercamiento transversal que permita la comprensión de la diversidad desde una perspectiva unitaria.

⁷⁴ En tanto aquello que es propio. “privado, particular, personal; propio, de propiedad ($\exists \in \cap *4 \cong <$, $\exists \zeta \cap *4 \forall$ la propia casa); distinto, singular, especial, insólito, de carácter o modo propio”. Ver Diccionario VOX. 1999.

Ahora bien, volvamos a nuestra reflexión por lo originario del pensar. Nuestro objeto de culto contempla la estructuración de la *cancha* desde conexiones y relaciones cercanas y patentes. Quizá es esta cancha aquello que hemos logrado articular bajo un particular diseño arquitectónico. No obstante, la unidad de esta cancha se juega en su singular meditación por la transculturalidad en el ámbito de la Filosofía. Cada época de la Historia de la Filosofía soslaya su propia destinación a través de la búsqueda de aquello que persiste y presenta el propio pensar, en todos sus modos y mutaciones. El designio y la señal de lo que ha de ser pensado en cada una de las especiales y diversas exposiciones es encausado dentro de esta singular propuesta, sincrética y adscrita, tradicional y atingente; la obra aquí en su final, en todo el sentido literario, inscribe en su horizonte la atención a la amplitud del pensar y su inminente enfrentamiento con nuevos y determinantes desafíos. Todo esto no es conducente a una disuasión para con la tarea del pensar, propia y arraigada en el sentido histórico-temporal de la estancia existencial de cada uno y todos a la vez. En este contexto, y como último tacto para con la reflexión filosófica propia del *runa*, la expresión alemana para referir a los pueblos originarios puede colaborar en la construcción de un acercamiento consistente respecto de la comprensión hacia los pueblos originarios. *Natur Volkern* es homeomórficamente traducido por pueblos originarios o pueblos indígenas; no obstante, la carga semántica del vocablo *Natur* es claramente un despliegue del sentido latino presente en la palabra *Natura*, la naturaleza, el nacimiento, el modo de ser en tanto *Rerum Natura* o simplemente *Natura*, esto es la naturaleza como el “conjunto de seres y fenómenos naturales”. La expresión *Natur Volkern* puede ser comprendida desde su complemento *Volk*, pueblo o nación. Una *nación natural* o *naturada* no es un recurso idiomático que exalta el exotismo de un grupo humano por sobre otro. Por el contrario, es una señal de aquello propio de los pueblos naturales, su vuelta hacia la naturaleza, ya no como disposición técnica o reducción genética, sino como madre nutricia de nuestro existir. Un sentir desde el origen, desde aquellos que están cerca del origen, pero no de un origen teórico-práctico, sino de un origen *hacia* y *desde* el germinar, desde la *vis vitalis* del surgir, desde el a-lumbramiento. La oscuridad de un pensar homogéneo ha de ser sobrellevada a partir de la fuerza del pueblo avocado a la naturalidad, a la *génesis* del existir.

En el final, sólo es el aporte – en la apertura – respecto del pensar hegemónico, aquello en lo que podemos y debemos *insistir*. La amplitud del pensar como vehículo de acceso

a lo propio de cada uno y todos a la vez. La amplitud aquí no refleja la homogeneización, por el contrario, es la *alteridad*, la *otredad* propia del estar-frente-a-aquello-otro-que-no-soy ha de funcionar como ápice en la comprensión de tamaño acontecimiento. El sentir, el escuchar, la vitalidad del pueblo natural, todo esto es *conjunto* con-formando la propiedad cultural del pensar en los Andes Sudamericanos y de muchos otros en derredor. La transculturalidad en tanto que punto de trasbordo e inter-trans-acción del *humanum* es el barco que asoma en el horizonte. La transculturalidad como explicación y allanamiento de una búsqueda perenne entre lo propio del ser humano y su estancia existente a través de la síntesis sincrética y condensada de la diversidad infinita presente en el devenir destinado a cada hombre y al conjunto de todos nosotros. El momento del instante para el encuentro conciliatorio entre los hombres y sus particularidades no está por llegar, todo lo contrario, *ab initio* nos acompaña y acolita. Nuevamente, la transculturalidad como discurso y transcurso de la argumentación y la sensibilidad hacia y para la comprensión de nuestro destino y nuestra rol en aquel, no nos permite abjurar de nuestra posición y acción. La aventura transcultural en el prisma poli-cromático conduce el bastión de defensa contra la acromatopsia cultural y su hegemonía en la comprensión de la experiencia del encontrarse con aquello-otro-que-no-soy, *a contrario sensu*, la invitación al acercamiento transcultural es una invitación a meditar y experimentar la alteridad bajo la guía de una “intuición humana”, desde un evidente acontecer histórico-temporal de trans-acción y sincretismo que desde la Filosofía comprendemos como destino y como fin, como tarea del pensar respecto del *ab aeterno* concierto del humano meditar por sí mismo y por su co-existente en derredor.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra Editorial Gredos. Edición Trilingüe. Madrid. 1982.
- Acevedo, Jorge. *En torno a Heidegger*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1990.
- . *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1999.
- Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidos*. Trad. H. A. Murena. Editorial Sur. Buenos Aires. 1967.
- . *Para una Crítica de la Violencia y otros Ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Editorial Taurus. Madrid. 1991.

Bulnes, Martha. Hatarishpa Nimimi / Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas. Editorial El Conejo. Quito. 1994.

Cordua, Carla. El Problema Filosófico de la Historia. Revista de Filosofía. Vol. IX N° 3 Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1962.

Cow, R. y Condori, B. Kay Pacha: Tradición Oral Andina. Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco. 1976.

Enríquez, Manrique. Dos siglos de ensayistas puneños. Pachasofía y Runasofía. Editorial Universo. Lima. 1987.

Estermann, Josef. Filosofía Andina. Editorial Abya Yala. Quito. 1998.

Descartes, René. El Discurso del Método. Trad. Juan Carlos García Borrón. Editorial Bruguera. Barcelona. 1975.

----- . Sobre los Principios de la Filosofía. Principios de Filosofía (1ª y 2ª parte). Trad. E. López y M. Graña. Editorial Gredos. Madrid. 1989.

Díaz Guzmán, Víctor. Filosofía en el Antiguo Perú. Editorial Nosotros. Lima. 1991.

Dussel, Enrique. Filosofía de la Liberación. Editorial USTA Bogotá. 1980;

----- . Para una Ética de la Liberación Latinoamericana. Siglo XXI. Buenos Aires. 1993.

Duviols, Pierre e Itier, César. Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Relación de las Antigüedades deste el Reyno del Pirú”. Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Editorial IFEA - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco. 1993.

Ferraris, Mauricio. Historia de la Hermenéutica. Trad. Jorge Pérez Tudela. Editorial Paidós. Barcelona. 2001.

Ferrater Mora, José. Cuatro Visiones de la Historia Universal. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1971.

Fornet-Betancourt, Raúl. Filosofía Intercultural. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1998;

----- . Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Editorial Augustinus. Aachen. 1993.

Foucault, Michel. La Arqueología del Saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Editorial Siglo XXI. México, D. F. 2001.

Fundación QUITSA-TO. QUITSA-TO Enciclopedia (CD-ROM). Proyecto de Investigación Etno-Astronómica. Museo de la Cultura Solar. Quito. 2002.

Gadamer, Hans-Georg. El Problema de la Consciencia Histórica. Trad. Agustín Moratalla. Editorial Tecnos. Madrid. 1993.

- Mito y Razón. Trad. J. F. Zúñiga. Editorial Paidós. Barcelona. 1997.
- Verdad y Método I – II. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica. Trad. Ana Agud Aparicio. Editorial Sígueme. Salamanca. 1999.
- Garcilazo de la Vega, Inca. Cometarios Reales de los Incas. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1991.
- Grondin, Jean. Introducción a la Hermenéutica Filosófica. Trad. Angela Ackermann. Editorial Herder. Barcelona. 1999.
- Guerrero, Patricio. Guía Etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas. Editorial Abya-Yala. Quito. 2002.
- Hawking, Stephen. Historia del Tiempo. Trad. Miguel Ortuño Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona. 1992.
- Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Samtliche Werke Band 18-19-20. Editorial Stuttgart-bad Cannstat. Frankfurt / M. 1965.
- Heidegger, Martin. Arte y Poesía. Trad. Samuel Ramos Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 2001.
- Carta sobre el Humanismo. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Pág. 43. Editorial Alianza. Madrid. 2000.
- Filosofía, Ciencia y Técnica. Trad. Francisco Soler. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2003.
- Hitos. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza. Madrid. 2001.
- Introducción a la Metafísica. Trad. Angela Ackermann. Editorial Gedisa. Barcelona. 1999.
- La Época de la Imagen del Mundo. Trad. Alberto Wagner de Reyna. Ediciones de los Anales de la U. de Chile. Santiago de Chile. 1958
- La Pregunta por la Cosa. Trad. Virgilio Ortega. Editorial Orbis. Barcelona. 1975.
- La Proposición del Fundamento. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez. Editorial Serbal. Colección Odós. Barcelona. 1991.
- Nietzsche Volumen II. Trad. Juan Luis Vernal Editorial Destino. Barcelona. 2000.
- Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2. Editorial Vittorio Klostermann. Frankfurt / M. 1977.
- Ser y Tiempo. Trad. José Gaos. Editorial Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2003.
- Serenidad. Trad. Yves Zimmermann. Editorial Serbal. Colección Odós. Barcelona. 1994.

-----. Tiempo y Ser. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Editorial Taurus. Madrid. 1999.

Heráclito. Herákleitos / Heráclito de Efeso. Trad. Fernando Demaría. Editorial Universidad Nacional del Litoral. Rosario. 1957.

Hermosilla, Patricio. Taypiqala. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Profesor guía: Humberto Giannini. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. 1998.

Husserl, Edmund. Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Editorial Crítica. Barcelona. 1994.

Jaspers, Kart. La Filosofía desde el punto de vista de la Existencia. Trad. José Gaos. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 2000.

Lao Tzu. Tao Te Ching. Trad. James Legge. Editorial Dover Publications, Inc. New York. 1994.

Leibniz, G. W. El Discurso de la Metafísica. Trad. Julián Marías. Editorial Alianza. Madrid. 1986.

Lema Guanolema, Francisco. Gramática Quichua. Editorial Abya-Yala. Quito. 1997.

Lévinas, Emmanuel. Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad. Trad. Daniel Guillet. Editorial Sígueme. Salamanca. 1991.

Martínez, José Luis. Los Discursos sobre los Otros: (una aproximación metodológica interdisciplinaria) Editorial LOM. Santiago de Chile. 2000

Mazzi Huaycucho, Víctor. Mito y Racionalidad en el Manuscrito Quechua de Haurochirí. Editorial K'ollana. Lima. 1995.

Mejía Huamán, Mario. Ensayos Filosóficos. Editorial Sociedad Peruana de Pensamiento Andino. Lima. 1994.

-----. La Sexualidad en la Cosmovisión Andina. Editorial Sociedad Peruana de Pensamiento Andino. Lima. 1994.

Mondolfo, Rodolfo. Breve Historia del Pensamiento Antiguo. Editorial Losada. Buenos Aires. 1953.

Mora Penroz, Ziley. Filosofía Mapuche. Palabras Arcaicas para Despertar el Ser. Editorial Kushe. Colección Cosmovisión Mapuche. Concepción. 2001.

Murra, John. La Organización Económica del Estado Inca. Editorial Siglo XXI. México, D. F. 1978.

Nietzsche, Friedrich. Consideraciones Intempestivas II. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar. Madrid. 1967.

-----. El Crepúsculo de los Ídolos. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid. 1997.

-----. Más Allá del Bien y del Mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid. 1997.

Pacheco Farfán, Juvenal. Filosofía Inka y su Proyección al Futuro. Editorial Universidad Nacional San Antonio Abad. Cuzco. 1994.

Platón. Diálogos Vol. III.: Fedón, Banquete, Fedro. Trad. C. García Cual, M. Mart y E. Lledó Iñigo. Editorial Gredos. Madrid. 2000.

Rivara de Tuesta, María Luisa Wiracocha. Editorial San Marcos. Lima. 1979.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. Editorial New University of Chicago Press. Chicago. 2002.

Sarayana, Joseph Ignasi. Sobre el Milenarismo de Joaquín de Fiore: Una lectura retrospectiva. En Teología y Vida. Pág. 221 – 232. Vol. 44. Nº 2 y 3. 2003. ISSN 0049-3449. Disponible en Internet: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-4492003000200007&lng=es&nrm=iso

Scheffler, Harold [et al.]. Estructuralismo en la Antropología. Trad. José Szabón. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. 1971.

Soler, Francisco. Apuntes acerca del pensar de Heidegger. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1983.

Szeminski, Jan. Un Kuraca, un Dios y una Historia (“Relación de antigüedades de este reyno del Pirú” por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua). Editorial Proyecto ECIRA. Facultad de Filosofía y Letras UBA / MLAL. Buenos Aires. 1987.

Yáñez Cossío, Consuelo. Dos Lenguas en Contraste. Quichua – Español. Editorial Abya-Yala. Quito. 2001.

Wittgenstein, Ludwig. Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations. Trad. Gem Anscombe. Editorial Macmillan. New York. 1958.

Diccionarios

Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española (RAE) Editorial Espasa-Calpe. Madrid. 1992.

Diccionario de Filosofía. Editorial Herder. CD-ROM. Barcelona. 1999.
Diccionario Quichua – Español. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1955.
Diccionario de Kkechuwa – Español. Editorial Universidad Nacional de Tucumán.
Tucumán. 1945.
Diccionario Griego – Español. Editorial VOX. Barcelona. 1999.
Diccionario Latín – Español. Editorial VOX. Barcelona. 1996.
Diccionario Alemán – Español. Editorial Langenscheidt. Barcelona. 1999.
Diccionario Francés – Español. Editorial Grijalbo. México, D. F., 1987.
Diccionario Inglés – Español. Editorial Appleton’s. New Jersey. 1984.

Apéndice I

La Fenomenología del Otro en la Religiosidad Andina – Lévinas y su Eco en el Análisis Intercultural –

I.- Sincretismo y lo *humanum*

No queremos adscribir el pensamiento de Lévinas sólo desde sí mismo, queremos por el contrario leer a Lévinas desde su fuerte y determinante influencia respecto del estudio de las religiones y del sentir religioso, no obstante, nuestra entrada comprende un ventana, esto es, la religiosidad indígena. Ahora bien, ¿por qué queremos seguir este camino?, ¿cuál es su determinante papel? Esta es la pregunta rectora, y que desde Lévinas asume como “axioma” a la fenomenología del Otro en tanto que esta *aperturiza, abre* nuestro horizonte en la comprensión por el sentimiento religioso y su simbolismo; aquí respondemos al *cómo*, Lévinas nos entrega bajo el concepto capital de *alteridad* el horizonte semántico del análisis intercultural. A través de la apertura al Otro, resulta un *sincretismo positivo* hacia y desde el Otro (alteridad). La determinación de nuestro propósito es, en consecuencia, dar cuenta del *tránsito* que la apertura al Otro patentiza en el estudio cultural del sentir religioso, esto a través de la filosofía intercultural y la religiosidad andina.

Asumimos que la reflexión por la alteridad en el ámbito del análisis de las culturas conduce y con-voca una con-vergencia cultural. Asumimos al Otro como distinto, diferente, mas no por ello discriminado ni oprimido. Con ello, comprendemos y aperturizamos nuestro teatro de operaciones, abandonando el yo como centro de gravedad a favor del Otro. La convergencia cultural se remonta siempre a la posibilidad del *encuentro* pre-

conceptual y éticamente determinado. Siguiendo a Lévinas, la verdad teórica y la conceptualización del mundo es una consecuencia, y no un presupuesto, del encuentro ético cara-a-cara. “La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla.”⁷⁵ En este sentido lo humano no es algo “por encima de” o “entre” los humanos, sino *revelación o manifestación “en” el Otro*, en este caso, la otra cultura. Su hablar y filosofar no revelan su humanidad porque son verdaderos, sino *son verdaderos porque revelan su humanidad*.

¿Pero *cómo* se muestra la alteridad en el estudio de la filosofía intercultural? La alteridad adscribe dentro del contexto del estudio cualitativo de las culturas una plataforma de trabajo que se sostiene desde la diferencia, desde el “entre” y el “en”. Esto significa, la alteridad como prejuicio positivo en la comprensión de lo humano, y por ello, de las culturas que lo componen, implica un deslinde de todo aquello que se vuelve dominador u opresor en términos culturales. Verbigracia, las condiciones de dominación, opresión y violencia a la cual son sometidos los pueblos originarios en todo el continente americano, lo cual incluso patentiza y salvaguarda la pobreza en la cual están arrojados. Aquí la alteridad en calidad de *suelo común* busca una resolución respecto de estos problemas. Pero detengámonos un momento, volvamos a la alteridad y recordemos por qué es un prejuicio positivo. La irrupción del Otro se da concomitantemente a una consciencia no-intencional, una experiencia con la alteridad es donde el Otro no se constituye por el Mismo (Yo, consciencia intencional), esto significa, hay un registro de consciencia diferenciado de aquél objetivamente.

Le visage, el rostro es la expresión del encuentro con el Otro, su manifestación sin intermediario, cara-a-cara; el Otro habla en el rostro y este lenguaje es previo a cualquier palabra. “Este “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el otro (...) Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque “revela” lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro.”⁷⁶ Es

⁷⁵ Lévinas. Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad. Pág. 85. Edit. Sígueme. Salamanca. 1961.

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 220.

prejuicio positivo siempre que “revele”, siempre que exista “revelación”. Revelación en tanto expresión desnuda y original de la vulnerabilidad del Otro, donde el Otro es un Usted, que sorprende, sobrecoge y convoca a la responsabilidad, porque el Otro es el huérfano, el despojado, el extranjero, el marginado... en quienes el rostro de la alteridad y su mirada interpela e incita al *me voici*, “*Heme aquí*”, *respuesta donde el yo supera el ego y el egoísmo*. Es en este “*Heme aquí*”, donde la dominación, la opresión y la violencia cesan su acto. El criterio de verdad que encausamos, la alteridad como prejuicio positivo, se despliega en la lectura intercultural. Desde la filosofía intercultural surge un *tertium datur*, una posición intermedia. La *mensura* (medida) en tanto *conditio sine qua non* de la con-mensurabilidad y comunicabilidad entre las culturas es lo *humanum*. Esto no como un concepto analítico y apriorístico, sino en tanto que *presupuesto e ideal ético*. A pesar de los distintos paradigmas que definen al ser humano, la interculturalidad expresa y convoca la participación en el polílogo cultural donde todas las vías de expresión del *humanum* sostienen igual validez. Aquí se rechaza el solipsismo o atomismo cultural que sostiene la in-con-mensurabilidad de las culturas, y *a fortiori*, de filosofías y religiones.

La condición de posibilidad del acercamiento intercultural es el *humanum* como presupuesto ético y práctico en el intercambio cultural. Aquí el presupuesto no-descriptivo ni estético para la comunicación entre culturas (Apel – Habermas) sucumbe antes la definición *in actu* del *logos* del diálogo intercultural, tomando muy en cuenta los desniveles fácticos entre las culturas (dominación – opresión). Hablamos de un camino medio entre la absorción desde lo Occidental y la incomunicación total de un solipsismo cultural. Lo que es religión o filosofía recién se define a través de un *diálogo dialógico* (no dialéctico) entre todas las pretendientes religiones y filosofías. No existe un *tertium determinationis* o árbitro para sintetizar las cualidades de la religión y la filosofía. Cada cultura define autónomamente cada uno de estos términos. Se trata de poner sobre la mesa y abrir un proceso de comprensión y comunicación, muchas veces realizado a través de la equivalencia homeomórfica de los vocablos, buscando un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, lograr una analogía en tercer grado, esto es, buscar aquella función equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cultura.

Lévinas y su lectura desde la filosofía intercultural sostienen, a través de la metáfora de un “horizonte de la alteridad”, u “horizonte del Otro”, que las culturas no son totalmente

incomunicables, puesto que lo común son los “invariantes humanos” (lo *humanum*), fondo de cualquier polílogo o diálogo intercultural. Nuevamente, el Otro, su rostro, esto es, la toma de consciencia de los desniveles fácticos entre las culturas, despiertan la dinámica intercultural. La alteridad como paradigma y como prejuicio positivo es aquello que la reflexión intercultural pretende exponer. La asunción de la “otra cultura” sin marginación ni opresión, es la atención a la mirada y al rostro del Otro. *Ergo*, la inter-penetración de los paradigmas culturales no es unidireccional, ni sus contenidos “supra-culturales”. Hablamos de una *síntesis sincrética* de distintos elementos culturales. Sincretismo cultural es sinónimo de sincretismo religioso. Sincretismo, $\Phi\beta(6\Delta\forall\Phi4H$ del verbo $\Phi\Lambda(6\Delta\cdot <T =$ juntar, combinar, componer, unir. Esto significa, “una perspectiva filosófica que trata de conciliar doctrinas diferentes, a modo de expresar en una sola forma dos o más elementos distintos”.⁷⁷ Aquí notamos y asumimos dos sentidos. Por una parte es un hecho que el sincretismo alberga la dominación cultural, la imposición supra-cultural. Las Iglesias Coloniales de Cuzco, Perú y Quito, Ecuador, construidas sobre templos indígenas, son un sugerente ejemplo. Empero, sincretismo también alberga una *semilla positiva, reunidora, aunadora*. Las culturas no son entidades ideales estáticas, son carne y sangre; cambian, mutan, se adecuan, se desarrollan y despliegan. La mezcla y la mixtura con lo extraño, con el Otro, son parte de este sendero. Intentamos des-encubrir esta mixtura introduciendo la imagen de un *sincretismo intercultural*, a través de esto se presenta una compleja relación de oposición y cercanía entre dos o más culturas, las cuales deben adscribir la complementación, la contaminación (en un sentido no medioambiental) y la copertenencia, que la relación entre ellas expresa en el cara-a-cara intercultural.

Podemos, además, entregar una imagen que ilumina en esta argumentación. Esta es *Babel*. Entendemos la imagen de la *Torre de Babel* como *paradigma* de la *relación sincrética* entre las culturas, donde esta *complementación, contaminación* y *copertenencia* en un sentido *reunidor* se muestran en la lengua, en las costumbres, en la religión y en la filosofía de cada cultura, siempre desde una comprensión de las mismas desde la *mutación, el devenir, el desarrollo* y la *mezcla*. Luego, la *confusión*, o lo que

⁷⁷ Diccionario de la Lengua Española Real Academia Española (RAE). Edit. Espasa-Calpe. Madrid, 1992.

Babel significa, es un efecto positivo y un verdadero problema, en su sentido griego (ΒΑΒΕΛ), esto es, un lanzar hacia delante, poner delante, proponer, un “quehacer”, un “asunto”, una “tarea”. Aquí celebramos la *diferencia* y la *alteridad* producto de esta imagen bíblica. Siguiendo esta luz un *sincretismo intercultural positivo* de inclinación más bien *religiosa* es una buena impronta para la justificación del siguiente análisis.

II.- Religiosidad Andina e Interculturalidad

La alteridad nos enfrenta a Dios y los Dioses de las distintas culturas a través de la historia. Nuestro “paradigma”, esto es, la relación entre las religiones en virtud de la alteridad intercultural en el análisis de la religiosidad indígena, presupone un acercamiento a la expresión de sentido del acontecimiento religioso. Un claro ejemplo es la “religiosidad andina”, donde se muestra claramente la función dispensadora de sentido que la polaridad sexual y su complementariedad presentan. Debemos previamente aclarar ciertos puntos respecto de la concepción occidental de religiosidad y religión. Esto es fundamental al momento de preguntar por la expresión de sentido que se da en la religiosidad vivificada andinamente⁷⁸.

En el pensamiento andino se considera al universo como una *unidad relacionada*, como un conjunto *integrado* de relaciones, acorde a la *correspondencia* y *complementariedad* de las relaciones de la unidad primaria. La relacionalidad cósmica es algo “sagrado” que muestra lo divino, esta relacionalidad es la religiosidad andina. Para el *runa (hombre andino)* lo divino no está escindido del mundo, de la experiencia vivencial; esto se contrapone con la lectura occidental de la “trascendencia absoluta de Dios”, *de la diferencia entre Creador y creatura*. La religiosidad andina sostiene la “inmanencia” de lo divino en el universo (*Pacha*), la omnipresencia simbólica de la *relacionalidad*. Si seguimos las categorías occidentales respecto de Dios, teísmo, panteísmo, animismo, deísmo, sólo pueden adaptarse rudimentariamente a la comprensión andina. La diferencia estriba en que Dios no es substancia, sino relación o *conditio possibilitatis* de la relacionalidad. La etnología insiste en el animismo inherente a la comprensión religiosa andina, no obstante esta clasificación, la cual en cierto modo es certera, es sin duda una

⁷⁸ Respecto del pensamiento andino ver Josef Estermann. Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina. Edit. Abya-Yala. Quito. 1998.

clasificación simplista y no cercana a la experiencia de fondo. Si bien hay un *panzoísmo* (la *Pacha* vive), tampoco podemos decir que todo está lleno de espíritus. Es preciso recordar que los *chakanas* (*puentes – tránsitos*) cósmicos dispensan un sentido distinto, por ello su carácter sagrado y ceremonial (Fiestas Religiosas: *Inti Raymi – Qhapaq Raymi*), es menester, entonces, comprender que la separación radical de lo divino y lo profano no es compatible con el axioma fundacional del pensamiento andino, esto es *la relacionalidad del todo*, y no canaliza la experiencia religiosa andina.

Ahora bien, Dios forma parte integral de la *Pacha*, en tanto fundamento ordenador del universo, sólo hay una categoría occidental cercana al asunto, esta es el panteísmo, salvo que para el *runa* Dios está en todo el universo, como *chakana* universal y vital, pero no como “substancia” ni como “persona”, sino en tanto presencia simbólica. *Dios es ante todo relación y relacionador, no substancia o sujeto*. Hay un vocablo pre-incaico para designar a Dios: *Pachakamaq*. Esto significa, hacedor de *pacha*, “hacedor del universo espacio-temporal”. La raíz *kama-* expresa “la comunicación a diversos seres de una fuerza vital”, lo cual los evangelizadores *tradujeron* por razones teológicas y apologéticas, más que lingüísticas, como el Dios creador del Pentateuco.

¿Pero cuál es la relevancia del deslinde de la substancialidad en la comprensión de Dios como *Pachakamaq*?, debemos incitar la lectura de la divinidad como fuerza conectora y ordenadora, principio de orden omnipresente y viviente en todo. La creación en tanto función creadora no es una *creatio ex nihilo* (de raíz sincrética más bien judeo-cristiana), sino más bien comulga con la imagen platónica del *Demiourgos*. La reflexión teológica andina toma el principio metafísico occidental *ex nihilo nihil fit* en sentido estricto; quizá cercano a la concepción de Spinoza del *Deus sive Natura*, pero tomando distancia de la comprensión moderna de substancia y sujeto. Dios es otro nombre para la *Pacha*, y la *Pacha* es la epifanía de Dios.

Esta reflexión en tanto deslinde de la substancialidad y la subjetividad se implica desde el rechazo al *ab-soluto* presente en el pensamiento andino en tanto una contradicción existencial, *no existe lo que no está en relación (ab-solvere) ergo*, carece de existencia (es la nada). Si hay alguna forma de comprender la absoluteza divina esta es la *relacionalidad* del todo, Dios es la suma de todas las relaciones.

Con ello, la diástasis occidental entre lo profano y lo sagrado es totalmente inadecuada. Todo es sagrado o sacramental, en cuanto que es parte de la unidad de relaciones; por lo tanto, todo en cierto sentido es religión, nexo directo o indirecto con lo divino en tanto expresión del fondo inmanente de la relacionalidad. Por ello, las actividades económicas y laborales tienen un aspecto sagrado, como también las fiestas ceremoniales y rituales. Esto nos conduce a una visión de lo divino en tanto *chakana* (*puente*). Este reúne la complementariedad de la polaridad, entre lo divino y lo humano. Verbigracia, Jesús (*Tayta*) en el mundo andino conquistado muestra el papel del “mediador” o “relacionador”, la salvación andina se muestra como una “restitución” o “recapitulación” del orden cósmico de la Relacionalidad del Todo; Jesús es *chakana*, y esta condición divina contraviene muchos atributos teológicos occidentales. Nuevamente, no hay Absoluto, ni tampoco sui-suficiencia, al modo de Leibniz, esto es, como *monada monadarum*. En calidad de *chakana*, el Dios andino es más cercano al *theologumenon* cristiano de la encarnación, esto se acerca mucho más al sentimiento religioso andino que la lectura tomista del *actus purus*. El Dios encarnado e inmanente es un Dios sufriente, vivo. Es un Dios sexual, pero no masculino ni femenino, sino que complementario. Al ser Dios femenino y masculino, padre y madre a la vez, la relación se presenta simbólicamente de varias formas.

Volviendo a la experiencia religiosa andina sabemos que esta es un “relación religiosa”, aun cuando esto sea una redundancia, debido a que para el *runa* no existen relaciones “profanas” o “mundanas”, sino que se da siempre un *plus* simbólico-religioso. Esto es, las relaciones laborales (pastoreo y cultivo), familiares y sociales, y también de forma específica las relaciones rituales y ceremoniales. Lo divino es todo en todo, es la relacionalidad omnipresente. Cuando el campesino trabaja la *Pachamama*, es para él una “oración”, un relacionarse con el fundamento divino de la vida. Sin embargo, variadas vías tiene el hombre andino para relacionarse con lo divino, dentro de las cuales la más específica se da en las ceremonias, rituales y fiestas, en cada una de estas el simbolismo está notoriamente acentuado, esto sugiere que para la comprensión de la religiosidad andina es preciso una semántica muy específica, una hermenéutica del símbolo y de su inter-co-relación.

Elementos como las danzas, música, utensilios, colores, palabras, participantes, comidas y bebidas, entre otros, dan cuenta de un reflejo holístico e integral para con su vida religiosa (experiencia vivencial). En y mediante los rituales, las ceremonias y las fiestas,

lo cósmico se muestra en forma simbólica como acto cognitivo y celebrativo a la vez, esta presencia simbólica surge como algo mágico capaz de presentar la realidad de manera concentrada, el símbolo no es solamente un signo referencial o una representación conceptual o lingüística, sino presencia real, verbigracia, la coca o la cruz. Si bien en el simbolismo el signo trae una carga semántica específica que depende del contexto y la intencionalidad semántica, tanto la coca como la cruz, desde la visión de mundo andina, se presentan y se identifican con un significado cósmico, la coca no es el cosmos, pero lo presenta en lo pequeño.

Luego de este breve recuento de la religiosidad andina y su comprensión de Dios nos resuenan algunas enseñanzas y por cierto una clara identificación con la fenomenología del Otro. Esto es preciso detallarlo a forma de conclusión. Donde notaremos claramente *cómo* la comprensión (prejuicio) positiva y la apertura al Otro evidencia su presencia en la religiosidad andina a través del análisis intercultural. Distingamos en un primer momento cómo pudimos dar cuenta de los grandes argumentos de la religiosidad andina a través de la lengua castellana, unas veces forzada y otras bien utilizada; asimismo, y asumiendo nuestra lectura de extranjero, congeniamos aquella apertura al Otro ya señalada, comprendemos positivamente tanto al pensamiento religioso andino como a su mixtura con nuestro pensar occidental. Con ello, nuestro punto de toma, se muestra en el momento en el cual el simbolismo y la celebración religiosa no se ciñen a la ritualidad, sino se abren a lo cotidiano; se muestra en el momento en el cual la relacionalidad, la correspondencia y la complementariedad significan, al vivificarse, mucho más que su semántica en el español. Cuando el análisis intercultural imprime este sendero en su hoja de ruta, entonces son los acontecimientos aquello que entrega la luz en la reflexión intercultural.

Entregamos, entonces, una conclusión, de ninguna manera taxativa. Esta, nuevamente, responde al *cómo*, que Lévinas entrega bajo el concepto capital de *alteridad* en tanto el horizonte semántico del análisis intercultural. Luego, la alteridad no sólo se restringe al estudio religioso, aún cuando ha sido esta manifestación la que hemos utilizado para dar cuenta de su *modus operandi*. La religiosidad andina expuesta en términos generales desde la alteridad logra comprender su simbolismo y ritualidad, abandonando, con ello, la lectura etnológica y etnográfica sesgada, y sin negar su posible aporte, soltar amarras frente al acontecimiento religioso.

La fenomenología del Otro, de la otra cultura, de la otra religión, aventura un camino de *relación, correspondencia y complementación*, justamente, aquellos fundamentos que encontramos en el pensamiento andino y su religiosidad. Este hallazgo sólo expone aquello que hemos llamado: *sincretismo intercultural positivo (mezcla – mixtura)*, no sostenemos aquí una yuxtaposición de filosofías y religiones con similares fundamentos. Por el contrario, la conclusión aquí propuesta expresa la necesidad de compartir y complementar el *humanum* que a todos nos constituye, compartarnos y complementarnos en el Otro, en el acontecimiento del Otro, en su filosofía, en su religiosidad, en su cotidianidad, en su *rostro*.

Apéndice II

Símil del Dibujo del Altar Mayor de Qoricancha

Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

