



# FILOSOFÍA ANDINA

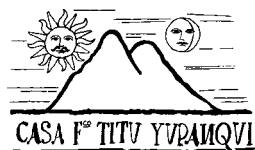
**Estermann & Peña:**



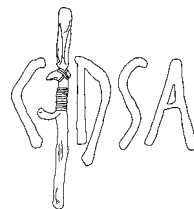
IECTA - Iquique  
2004

# Filosofía Andina

por  
José Estermann  
y  
Antonio Peña



IECTA - CIDSA  
Iquique-Puno  
1997



Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 12

© IECTA

Autores: Estermann y Peña

Título: Filosofía andina

Edición compartida de IECTA-IQUIQUE

Casilla 135 - Iquique - Chile

y de CIDS - PUNO

Casilla 674 - Puno - Perú

Primera edición, 1997

Impresión: Arte Serigráfico 4ta Poniente 2329 - Tocopilla, Chile

Hecho en Chile

# **FILOSOFIA ANDINA ELEMENTOS PARA LA REIVINDICACIÓN DEL PENSAMIENTO COLONIZADO**

José Estermann

## **INTRODUCCIÓN**

Cuando hace 500 años Cristóbal Colón pisó como primer europeo la tierra del Nuevo Mundo, se sacudía el edificio intelectual de la Alta Escolástica en el Viejo Mundo a raíz de los novadores del nominalismo y conceptualismo. Pero la vanguardia intelectual de la conquista española que devastó el continente con la espada y la cruz siguiendo a Colón, todavía estaba pensando completamente en categorías tomistas, y había afilado sus armas en la contrarreforma para poder atacar cualquier sospecha de herejía. La filosofía vigente en los tiempos de la Conquista era una renovación de la Escolástica representada por Francisco Suárez, Luis Vives y Fray Alonso de la Veracruz, es decir: una filosofía reformista.

Los "modernistas" Cópérnico y Descartes iban a llegar recién mucho más tarde al Nuevo Continente. Durante siglos la filosofía "oficial" de Latino-américa ha sido un tomismo adaptado por los españoles.

En sí la terra incognita no era un vacío como muchos cronistas quisieron hacer creer. Pero no encontraron un sistema comparable con la Escolástica, tampoco tomos gruesos y Summae cubiertos de polvo que hubieran podido incorporar en su propio Mundus intellectualis. Y por eso no podía haber ningún tipo de filosofía en el Nuevo Continente.

Esta reminiscencia histórica resalta toda la problemática, cuando hablamos de "Filosofía Andina" y cuando queremos explicarla.

No solamente pensadores europeos, sino también latinoamericanos presuponen - consciente o inconscientemente - una concepción de

"filosofía" que ha nacido en la Grecia Antigua y que ha conquistado y sometido el mundo entero a través de la expansión europea.<sup>1</sup>

Este trabajo pretende demostrar que el Nuevo Continente no era una tierra de nadie en cuanto a filosofía; tampoco lo es hoy en día, aunque la sabiduría occidental ha logrado realizar un trabajo radical de en-cubrimiento. Existe una Filosofía Andina propia.

**Estructura del presente trabajo:** En primer lugar se va a discutir algunas dificultades metodológicas que complican una exposición de la Filosofía Andina (1). Como núcleo principal del pensamiento andino descubrimos la relacionalidad de todo acontecer y ser (2), la cual está opuesta a cualquier aislamiento y absolutización del individuo. Desde el punto de vista práctico este sistema de relaciones aparece como ética cósmica (3). Dos formas particulares de relacionalidad hay que resaltar: complementariedad (4) y reciprocidad (5). La dinamización de la realidad es decisiva para el pensamiento andino; sin embargo el concepto de tiempo es básicamente cíclico (6). La afinidad principal entre todos los entes se manifiesta en el principio de la correspondencia entre el orden cósmico y humano (7); además en una actitud de cuidado y profundo respeto del ser humano hacia la totalidad de la naturaleza ("conciencia natural")(8). Por fin hay que señalar brevemente el desafío de este pensamiento para el espíritu occidental (9).

## 1. DIFICULTADES METODOLOGICAS

Tratando de exponer sistemáticamente el pensamiento andino, uno se ve confrontado desde el inicio con una serie de dificultades metodológicas:

- a) La concepción eurocéntrica de "filosofía" como "historia de ideas" fijada en escritura y producida por sujetos históricamente identificables (e.d. "filósofos"), no abarca de ninguna manera el fenómeno de un pensamiento andino.

La cultura andina (quechua y aymara) es una cultura sin escritura<sup>2</sup>; la idea de que el Weltgeist (espíritu universal) se junte con ciertos individuos no corresponde con este ámbito cultural.

Ambas características formales de la filosofía occidental - palabra escrita y filósofos particulares - son aquellas que Hegel ha conceptualizado, o más bien ideologizado en los términos Objektiver Geist (espíritu objetivo) y Welthistorisches Individuum (individuo universal-histórico).<sup>3</sup>

- b) Por lo tanto se nos presenta de una manera particular el problema de las fuentes.

La filosofía académica se auto-percibe en ante todo como reflexión sistemática de una tradición (fijada en escritura), la cual en su parte es producto de filósofos, o sea de pensadores familiarizados en textos. Pero el texto (palabra escrita) como fuente y compendio de una riqueza espiritual, le falta completamente al pensamiento andino.

Sin embargo no desaparece a la vez la tradición como tal; ésta tiene también otros canales diferentes de la palabra escrita.<sup>4</sup>

- c) El "texto" principal de la filosofía andina es un tapiz coloreado tejido por los restos arqueológicos y los ornamentos, las costumbres y los ritos, pero sobre todo por el "mundo de ideas" todavía vivo en las mentes y en los corazones de la propia población andina.

El subconsciente colectivo, la riqueza sapiencial de la tradición oral, las manifestaciones concretas y pluriformes de estas "ideas" en las formas de vida y costumbres: todo esto es fuente y contenido de un pensamiento andino tal como es.

Pero la gran dificultad consiste en la tarea de conceptualizar este espíritu flotante, es decir presentarlo sistemáticamente.

- d) Antropología, ciencia de la religión y arqueología han producido en los últimos años un montón de material que nos familiariza con

la mentalidad andina. Parte de esto son los numerosos testimonios orales de la población indígena que revelan el alma popular y el subconsciente colectivo.<sup>5</sup>

A pesar de todos estos grandes esfuerzos y la magnitud de informaciones casi no se ha tratado hasta la fecha de analizar la riqueza espiritual andina desde el punto de vista filosófico y de debatirla bajo un punto de vista sistemático.

- e) Esto se debe en primer lugar al hecho de que las categorías filosóficas occidentales no cuadran con el pensamiento andino, y por lo tanto no lo consideran como un tema filosóficamente interesante, sino como una masa inerte de mitos, supersticiones, leyendas y magia.

La investigación moderna de los mitos recién ha demostrado que el pensamiento mítico no es opuesto al logos - entonces no es a-lógico -, sino que lo contiene como su núcleo escondido. Es cierto que la lógica del mito a menudo es inconciliable con la lógica aristotélica establecida; sin embargo es "lógica", es decir: racionalidad conducida por reglas.

- f) Hablar de "filosofía andina" significa entonces despedirse de un concepto académico muy limitado de la filosofía y racionalidad en general.

El vocabulario purista del pensamiento europeo llamaría a este conglomerado de "ideas": "Weltanschauung" (cosmovisión), "fe religiosa" o "ideología"; pero sin darse cuenta de que al hablar así igualmente es ideológico. Poner como absoluto el pensamiento occidental y tomarlo como norma obligatoria significaría una vez más insertarse a la tradición colonialista del genocidio cultural.

- g) El concepto "andino" se refiere en primer lugar a un espacio (cultural) que prácticamente es idéntico con el Tawantinsuyu, la expansión máxima del imperio incaico.

Pero esto no significa de ninguna manera que se trataría de una propia "filosofía incaica".<sup>6</sup> Más bien la denominación "andino" abarca una experiencia colectiva más allá de límites políticos y étnicos, forjada básicamente por el acontecer cósmico por un lado, y la naturaleza áspera de los Andes por otro lado.

- h) El sujeto de esta filosofía es el campesino quien dialoga diariamente con el cielo estrellado de arriba, con la madre tierra abajo y con el recuerdo de tiempos pasados adentro, y quien de esta manera encuentra su lugar específico dentro de la totalidad de estas fuerzas elementales.

## **2. LA RELACIONALIDAD DE TODO SER Y TODO ACONTECER**

Desde Sócrates en la filosofía occidental empieza a dominar un axioma según el cual el individuo humano se ve como sujeto soberano y autónomo en oposición al mundo objetivo. El hombre antiguo y medieval todavía se siente dentro de un cosmos ordenado y tiene su lugar determinado dentro de la gran "cadena del ser"; pero a la vez ya se produce paulatinamente una desnaturalización del hombre y una deshumanización de la naturaleza, lo cual se expresa por primera vez explícitamente en el dualismo de Descartes. En la historia del pensamiento moderno hay corrientes contrarias como la romántica, el marxismo o el pensamiento estructuralista. Pero sin embargo la concepción del individuo autónomo entra definitivamente al sentimiento moderno de la vida. El hombre particular por lo tanto no solamente es el centro de responsabilidad moral, sino también del conocimiento del mundo, y hasta es constituyente del "mundo".<sup>7</sup>

En contraste, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples.

Si una persona ya no pertenece a una comunidad (ayllu), porque ha sido excluido o se ha excluido él mismo, es como si ya no existiera.



Desligarse del conjunto de la naturaleza - una reivindicación de la Ilustración - significa para el hombre andino prácticamente firmar su propia sentencia de muerte.

El arché cartesiano<sup>8</sup>, el individuo pensador más allá de cada duda (cogito ergo sum), se convierte dentro del ambiente andino en una verdadera an-arquía, es decir un "ser-sin-fundamento": Cogito ergo non sum. Si yo en mi razonar, juzgar y actuar sólo recurro a mí mismo, porque soy mi propio fundamento y mi propia norma ("autó-nomo"), en este caso ya no existo, sino me reduzco a una monada cerrada en un mundo sin relaciones.

Al pensamiento andino corresponde lo siguiente: el arché de toda vida, de todo actuar y saber es la relación. Sin ella nada existe. La relación precede a los relata y los constituye.<sup>9</sup>

El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento. La trascendentalidad del sujeto es pura apariencia<sup>10</sup>, la soberanía del hombre particular es auto-engaño. Sin relación no "hay" individuo.

La relacionalidad como principio (arché) trascendental se manifiesta en todos los niveles y de las más diversas maneras:

- El intercambio entre cielo (hanaq pacha) y tierra (kay pacha)<sup>11</sup> en los fenómenos atmosféricos y cósmicos es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo.
- La relación viva con los antepasados<sup>12</sup> garantiza la continuidad moral y epistémica.
- Las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (minka, ayni)<sup>13</sup> recién hacen posibles el bienestar y la fertilidad.
- Las relaciones de parentesco juegan en la lucha por la sobrevivencia un papel indispensable; relaciones libremente escogidas (el llamado "matrimonio de amor") son secundarias en comparación con aquellas relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares.

Una decisión independiente para una pareja de vida es en el contexto andino algo absurdo, tanto moral como existencial.

Un matrimonio es un acontecimiento colectivo y no un asunto entre dos individuos autónomos.

- Finalmente la relación religiosa tampoco es producto de un acto de fe individualmente asumida<sup>14</sup>, sino que siempre precede ya como acto colectivo a la decisión personal del hombre particular.

Re-ligio es relación por excelencia, y la negación de ella equivaldría a la negación de aquel quien la niega.

Un individuo existencialmente flotante que se decidiría para una fe religiosa en una independencia completa y sin relación alguna es para el pensamiento andino una contradicción *in adjecti*. La fe siempre precede a la libertad; estudiosos occidentales suelen llamar esto de manera peyorativa "tradicción".

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (*u-tópico*), sin fundamento (*anárquico*) y sin centro (*ex-céntrico*). En cierto sentido este pensamiento es muy similar a tendencias post-estructuralistas y postmodernas de la filosofía europea; pero con la gran diferencia de que el primero sí tiene como fundamento un orden arquimédico: la relacionalidad de todo ser.<sup>15</sup>

### 3. EL COSMOS COMO SISTEMA ÉTICO

Cuando la naturaleza y el cosmos entero a causa de la Ilustración aparecía cada vez más como una mega-máquina sin alma, la ética a la vez se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. La consecuencia: Por un lado el individuo es agobiado por una carga ética sobrehumana (existencialismo), y por otro lado la naturaleza se vuelve un monstruo ciego y fútil.<sup>16</sup>

Contrastando con esto el pensamiento andino (al par con la fe cristiana de la creación) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. La hipótesis de Leibniz de que el acontecimiento más pequeño tiene impactos para todo el universo, podría resultar verdadero también para el pensamiento andino bajo la modificación ética: todo está (éticamente) relacionado con todo.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad individual, sino afectan el orden cósmico en su totalidad. La cualidad ética de un acto no puede ser limitada al agente, ni de alguna otra manera; así la ética es como la irrupción de lo infinito en lo finito.<sup>17</sup> Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta está intangible<sup>18</sup>, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo para un trastorno del orden cósmico preestablecido.

Los actos de un individuo tienen impacto mucho más allá del alcance de la influencia personal, a lo lejos de generaciones; esto es muy parecido a la doctrina cristiana del pecado original.

El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Trastorno o hasta interrupción de tales relaciones (como en el caso de absolutizar al individuo) tienen entonces consecuencias cósmicas.

Lo más evidentemente este principio se manifiesta en la relación con la pachamama, la madre tierra. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la tierra produce y es fértil.<sup>19</sup>

Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte

aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias).

La relacionalidad como núcleo verdadero del pensamiento andino es en su esencia una ética.

#### 4. EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIDAD

Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementaridad y reciprocidad.

El principio de complementaridad significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento (elemento complementario) que de estos recién hace un todo integral.

El contrario de una cosa no es su negación (negatio, contradictio), sino su contra-parte, entonces su complemento y su correspondiente necesarios.

Por lo tanto el principio de complementaridad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción (principium contradictionis) y al concepto de "substancia".

El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario ( $\neg M(\text{pt1} \& \text{-pt1})$ ); el principio de complementaridad en comparación quiere decir que esto sí es posible

$(M(\text{pt1} \& \text{-pt1}))$ , más aún que en cierto modo es necesario ( $N(\text{pt1} \& \text{-pt1})$ ).<sup>20</sup>

Dicho de otra manera: Según el principio de complementaridad no hay negación absoluta, sino sólo relativa.<sup>21</sup>

A nivel ontológico esto significa un rechazo a la concepción de "substancia" como un ser que existe en y de sí mismo (ens ex se subsistens). Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios,

es "substancia" en este sentido, porque nada es suisuficiente y nada puede existir de manera absoluta.

El ente recién al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita complemento.<sup>22</sup>

Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones - vienen inseparablemente juntos. Recién el nexo complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida.

En cierto sentido el pensamiento andino es muy parecido a la dialéctica de Heráclitos, según la cual toda dinámica resulta de una "unidad de oposiciones",

Pero también es parecido al "Libro de Transformaciones" (I Ging) de la Antigua China, según el cual Yin y Yang son las dos oposiciones universales complementarias.<sup>23</sup>

Con mucha razón se podría denominar el pensamiento andino como "dialéctico" en la medida de que la contradicción no paraliza, sino dinamiza. Lo dialéctico no solamente se presenta ónticamente en el sentido de que cada ente es una "contradicción resuelta ("aufgehoben")" o de que como complemento tiende a la resolución. También se presenta temporalmente, porque el futuro sólo se vuelve posible a través de una revolución total de lo que existe (pachakuti).<sup>24</sup>

La complementariedad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:

El hombre quechua se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ó-ó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica - si se habla en términos de "verdad" - es conocida como el principio del iskay-uya, de tener dos caras.

En el quechua por ejemplo no hay palabra propia para "mal"; cielo (hanaq pacha) e infierno (uray pacha) son dos aspectos complementa-

rios del mundo terrestre (pacha). Supay significa tanto "diablo" como "ángel", muy parecido al daimonion de Sócrates.<sup>25</sup>

Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente, un hombre sin familiares prácticamente condenado a muerte.

Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (hanan) y otra parte de abajo (uray). Entre las dos partes existía, resp. sigue existiendo una competencia a veces muy fructífera que dinamiza la comunidad.<sup>26</sup>

En la religiosidad popular el elemento femenino de lo divino juega un papel muy importante; una idea netamente masculina (o neutral) de la divinidad no sería consistente con el principio de la complementaridad que también rige para Dios. Así se explica parcialmente el culto excesivo mariano y la veneración todavía muy amplia de la pachamama.<sup>27</sup>

## **5. EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD**

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementaridad en lo moral y práctico: Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir: recíproca.

Esto no significa que los polos de la relación tienen que ser equivalentes. Pero sí implica que una iniciativa de un polo tiene que corresponder con una reacción respectiva o contra-iniciativa por parte del otro polo. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo

recibe (pasivo), no es imagi-nable para la filosofía andina, si se trata de una relación perdurable.

El fenómeno de los "condenados" es en el fondo el resultado de una reci-procidad incumplida y equivocada en la vida terrestre. Por eso los familiares a menudo tienen que practicar expiación para que el "condenado" encuentre su tranquilidad.<sup>28</sup>

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia.

-La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: Si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio etc.), yo estoy obligado de cumplir los requisitos rituales.<sup>29</sup>

-En la relación con la tierra (pachamama) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida: Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica (pago, despacho etc.)<sup>30</sup>. Solamente de esta manera la tierra sigue produciendo con toda seguridad.

-La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el *ayni*<sup>31</sup>: Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día.

-Y por fin la reciprocidad rige también en la familia donde es una condición social necesaria: Como compensación para la crianza y educación de los niños, estos deben de apoyar y cuidar a sus padres en la vejez. Sin esta ley implícita los ancianos e inválidos no tendrían perspectiva ninguna en una sociedad sin seguros sociales generalizados.

El principio de reciprocidad casi no es compatible con una de las concepciones más centrales de la teología y moral cristiana: la gracia.

Según el pensamiento andino un acto de gracia o un regalo (en el sentido de bondad desinteresada y unilateral) no es un bien moral, sino más bien una amenaza para el orden que está basada en reciprocidad estricta. Altruismo puro no sólo contradice al ideal de justicia, sino también a la racionalidad misma de la práctica humana.

El Dios del hombre andino está más cerca al Dios "justo" de la Biblia Hebrea que al Dios "benigno" de Jesucristo.<sup>32</sup>

## **6. CONCEPCIÓN CICLICA DEL TIEMPO**

En una sociedad predominantemente agraria y en una región sometida a los cambios estacionales, no es raro de encontrar una concepción cíclica del tiempo.

La concepción andina del tiempo contradice a dos principios de la filosofía occidental:

- a) El tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes.
- b) El tiempo se mueve de manera unilineal hacia adelante.<sup>33</sup>

En contraste con la continuidad y uniformidad (a) el pensamiento andino recalca la discontinuidad (inconstancia) y determinación cualitativa del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas de preferencia con cambios agrarios y cósmicos.

En ciertos tiempos la tierra (pachamama) es particularmente activa, y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad.<sup>34</sup> En otros tiempos "muere" la tierra (Viernes Santo).

La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.).



Entonces existen *kairoi*, es decir tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas.<sup>35</sup>

La concepción cuantitativa del tiempo es relativamente ajena al pensamiento andino; mucha gente por ejemplo ni conoce su propia edad.<sup>36</sup>

El tiempo es una entidad relacionada al ritmo de la tierra y de las estrellas (tiempo natural), pero no tanto al individuo (tiempo existencial).

En contraste con la linealidad y progresividad (b) el pensamiento andino recalca el carácter cíclico del tiempo.<sup>37</sup>

Un primer ciclo básico es determinado por las fases de la luna que también determinan la fertilidad de la mujer (y por lo tanto del ser humano en general).

Un segundo ciclo se muestra en el año agrícola, con los dos puntos culminantes de siembra y cosecha.<sup>38</sup>

Un tercer ciclo está formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura (de acuerdo con la composición del suelo y al tipo de cultivo: cinco a siete años).<sup>39</sup>

Un cuarto ciclo se determina por las generaciones; y por fin se encuentra un quinto ciclo en los períodos o épocas históricas:

La cosmovisión andina divide la historia en cinco grandes épocas:

1. El tiempo primordial y la creación (Pachakamaq).
2. El tiempo de los antepasados (Ñawpaq Machulakuna, Gentiles, Machu Inka).
3. El tiempo de los Incas y de la Conquista.
4. El período moderno.
5. El futuro.

Para mucha gente estos períodos coinciden con las tres clásicas eras religiosas: 1 y 2 corresponden con la "era del Padre", 3 y 4 con la "era del Hijo", y 5 por fin con la "era del Espíritu Santo".<sup>40</sup>

La idea común de las dos concepciones de la historia es que cada época se termine por un cataclismo, una catástrofe universal, una revolución completa del orden actual (pachakuti). No hay continuidad lineal a través de los períodos. Además elementos de períodos anteriores surgen de nuevo en períodos posteriores. La presencia actual de los antepasados es un ejemplo de tal sincronicidad intercíclica.

A raíz de la experiencia traumática de la Conquista todavía están muy vivientes las utopías hacia atrás, que esperan el regreso del Inkarri<sup>41</sup> por medio de un Pachakuti, una revolución universal.

Las ideas apocalípticas de los movimientos milenaristas encajan bien con la concepción andina del tiempo. El futuro no es tanto lo absolutamente nuevo (el Novum de E.Bloch), sino más bien la restitución de algo ya pasado.

## **7. CORRESPONDENCIA Y TRANSICIÓN ENTRE MICRO- Y MACROCOSMOS**

Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementaridad, reciprocidad, correspondencia) como también la significación fundamental del calendario agrario nos revelan un rasgo elemental del pensamiento andino que podríamos llamar el "principio de correspondencia": El orden cósmico y el orden humano corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras.

El principio de correspondencia - ya formulado por los Pitagóricos ("como en lo grande, tanto en lo pequeño") y supuesto por la astrología, la homeopatía y la teoría física de la relatividad<sup>42</sup> - no habla tanto de la correspondencia proporcional-analógica, sino más bien de la correspondencia representativa-simbólica.<sup>43</sup>

Las polaridades cósmicas entre sol y luna, día y noche corresponden en el nivel humano con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron represen-

tados simbólicamente por el Inca como Intiq Churin (Hijo del Sol) y su esposa Qoya quien mitológicamente es descendente de la luna.

Los nevados más importantes todavía corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales.

En este sistema de correspondencias los fenómenos de transición tienen una importancia especial. El micro- y el macrocosmos no están separados toto coelo uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan cuidado especial y pro-fundo respeto.

En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados chaka (o chakana: puente) tienen un carácter numinoso y sagrado.<sup>44</sup>

El relámpago (illapa), el arco iris (k"uychi) y la neblina (phuyu) son "puentes" divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinidad del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (Apu). Pero también los manantes (pukyu) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de Madre Tierra.

Las transiciones entre día y noche - amanecer y atardecer -, como también los cambios de luna y los solsticios necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido.

La fiesta del solsticio de invierno (Inti Raymi) representa simbólicamente la precaución que el sol haga crecer nuevamente su recorrido para garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general. Así las "transiciones" agrícolas - siembra y cosecha - tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo - los rites de passage de la antropología - requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano; podría mencionar los ritos pluriformes en torno a embarazo y parto, el primer corte de cabello (chukcha rutuchiy), la entrada a la adolescencia (warachikuy), como también el acompañamiento ritual en la muerte.

Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad de establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurarse de la relacionalidad fundamental entre estos y para protegerse del peligro que está latente en estas "transiciones".<sup>45</sup>

En actos simbólicos la comunidad humana ejecuta en lo pequeño lo que pasa realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

## **8. CONCIENCIA NATURAL**

La filosofía occidental trata desde la Edad Media de liberar al hombre de sus nexos naturales y de otorgarle la importancia de un punto arquimédico fuera del proceso natural (concepción antropocéntrica).

La "conciencia natural" de la coexistencia primordial con otros seres tiene que dar paso a la "conciencia absoluta" y a la constitución trascendental por un sujeto fuera del mundo y de la naturaleza.<sup>46</sup>

El pensamiento andino no es - como ya acabo de explicar - centrado en torno al sujeto; pero tampoco es antropocéntrico. Si el hombre se desliga de las relaciones diversas del mundo natural, esto significa entonces su caída, sea como individuo o sea como especie. Sobreponerse a la "conciencia natural" (como ocurre entre otro en el tecnicismo) es finalmente una hibris que amenaza la vida, que atomiza y ab-solutiza (es decir: "suelta de las relaciones") al hombre.

La "conciencia natural" del hombre andino recalca la afinidad y complementaridad fundamental entre naturaleza humana y non-humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a su desnaturalización ("conciencia absoluta"), sino a su lugar dentro del sistema cósmico, el cual que se determina relacionalmente. En este el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora)<sup>47</sup>, como una

chakana entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre.

El ser humano no es en primer lugar productor, sino cultivador (es decir: "cuidante"); la fuerza propiamente productora es la pachamama (Madre Tierra) que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia). Por lo tanto el ser humano es en primer lugar y sobre todo agri-cultor.

Una relación parecida de cuidado y profundo respeto se muestra también hacia los animales; muchos animales son para el hombre andino compañeros de camino y de infortunio que merecen protección y respeto.

El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo anorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La pachamama es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantes y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre.<sup>48</sup>

La "conciencia natural" es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, lo que fue interpretado como primer y más importante principio de la filosofía andina.

## 9. DESAFIOS

Hay voces que dicen que una filosofía andina recién debería ser creada. Si con esto se entiende el análisis sistemático y racional de un conglomerado disperso de ideas, imágenes, mitos y demás expresiones culturales, concordaría.

Pero todo esto ya es filosofía, es decir: pensar constantemente la totalidad de la experiencia humana, aunque esté escondido debajo de un velo de una expresión prefilosófica.

El análisis presente ha dado a luz a una gran riqueza de contenidos filosóficos que fueron encubiertos en el transcurso de quinientos años por la mareas vivas del pensamiento occidental, pero que nunca han

podido ser expulsadas totalmente de las mentes y almas de los hombres de este continente.

Muchas de estas concepciones cuestionan axiomas centrales del pensamiento occidental, otras son acogidas abiertamente por la crítica moderna de la razón instrumental y del sujeto absolutizado<sup>49</sup>, y otras tendrán que someterse también a la crítica por los mejores logros de la filosofía occidental.

Antes de desarrollar esta crítica mutua habría que fomentar la propia expresión de un pensamiento andino y de la conscientización de este sin sujetarse a la reivindicación hegemónica del logos occidental.

Este desafío puede ser un aporte esencial para la "descolonización de las almas" (Fernando Mires) y para encontrar la identidad y liberación de un pueblo determinado desde afuera.

Este trabajo se entiende entonces como un intento de desarrollar una "Filosofía de Liberación" autóctona.<sup>50</sup> En eso no predomina el carácter apologético, sino el carácter analítico.

## NOTAS

<sup>1</sup> La filosofía académica en América Latina, en su mayor parte es relectura de la tradición filosófica europea. Recién en los últimos años hay intentos de una propia "filosofía latinoamericana", sobre todo estimulada por la Teología de la Liberación. Los primeros intentos se entienden como una "Filosofía de la Liberación" (de orientación marxista), cuyo representante más importante es Enrique Düssel. Véase Düssel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá 1980; Düssel, E., *Filosofía Ética Latinoamericana*, vol. I-V, México-Bogotá 1977-1980; Marquínez, G., *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá 1977; González Alvarez, L.J., *Ética Latinoamericana*, Bogotá 1978; Rubio Angulo, J., *Filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1978. Véase también: Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968. En los años ochenta surgió una "Filosofía de la Sabiduría del Pueblo" como corriente ético-cultural de la "Filosofía de la Liberación"; la cual quiere recuperar el potencial del pensamiento autóctono de América Latina. Como representantes más importantes mencionamos R. Kusch, C. Cullen y J.C. Scannone. Véase Kusch, R., *América profunda*, Buenos Aires 1962. Y también: Kusch, R., *El pensamiento indígena americano*, Puebla 1970. Cullen, C., *Fenomenología de la crisis moral*.

Sabiduría de la experiencia de los pueblos, Buenos Aires 1978. Cullen, C., Reflexiones desde América, 3 vol., Rosario 1986-87. Scannone, J.C., Sabiduría, filosofía e inculturación, en: *Stromata* 38 (1982), 317-327. Scannone, J.C., Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas, en: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), 99-115. Scannone, J.C., Weisheit des Volkes und spekulatives Denken, en: *Philosophie und Theologie* 60 (1985), 161-187. Scannone, J.C., Meditaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado, en: *Universitas Philosophica* 14 (1990), 127-135. Scannone, J.C., Nuevo punto de partida en la filosofía Latinoamericana, Buenos Aires 1990. Scannone, J.C., Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika, en: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 365-383. Véase también: Fornet-Betancourt, R., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1988. Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1989.

- <sup>2</sup> Recién hace poco empieza a formarse una escritura; pero los problemas de transcripción todavía no son resueltos. Sin embargo es la tradición oral que queda como propio medio de tradición de ideas y conceptos - entonces de lo que es "filosofía". Todavía no está decidido si el arte ornamental de las culturas andinas (los pallas) contiene un sistema lingüístico.
- <sup>3</sup> El Objektiver Geist según Hegel es el espíritu que se enajena en múltiples formas ("por-sí-mismo"). Sólo como expresión cultural y lingüística la filosofía forma parte del Objektiver Geist; pero como concepto en sí mismo pertenece al Absoluter Geist ("en-y-por-sí-mismo"). El Weltgeist se manifiesta en su transcurso por la historia universal en hombres particulares (Welthistorische Individuen) que le ayudan a expresarse.
- <sup>4</sup> La tradición andina es una tradición oral; la memoria colectiva abarca siglos atrás, sin que hubiera escritura. En los últimos años la antropología trata de explotar esta riqueza a través de transcripciones. Véase la serie Biblioteca de la Tradición Oral Andina del Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco 1976ff.
- <sup>5</sup> Véase referencia en nota 4.

- <sup>6</sup> El término "filosofía incaica" se refiere en lo general a la ideología del estado elaborada por los Incas para la legitimación de su poder. Parte de esta son los mitos del origen, la descendencia divina y el culto al Sol.
- <sup>7</sup> La historia de la filosofía occidental moderna es una historia del aislamiento progresivo y de la absolutización del sujeto, sea bajo la forma del idealismo alemán, del existencialismo o sea en el marco de la reducción fenomenológica. Para Husserl el "mundo" es el objeto intencional (noëma) de la conciencia, para Heidegger es un existencial del Dasein (ser humano), para Hegel es la enajenación del absoluter Geist (espíritu absoluto).
- <sup>8</sup> La filosofía puede ser concebida como "arqueo-logía" intelectual en la medida de que todo su búsqueda y preguntar apunta al fundamento e inicio (arché) de todo. En cuanto a esto, Descartes por ejemplo se diferencia de los Milesios sólo por el hecho de que su arché (el cogito) se ubica en el sujeto - y ya no en el objeto. También el pensamiento andino es en este sentido básico "arqueo-logía".
- <sup>9</sup> Un problema principal de la filosofía occidental es la cuestión de cómo sujetos autónomos y suisuficientes pueden entrar en relaciones sin perder su respectiva soberanía. La constitución de los relata por la relación se entiende aquí ni en el sentido ontológico, ni trascendental, sino más bien en un sentido existencial o ético-fundamental.
- <sup>10</sup> Esto como conversión consciente del noumenon del ego trascendental y del phainomenon del mundo sensual en la filosofía kantiana. Desde Aristoteles la relación es una categoría subordinada al sujeto (substancia). Leibniz emprendió el intento de pensar la relacionalidad como una propiedad necesariamente inherente al sujeto (monada), sin dejar la concepción de autarquía (ser-sin-ventanas).
- <sup>11</sup> Cielo y tierra para el pensamiento andino no son opuestos determinados por trascendencia. Ambos son dos aspectos del mismo mundo (ambos son pacha: tierra). La división tripartida andina (hanaq pacha, kay pacha, uray pacha) fue superpuesta por la concepción cristiana de tres pisos (cielo, tierra, infierno) y tergiversada en su significación primordial. Una división estricta entre el más-allá y este mundo es ajena al pensamiento andino.



- <sup>12</sup> Esta relación está muy viva dentro de la familia y la comunidad (ayllu), sea en las fiestas (por ejemplo: Todos los Santos), danzas (chunchos, machulas) o sea en ritos particulares (despacho). Pero también en las ideas sobre la procedencia de una étnia (las llamadas paqarinas) o de las almas vagantes de familiares difuntos.
- <sup>13</sup> Ayni es aquella forma de reciprocidad según la cual un trabajo será compensado por un trabajo correspondiente en otra fecha. Si ayudo por ejemplo hoy a mi vecino en la cosecha, el me ayudará más adelante también. Minka es una forma de trabajo común, donde los miembros de un ayllu trabajan ad honorem en favor de una obra comunal (agua potable, canales de riego, carreteras).
- <sup>14</sup> La soledad y la vanidad del hombre ante Dios (coram Deo) en la situación de una decisión de fe fueron recalcadas sobre todo por la teología protestante (Kierkegaard). En la concepción católica la fe siempre está transmitida por la tradición y la comunidad, pero sin dispensar de una decisión personal.
- <sup>15</sup> La llamada "despedida del sujeto" y la abolición de un sistema de reglas racionales y éticas en la postmodernidad libera al hombre de la carga de ser sujeto y productor de verdad; pero al mismo tiempo lo condena de vivir sin lugar y fundamento en indiferencia completa (any-thing goes).
- <sup>16</sup> Ambas tendencias son las dos caras de la misma medalla, fundamentadas por Descartes en su dualismo, y absolutizadas exclusivamente en el materialismo, resp. existencialismo del siglo XIX. Esta separación forzada lleva en los países industrializados a la crisis ecológica de un lado, y a una crisis existencial generalizada del individuo atomizado de otro lado. Como ya no existen normas objetivas en una naturaleza sin alma y una alma desnaturalizada, todo el peso de producir normas y proyectar la vida ("Entwurf": proyecto) tiene que cargar el individuo flotante. En vista del "nada" del mundo objetivo el sujeto existencial tiene que llevar toda la carga del "ser" (Sartre).
- <sup>17</sup> Emmanuel Lévinas ha descubierto esta dimensión "infinita" de la ética en primer lugar en el rostro del otro (Véase Lévinas, E., Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad, Salamanca 1987); el pensamiento andino la descubre más bien en la infinidad cósmica.

- <sup>18</sup> Para el hombre andino la tierra es como una mujer (pachamama); por lo tanto también tiene sus "días intangibles". Estos se determinan por una parte según el calendario agrícola, por otra parte según acontecimientos cósmicos, y hasta según fiestas católicas. "Intangibles" son: 1º a 6º de agosto (tiempo de los pagos antes de la siembra), del 25 de diciembre al 1º de enero (solsticio de verano), 24 de junio (solsticio de invierno, Inti Raymi, Juan Bautista), domingo de Trinidad y Martes Santo. Véase Gow, R. y Condori, B., *Kay Pacha*, Cusco 1982, 5.
- <sup>19</sup> No es casualidad que los sacrificios rituales para la tierra (pagos, despachos) son reproducción y manifestación de acontecimientos cósmicos. El sol, la luna y las estrellas juegan en estos ritos un papel importante, como también los cuatro puntos cardinales.
- <sup>20</sup> El principio de contradicción también vale para aquellas teorías modales que admiten una contingencia sincrónica ( $p \ \& \ M\text{-}p$ ), lo que significa en el lenguaje de la teoría de los "mundos posibles" que la existencia sincrónica de  $p$  y  $\text{-}p$  es imposible en el mismo mundo, pero sí es posible en mundos diferentes. Es necesario precisar aquí que la lógica occidental concibe "contradicción" como oposición fundamental y formal ( $\text{-}M(p \ \& \ \text{-}p)$ ); en comparación el principio de complementariedad lo concibe bajo un punto de vista material (de contenido), es decir:  $p$  es concebido como un  $p$  calificado.
- <sup>21</sup> "Negación absoluta" significa que uno excluye completamente al otro:  
 $((A = \text{-}B) \ \& \ (B = \text{-}A)) \iff ((A \text{-} \rightarrow \text{-}M(B)) \ \& \ (B \text{-} \rightarrow \text{-}M(A)))$ . La relación entre estas dos posiciones ( $A$  y  $B$ ) es la contradicción propia. "Negación relativa" significa que aunque dos posiciones no son idénticas, sin embargo no se excluyen mutuamente:  
 $(A \text{-} = B) \iff ((A \text{-} \rightarrow M(B)) \ \& \ (B \text{-} \rightarrow M(A)))$ .
- <sup>22</sup> En cierto sentido hay para el pensamiento andino - como para Spinoza - una sola "substancia", es decir la totalidad del sistema universal de relaciones (*Deus sive Natura*). La teología cristiana recalca por un lado el ser absoluto de Dios, pero por otro lado también su relacionalidad (trinidad). Según el pensamiento aristotélico una relación nunca puede ser substancia, ni una substancia puede convertirse en relación. Véase también nota 10.
- <sup>23</sup> Heráclitos es considerado en la filosofía occidental como predecesor del pensamiento dialéctico que culmina en Hegel y Marx. No sería incorrecto de calificar el pensamiento andino como "dialéctico", en la medida de que la contradicción no

paraliza, sino más bien dinamiza, pero sin tomar en cuenta la teoría progresista que está dentro de la dialéctica occidental. La afinidad con el pensamiento de la Antigua China podría indicar una vez más que los pueblos de las Américas precolombianas sean de origen mongólico y que hubieran inmigrado un día por el puente de Bering.

<sup>24</sup> Véase también el capítulo 6: "Concepción cíclica del tiempo". No es casual que el materialismo dialéctico siempre ha tenido una acogida muy amplia entre los intelectuales andinos políticamente comprometidos (Véase Mariategui, J.C., Siete Ensayos, Lima 1929). Además un fenómeno como "Sendero Luminoso" en el Perú no se puede entender suficientemente sin tomar en cuenta su afinidad con la dialéctica cósmica andina, en especial la idea de un pachakuti. Pero la familiaridad del pensamiento andino con la filosofía dialéctica occidental llega a un límite cuando se trata de la teoría del tiempo: El pensamiento andino rechaza la idea de una progresión continua (aunque no lineal); la concepción básica (como la de Heráclitos) es cíclica. Véase capítulo 6.

<sup>25</sup> "Mal" se traduce como "no-bien" (mana allin), o se sustituye por "feo" (millay). Esto es muy parecido a la concepción privativa de Santo Tomás según la cual malum es privatio boni. En el primer diccionario quechua de Fr. Domingo de Santo Tomás (1560) supay significa tanto "espíritu bueno" como también "espíritu malo".

<sup>26</sup> El paradigma para esta complementaridad geográfica ha sido la ciudad del Cusco, capital del imperio incaico, bipartido en Hanan-Qosqo y Uray-Qosqo. Hasta los conquistadores aprovecharon este principio, pero no con fines de progreso, sino de destrucción.

<sup>27</sup> El quechua no tiene palabra propia para "Dios" como denominación universal para el ente superior; en el vocabulario cristiano se lo presta el término castellano "Dios".

En la lengua popular se llama a Dios-Padre Taytacha (Padrecito) y a Dios-Madre, resp. María Mamacha (Madrecita).

<sup>28</sup> El fenómeno del condenado está ampliamente conocido en los Andes. Se lo puede comparar con las pobres almas vagantes o con Ahasver, el "eterno judío" de la leyenda. Un condenado es el alma de un difunto quien en su vida no ha podido arreglar algo, o quien ha cometido un crimen grave contra la norma universal (p.e.

incesto). Así no encuentra la tranquilidad y regresa de preferencia a lugares donde ha vivido antes. Recién por un acto expiatorio por parte de familiares encuentra la tranquilidad personal.

<sup>29</sup> Para el hombre andino esto no es un "negocio" religioso, en el cual dominarían elementos de chantaje ("si Tú me das una cosecha abundante, yo participaré en la procesión"); más bien es una expresión de una justicia cósmica equilibrada, en la cual también tiene parte Dios.

<sup>30</sup> La misma denominación pago indica que se trata de una transacción, es decir de una relación recíproca. El pago más importante se hace antes de la siembra, en la noche del 31 de julio, es decir antes de los "días intangibles" (1º al 6º de agosto) de la tierra. Despachos (rituales de sacrificio mayores) se hace cuando la necesidad lo exige o cuando uno requiere una bendición particular (p.e. antes de emprender un viaje o construir una casa).

<sup>31</sup> Véase nota 14.

<sup>32</sup> El hombre andino ha interpretado la trinidad cristiana de su propia manera (Véase también nota 40). Dios-Padre fue de un lado interpretado como Pachakamaq (Creador), refiriéndose a una deidad pre-incaica muy conocida, y de otro lado como garante de la justicia cósmica. Por eso la idea de un Dios Castigador está reconocida ampliamente. Dios-Hijo es venerado de una forma muy emocional y abundante como Niño, pero aparte de esto casi no hay relación con el Jesús de Nazaret histórico. Cristo es sobre todo el Señor de los Milagros en sus diferentes formas, o también la Cruz (sin cuerpo) que tiene una función de protección y mediación. Dios-Espíritu por fin casi no se relaciona con la Iglesia, sino más bien con los espíritus (nuna) y deidades naturales (Apus) omnipresentes. La tercera persona divina apenas se considera como "persona". Véase González Martínez, J.L., *La religión popular en el Perú*, Cusco 1987.

<sup>33</sup> Por supuesto hay excepciones de este tipo ideal de la teoría occidental del tiempo: La concepción griega del tiempo es básicamente cíclica, y hasta después de la Edad Media rige la dimensión cualitativa del tiempo. Con Descartes y el desarrollo de las ciencias naturales empieza a dominar una concepción cuantitativa que está más allá de la vivencia subjetiva. El pensamiento dialéctico rompe con el axioma de continuidad, y la filosofía vital (Bergson), como también el

existencialismo reivindican una concepción cualitativa del tiempo. Sin embargo en la vida e en el pensar domina el "tiempo del reloj", o sea un tiempo cuantitativamente y progresivamente determinado.

- <sup>34</sup> Véase nota 20. Los motivos tienen que ver en parte con la religión, la astronomía o la agricultura; pero muchas veces también una mezcla de estos (sobre todo para el 24 de junio y el 25 de diciembre).
- <sup>35</sup> La fiesta es de veras una "interrupción" del tiempo continuo; como tal es improductiva, pero sin embargo sirve directa o indirectamente para la productividad del hombre y de la naturaleza. El hombre andino trata de averiguar con los más diferentes métodos (kuka-qhaway, despachos, pago) un tiempo propicio para sus actividades agrícolas o comerciales. Aún en una pobreza extrema la población sigue siendo celebrando sus fiestas, porque es vital en su entender.
- <sup>36</sup> Parece que la "puntualidad" es una virtud específicamente occidental, que tiene que ver con la instrumentalización del tiempo ("tiempo es dinero"). Para el hombre andino no existe "tarde" porque un acontecimiento nunca se sujeta al tiempo (casual) del reloj.
- <sup>37</sup> Esto de repente es la diferencia más resaltante con el pensamiento dialéctico, con el cual el pensamiento andino en sí tiene una afinidad sorprendente. Proyectos de desarrollo (y sus fracasos) tendrían que ser evaluados también desde el punto de vista de la concepción andina del tiempo.
- <sup>38</sup> El calendario agrario está opuesto al calendario astronómico gregoriano. Según el calendario agrario el año debería de iniciarse en los principios de agosto.
- <sup>39</sup> Véase Zimmerer, K.S., Agricultura de barbecho sectorizada en las alturas de Paucartambo: Luchas sobre ecología del espacio productivo durante los siglos XVI y XX, en: Allpanchis 38, Cusco 1991, 189-225.
- <sup>40</sup> Las ideas milenaristas de Joaquin de Fiore, quien pensaba que la era del Espíritu Santo estuviera inminente, fueron acogidas en el Nuevo Mundo con mucho entusiasmo, sobre todo entre la población autóctona.
- <sup>41</sup> Inkarrí, la deformación lingüística de "Inka Rey", simboliza la figura legendaria del Inca asesinado por los Españoles (en especial: Atahualpa), quien un día

resucitará y restituirá el orden anterior. Muy presente todavía está esta idea en cuanto al rebelde Tupac Amaru II quien fue ejecutado cruelmente en 1781 por el poder colonial. La idea de un paraíso perdido (Paititi) sigue todavía existiendo entre los indígenas.

- <sup>42</sup> En todos estos paradigmas alternativos se trata de una crítica al principio de causalidad como ley universalmente válida para las interferencias entre diferentes sistemas. Por otro lado suponen una afinidad estructural entre micro- y macrocosmos la cual que tiene sólo un carácter correspondiente pero que sin embargo es eficaz.
- <sup>43</sup> Véase la propuesta de J.C. Scannone de una "mediación simbólica" como algo característico de la sapiencia del pueblo latinoamericano (en: "Weisheit des Volkes und spekulatives Denken", en: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 161-187, 174ss.).
- <sup>44</sup> Astronómicamente considerada la chaka (o chakana) es la Cruz del Sur. La forma de la cruz tiene en el pensamiento andino una significación más-allá del símbolo cristiano. Los dos brazos simbolizan los nexos entre arriba y abajo (hanaq y kay pacha), como también entre izquierda y derecha (hombre y mujer). Véase la nota siguiente. El sitio de las cruces en los cerros corresponde con un tal sitio preferencial de nexo y transición (chakana). Por lo tanto los apus (deidades de montañas) todavía son considerados como mediadores importantes entre hombre y cosmos, por ejemplo en caso de enfermedades o de la ganadería.
- <sup>46</sup> El "giro copernicano" que ha expulsado al hombre en cierto sentido fuera del mundo fue interpretado por Descartes, pero sobre todo por Kant en sentido contrario: el mundo objetivo gira en adelante alrededor de la luz (lumen naturale) de la conciencia humana por lo cual el hombre nuevamente está en el centro, más aún: el queda desencadenado de la gravitación del mundo objetivo. Esta desnaturalización del hombre va a la par con la trascendentalización del sujeto en el idealismo alemán. La "puesta-entre-paréntesis" ("Einklammerung") de la "conciencia natural" por la llamada epoché tiene según E. Husserl que dar paso a la "conciencia fenomenológica", la cual, libre de la fe ingenua en la coexistencia con otros seres, recién los constituye. Últimamente esta concepción lleva a un solipsismo, respectivamente a la divinización del sujeto (trascendental) en la "conciencia absoluta".

- <sup>47</sup> Las consecuencias de soltar ("ab-solutización") al hombre de sus relaciones cósmicas - soledad infinita y desesperación nihilista - fueron descritas con toda claridad por Blaise Pascal. Desde la situación encerrada en la Plenitudo Entis de la Edad Media el hombre cae de improviso al Horror Vacui y a la tarea titánica de ser autor de una Creatio-ex-nihilo. La Analogía Entis medieval contiene una concepción antropológica parecida a la andina: El hombre es un eslabón intermedio en la "cadena del Ser", ni ángel ni animal, ni Dios ni diablo, ni espíritu puro (forma) ni materia pura. A raíz de esta posición extraordinaria el ser humano también es mediador entre lo terrestre y lo divino, entre lo material y lo espiritual.
- <sup>48</sup> La fenomenología de la religión denominaría esta constelación "animismo". Pero con este término no se sabe valorar la dimensión de la "conciencia natural" como un nexa (también espiritual) del hombre con todos los aspectos de la naturaleza ("conciencia cósmica"). También partes del movimiento ecológico tendrían que ser declaradas consecuentemente como "animistas".
- <sup>49</sup> Por supuesto hay más coincidencias entre el pensamiento andino y occidental, como acabamos de demostrar en el transcurso del presente trabajo.  
Una afinidad particularmente actual se muestra en el movimiento ecológico y en la crítica de la monetarización del planeta entero.
- <sup>50</sup> Normalmente se distingue una corriente marxista de la "Filosofía de la liberación" cuyo representante más conocido es Enrique Düssel (véase nota 1) de otra corriente más ético-cultural la cual se entiende como "Filosofía de la sapiencia del pueblo" (R. Kusch, C. Cullen, J.C. Scannone). El presente trabajo se insertaría a la segunda corriente.

# **RACIONALIDAD OCCIDENTAL Y RACIONALIDAD ANDINA**

Antonio Peña Cabrera

El objeto de este trabajo es contrastar dos tipos de mentalidad en función del uso de la razón: la occidental y la andina. Definimos a la razón de una manera muy simple, elemental quizás, pero metodológicamente útil. La razón es un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre. Otros animales tienen los suyos por los que han podido sobrevivir. El hombre es además un ser social, esto es, un ser que se hace en sociedad, que se hace con otros hombres. La razón es entonces un instrumento de sobrevivencia del grupo social. Las distintas situaciones geográficas, históricas, sociales determinan la manera cómo ha de usarse la razón. De modo que pueda haber tantas racionalidades como culturas. Esto es, la racionalidad es un proceso mental que se va conformando y estructurando según las necesidades de sobrevivencia en confrontación con el reto que plantea el medio geográfico, la TRADICION Y LAS CREENCIAS. La predominancia de la razón occidental ha dificultado hasta hace poco la comprensión y la valoración de otras formas de comportarse mentalmente con la realidad.

1. Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían; pero no se dieron cuenta que en verdad no querían entenderlo y, en consecuencia, poco esfuerzo hicieron por mirarlo desde dentro, desde la realidad americana. El resultado de esta actitud, en un primer momento, fue que pusieron en duda la racionalidad del indio americano. Cuando Las Casas señaló que "los antiquísimos edificios de bóveda y cuasi pirámides (de los mexicanos) no es chico indicio de su prudencia y buena policía", Sepúlveda contestó que "también las abejas y las arañas podían producir artefactos que no podía imitar ningún hombre". No vamos a hacer



aquí una exposición sobre la incapacidad del europeo para reconocer la racionalidad del hombre Americano; digamos no más que cuando menos se la otorgó para concebirlo como receptor de la gracia divina, lo que legitimó el pupilaje y la sujeción al dominador, lo que terminó - como todos sabemos - en los actos de despojo y abuso contra los indios de los que la historia cuenta.

Los europeos de los siglos XVI y XVII (y aún hasta comienzos del presente) estuvieron tan convencidos de su superioridad que fueron incapaces de entender otra forma de vida que no fuera la suya. Y es que el propósito de entender otra forma de vida es reconocer los límites de la propia y, en consecuencia, admitir los fueros de la ajena<sup>1</sup>. En períodos de expansión y conquista no se averigua por la razón de ser del vencido. De allí que - como dice Leopoldo Zea - el "Descubrimiento de América" no haya sido otra cosa que el "encubrimiento de la realidad americana"<sup>2</sup>. Desde hace ya algún tiempo se nota empero en el europeo la preocupación de ver la historia desde la perspectiva del vencido. Nathan Wachtel publicó en 1971: *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, que es indicio del cambio de actitud. El mundo primitivo, chato, desordenado que los españoles creyeron percibir al llegar a América tuvo en verdad un orden y una racionalidad que los europeos recién comienzan a avizorar. Es pertinente citar aquí la apreciación de Paul Kirchhoff sobre el México antiguo: "El México antiguo es un mundo ordenadísimo, todo y cada quien tiene su lugar... Uno descubre cosas que parece de acuerdo a nuestro criterio desorden, y después uno descubre un orden mucho más fantástico... El orden se ve en todo"<sup>3</sup>. Descubrir un orden humano extraño es en verdad descubrir el mecanismo racional que lo hace posible; su lógica. No hay mejor manera de conocer algo que comparándolo con otra cosa, esto es, distinguiéndolo de esa otra cosa. La oposición y el contrastamiento de la racionalidad andina con la occidental resultan más vivos si se tiene en cuenta que la última sea la imperante.

Antes de pasar a la descripción y contrastación de una y otra racionalidad digamos mediante una breve definición lo que entendemos por racionalidad y cosmovisión (Weltanschauung) no son lo mismo, aunque se condicionan mutuamente. Al paso que la racionalidad es un proceso, la cosmovisión es una intuición de la totalidad.

2. Pasemos al estudio de la racionalidad occidental. Eso de que haya una racionalidad occidental es ciertamente una simplificación. Pero reconocemos que en Occidente hay una racionalidad predominante que Horkheimer, corrigiendo a Max Weber, ha denominado "racionalidad instrumental".

2.1 Se afirma con frecuencia que la racionalidad occidental tiene su origen en la racionalidad griega. Pero eso es falso. Puede que sea uno de los elementos, que han contribuido a la constitución de la racionalidad occidental, pero no el de carácter decisivo. Repárense no más dos cosas: 1) La racionalidad griega está vinculada a formas permanentes, que, explicando la renovación continua de la realidad sensible, son sin embargo siempre las mismas. El griego por ello no tiene sentido de la historia, no ve en la realidad sensible un perfeccionamiento material continuo, que es a lo que se llama progreso. 2) La razón nos conduce a la contemplación de la verdad, es decir a la identidad con la realidad. Para el griego el valor más alto y el fin de la vida racional es mirar, contemplar, teorizar. Teoría en griego viene de mirar. "La vida contemplativa - dice Aristóteles - es superior a las formas más altas de la actividad práctica". Pitágoras comparaba a la sociedad humana con las gentes que asisten a las olimpiadas: unas van a vender, otras van en busca de honores y unas terceras solo a mirar. Estas últimas son las más nobles. En el mundo moderno, en el mundo gobernado por la razón instrumental todo es medio, nada es fin en si mismo, salvo de modo transitorio. De modo que la contemplación por más que tenga que ver con la verdad, es inmoral.

2.2 Las cosas comienzan a cambiar cuando se va teniendo conciencia de un Dios que crea de la nada. Las formas que permitan la inteligibilidad de la realidad en la racionalidad griega, son también creadas por Dios. Nada pues frente a Dios es permanente por necesidad. Hay por cierto un sincretismo griego-escolástico en la Edad Media, sobre todo vía Aristóteles, que constituye un momento de equilibrio en el pensamiento cristiano de Occidente. Pero cuando se advierten las limitaciones de la racionalidad griega frente a un Dios creador que todo lo puede, comienza a producirse una tensión entre dos concepciones de la realidad que Edmundo Hüusserl ha descrito bien. " Mientras menos el Dios creador de las cosas por el entendimiento está sujeto a la constancia de las formas y mientras menos el Dios cristiano se limita por la racionalidad griega, tanto más aparece todo frente al sujeto humano cognoscente como un fluir continuo, sin nada que permanezca, excepto el yo (ego), que es simple por que la representación del ego no tiene ningún contenido, no tiene nada complejo"<sup>4</sup>. Ego es el sujeto puro frente a una realidad cambiante. Es fácil ver aquí ya definido el Ego cartesiano, la res cogitans, frente a la pura extensión, al espacio de las formas materiales: la res extensa. Pero sería ingenuo pensar que la modernidad europea es el simple resultado de la evolución del cristianismo. Hay muchos pueblos cristianos en el Cercano Oriente y en otras partes, que no obstante su fe en el Dios creador, no llegaron sin embargo a la modernidad.

2.3 Zilzel ha hecho notar que en el período que va de 1300 a 1600 se pueden distinguir en Europa tres clases de actividad intelectual: la universitaria, la humanista y la artesanal. Al paso que los profesores universitarios practican la racionalidad escolástica de diferenciación y clasificación (bene docet qui bene distinguit), los hijos de los comerciantes y banqueros cultivan la racionalidad cuantitativa, y los artesanos o ingenieros, que buscan las causas de los fenómenos a fin de hallar la posibilidad de aplicar reglas de operación transformadora, practican la racionalidad operativa <sup>5</sup>. La modernidad es en verdad la integración

de estas TRES RACIONALIDADES en función de un módulo que aparece con el cambio de actitud frente a la naturaleza. Este cambio se da cuando se introduce la máquina como medio de producción. Interesante es ver así sea muy rápidamente, un caso típico que explica el cambio de conducta y de percepción de la realidad. Este se produce en la Temprana Edad Media, cuando empieza a descargarse en el animal y en la máquina las tareas que antes eran efectuadas por el músculo humano. El escenario es la Europa Central de los siglos IX - X. En esta zona los suelos son húmedos y fangosos, difíciles de tratar con el arado tradicional, que hasta entonces había respondido bien en Asia y en el Sur de Europa; era un arado liviano que consistía de una sola reja (cuchilla) para roturar el suelo, lo que en terrenos secos era suficiente y hasta conveniente: la cuchilla no penetraba mucho en el terreno y se evitaba la evaporación de su escasa humedad. Pero ello obligaba a pasar el arado también transversalmente, a fin de remover todo el suelo. Este procedimiento determinó los antiguos campos de cultivo cuadrados, suficientes para el autoabastecimiento del grupo familiar. El arado era tirado por dos bueyes mediante una yunta. Esta forma de cultivo fue empero impracticable en la Europa Central, salvo en las partes altas que son muy escasas. Para trabajar los terrenos bajos debió inventarse e introducirse un arado de triple función, mucho más pesado, constituido de una cuchilla vertical para roturar el suelo, una reja para cortar los bordes y un vertedero que va echando la tierra por los costados. Este arado ya no podía ser tirado por dos bueyes, sino cuando menos por cuatro pares unidos por sendas yuntas. La roturación profunda del terreno por el peso del arado, removía todo el suelo, que no requería pasarlo transversalmente, lo que llevó a alargar los surcos y a formar terrenos oblongos en vez de cuadrados. El campesino ya no estaba en consecuencia en posesión de "hectáreas" de terreno sino de largas FAJAS. Pero la unidad familiar no podía poseer ni alimentar ocho bueyes, tampoco ser propietaria de un arado más complicado y costoso. Tal situación obligó a que los campesinos se unieran en cooperati-

vas para tener el condominio de los medios de producción. Los campos de cultivo no sólo se volvieron oblongos, sino que por el procedimiento de la labranza con el arado pesado, que obligaba a volver en forma paralela a los surcos ya abiertos, se tornaron uniformes e indistinguibles a simple vista, constituyendo lo que se conoce como los campos abiertos (the open fields). La productividad y la producción subieron enormemente, tanto porque los terrenos de la Europa Central eran más fértiles, cuanto porque con el nuevo arado la fuerza de trabajo se multiplicó. Las labores se hacían en menos tiempo, ritmo que se aceleró aún más cuando se introdujo el caballo en reemplazo de los bueyes. Aquí aparece la ganancia del tiempo libre, que influye en el cambio de actitud y de conducta del campesino europeo. La utilización del caballo no fue fácil empero. El caballo sólo rindió cuando se le aparejó con la collera y los arneses y se protegió sus cascos con herrajes. Antes se había intentado también usar con él la yunta, pero naturalmente sin éxito: se la fijaba sobre la cerviz del animal mediante cintas que rodeaban el cuello. Cuando el animal tiraba cosas pesadas o lo hacía con más rapidez, tendía asfixiarse. El caballo aperado con collera, ARNESES y herrajes sirvió también para mejorar los medios de locomoción y transporte, lo que resultó ventajoso para el cultivo de terrenos que no estaban al borde de los ríos navegables: los productos comercializables podían ser transportados por carretas jaladas por caballos. El aumento de la producción y la productividad crean excedentes que hay que comercializar. El campesino ya no produce para el autoabastecimiento y para el sustento directo, sino para la comercialización. La producción comienza a tener fin en sí misma. Con la mejora de los medios de locomoción el campesino no se siente más atado al suelo sino que se avecinda al villorrio cercano primero y luego a la ciudad, de donde puede tornar diariamente a su campo de cultivo. La ciudad no sólo sirve para el comercio y las transacciones, sino también para la actividad artesanal, la educación y la diversión nocturna en la taberna. La ciudad es para vivir. Es entonces que nacen

profesiones como la del banquero, profesor universitario, ingeniero. El origen de la palabra ingeniero está vinculada con la máquina (engine) y no con ingenio, como comúnmente se supone <sup>6</sup>.

La introducción de la máquina y la modalidad de producir para la comercialización hacen de la tierra objeto de explotación. Si antes el hombre se sintió parte de la naturaleza, ahora por medio de la máquina se distancia de ella, se vuelve su explotador.

El arado de triple función se constituye primero en módulo para la configuración y distribución de los terrenos, según hemos visto; no se hacen pues de acuerdo con las necesidades familiares, sino según las disponibilidades de la fuerza de la máquina. Este es el origen de la división social del trabajo, que responde a las funciones posibles de la máquina. "Ningún cambio tan fundamental en la relación del hombre con la naturaleza podría jamás imaginarse", dice Lynn White <sup>7</sup>. El medio de cambio es el dinero. Pero el dinero - dice el Marx de los Manuscritos Económico-filosóficos - es un concepto real y activo que trasmuta las cualidades naturales y humanas en términos lineales y cuantitativos.

En este proceso que acabamos de describir, advertimos tres de las condiciones que harán posible la modernidad: 1) La naturaleza se torna objeto de explotación y manipulación. 2) Lo cualitativo y esencial se resuelve en dimensiones cuantificables y en cantidades en general. 3) Hay un sujeto puro que va oponiéndose a la naturaleza y diferenciándose de ella como algo esencialmente distinto.

Heidegger a explicado que la relación sujeto-objeto - que es fundamental en el nacimiento de lo moderno - se da cuando se establece un vínculo de dominación con las cosas <sup>8</sup>.

Galileo por su parte dice que la ciencia se ocupa de lo medible y hace medible lo que en sí no es medible. El espacio puro, la extensión cartesiana, es el trasfondo ilimitado para la acción del hombre como sujeto puro. En este proceso el hombre se enajena de la naturaleza.

En el Génesis está escrito que Dios casi al final de la creación dice: "Vamos a hacer al hombre a nuestra imagen y semejanza y a darle el dominio sobre los peces del mar, las aves del aire y sobre los animales y toda la tierra." Pero hemos visto que el proceso de dominación de la naturaleza se inicia independientemente del mensaje judeo-cristiano. Es empero obvio que la ideología cristiana favorece y refuerza esta actitud de dominio. La ideología de la Ilustración es un claro ejemplo de esto. "El hombre no es medio sino fin de todas nuestras acciones - dice Kant en su *Ética*<sup>9</sup> pero todo lo demás (tierra, aire, animales, en suma la naturaleza) es medio para la acción del hombre." Lo peligroso de la ideología de la Ilustración es su contradicción. En efecto, el creciente dominio de la naturaleza implica también el dominio del hombre; el hombre mismo se reduce finalmente a ser objeto de una ciencia anónima<sup>10</sup>. Es la ironía de la ética de Fines y Medios. Ortega decía por allí al ocaso que "el pensamiento pragmático queda reducido a la operación de buscar buenos medios para fines, sin preocuparse de éstos." Y es que los fines no están basados en el valor sino en la posibilidad cada vez amplia e ilimitada del hacer. De esa suerte vemos como se va consolidando y afianzando una racionalidad instrumental dominante en la civilización occidental.

3. La configuración de los andes es todo opuesto a la de Europa Central y de Europa en general. En los Andes las extensiones planas son breves, salvo en algunas zonas del Altiplano. Los terrenos están con frecuencia en declive y son rugosos. Las laderas de las montañas se deslizan casi verticalmente y a pocas distancias aéreas uno se halla en niveles sobre el nivel del mar muy distintos. Los cambios térmicos son violentos entre la luz y la sombra, entre el día y la noche y aún entre lugares vecinos. Con frecuencia se da la inversión térmica. Las lluvias son irregulares y el curso de las aguas es de difícil manejo. Los terrenos de laderas son erosionables y, en consecuencia, estériles si no se les trabaja adecuadamente. Sin embargo, este espacio andino - y nos estamos refiriendo al que se extiende desde el sur del Ecuador hasta el

norte de Argentina - fue escenario de culturas autóctonas cuyas realizaciones a menudo nos asombran, y es por donde se extendió el Tawantinsuyo, que llegó a tener un control territorial aún más extenso. Las Crónicas de la conquista y otros testimonios nos informan que en esta región del mundo no hubo hambre antes de la llegada de los Españoles, no obstante la alta densidad demográfica. Se calcula entre 10 a 12 millones el número de habitantes en el Tawantinsuyo. En ninguna otra región del planeta y vive aún tanta gente entre los 3000 y 4500 metros de altura. Pero no solo no hubo hambre sino que incluso hubo excedentes, que se almacenaban adecuadamente en previsión de posibles catástrofes. Los tambos y las qollqa estaban bien provistos de alimentos y otras vituallas, según testimonios de gente de la conquista. "Para alimentar a 2000 soldados durante las siete semanas que estuvieron estacionados en xauxa, Polo (de Ondegardo) se sirvió de los depósitos incaicos, que en 1547 todavía contenían víveres y demás necesidades" <sup>11</sup>.

Otra cosa que llama la atención es que la estructuración de las culturas andinas se hizo al margen de las culturas euro-asiáticas y aún de las culturas mesoamericanas. Las culturas andinas nacen prácticamente de cero <sup>12</sup>.

Supongamos que el proceso de formación de las culturas andinas se ha comenzado en el oriente y se ha ido ganando el espacio andino de abajo hacia arriba en un proceso de ocupación simultánea de pisos en varios niveles. Las pendientes abruptas y los escasos terraplenes no permiten la posesión familiar de terrenos con fines de autoabastecimiento. Esto es la que habría obligado al cultivo simultáneo en suelos de distinto nivel. Ha habido desde muy temprano el control vertical y simultáneo de muchos pisos ecológicos, según la tesis conocida de John Murra. La forma de cultivar no podía ser pues tarea de unidades familiares, ni tan siquiera de grupos familiares, sino de unidades étnicas más o menos numerosas, cuyos miembros podían distribuirse en diferentes pisos ecológicos sin perder la identidad



étnica. La etnia se expandía por un territorio discontinuo, como en islas, con un centro administrativo y de control. Las "islas" podían distar días y aún semanas y meses de camino desde el Centro Administrativo, pero en la mayoría de los casos se podía ir y volver en el mismo día. El territorio de una etnia podía estar atravesado por el otra etnia sin que mayormente se produjeran conflictos, debido a la configuración de "archipiélagos" de estos territorios.

Es conveniente estudiar la relatividad de las categorías de espacio y tiempo, sobre todo tratándose del poblador andino prehispánico y acaso del actual. Siete o quince días de camino quizás no sean una gran distancia para un andino. John Murra ha sugerido, sobre la base de los testimonios de las visitas, que para los pobladores de Huánuco antiguo, un vecino extraño estaba a más distancia que el miembro de la unidad étnica que se hallaba a días de distancia. En quechua - como sabemos - no hay términos diferentes para expresar espacio y tiempo: Para ambos vale la palabra "pacha", Futuro y pasado se expresan con el mismo término "Ñaupapacha". Quizá hubo formas para comunicarse entre individuos de la misma etnia, que hoy nos son extraños. Nos movemos en un espacio homogéneo y un tiempo especializado (el del reloj). Condicionamos nuestros movimientos y nuestra conducta a dimensiones abstractas cuantitativas, por lo que hemos perdido o debilitado nuestra capacidad de intuición sensorial y acaso extrasensorial. Pensamos que los únicos medios de comunicación son los que la modernidad nos pone a disposición. John Murra a llamado la atención a etnólogos y antropólogos para que estudien sociedades no occidentales aún vivas, en la que ni la carencia de escritura, de la máquina o de los animales de tiro han sido impedimentos para que se desarrollen <sup>13</sup>.

3.1 El control vertical y simultáneo de muchos pisos ecológicos responde a una estrategia de cultivar plantas diferentes y complementarias en términos de alimentación. La variedad dietéticamente indispensable no se podía obtener en un mismo piso ecológico. En las partes

altas se cultivan los tubérculos (papa, olluco, oca, etc) y algunos granos (quinua, cañiwa, tarwi, quiwicha), en las más altas se domestica la llama y la alpaca, que sirven para el transporte, pero también proveen de proteínas por su carne y de su fibra para los tejidos. En las partes bajas se cultiva el maíz, frijoles, yuca, etc. Y aún en las más bajas están los cocales. La variedad de cultivos es aún mayor en un mismo nivel por la diferente composición de los suelos y por inversión térmica en muchos lugares de la misma altitud. El monocultivo - que hemos visto como una posibilidad económicamente VENTAJOSA en el suelo europeo - resulta impracticable en los andes.

3.2 La función del centro administrativo es fundamentalmente la de acopio y de redistribución de vituallas y de otras necesidades. Los alimentos transportados durante varios días se corrompen si es que no se les somete a procedimientos de conservación, que los andinos llegaron a desarrollar. Hubo técnicas varias de deshidratación de tubérculos y disecado de carnes. De este modo pudieron conservarse alimentos por mucho tiempo y almacenarse en tambos y qollqa <sup>14</sup>.

3.3 Pero no era suficiente cultivar los terrenos encontrados sino que había que adecuar otros para aumentar el área agrícola y diversificar la producción. La construcción de andenes y waru waru convirtió en terrenos cultivables, los que de otro modo hubieron permanecido como zonas estériles por estar en laderas o por las lluvias torrenciales y las inundaciones que barren con el delgado humus de que están constituidos los suelos serranos. Téngase presente que el andino no tenía más instrumento de labranza que la chaquitaklla y un bastón, la raywana, que a lo más servían para aflojar la tierra. La labor de construcción de terrazas agrícolas y de largos canales de irrigación fue realizado a puro músculo humano. Esto no había sido posible sin un sentido de reciprocidad y de solidaridad, que nuestro comportamiento individualista actual difícilmente puede concebir a cabalidad.

El sentido de comunicación grupal y la conciencia de responsabilidad colectiva eran probablemente más vivos y sólidos que lo que ahora podemos imaginar. Aunque todavía perviven en las poblaciones campesinas andinas sentimientos fuertes de pertenencia a la comunidad y al grupo social por sobre el egoísmo individualista <sup>15</sup>.

3.4 La ausencia de la máquina o de instrumentos que reemplazaran la fuerza humana no ha de tomarse como defecto, sino como una manera diferente de comunicarse con el medio. La máquina intermedia entre el hombre y la naturaleza; su perfeccionamiento va condicionando las necesidades humanas y convirtiendo a la naturaleza en una mera función. El hombre se enajena así de la naturaleza. En las sociedades andinas prehispánicas el hombre tiene una comunicación directa con la naturaleza. La tierra es fuente de vida y de revitalización. El trabajo y la producción del hombre sigue el ritmo de la naturaleza, sin violentarla. El hombre dialoga con la tierra y ausculta sus necesidades en conjunción con las del hombre, pues éste es parte de la tierra. Este es el profundo sentido de la relación entre uqhu-pacha y kay-pacha, entre el mundo invisible y el mundo visible, entre la vida y la apariencia. En una sociedad en la que el trabajo no se organiza en función de la fuerza y la disponibilidad de la máquina, no puede haber tampoco división social del trabajo, ni especialistas. En las sociedades andinas todos están para todo, aunque haya gentes que posean mejores habilidades que otras para tal o cual faena, por ejemplo para las artesanías. La chaquitaklla con ser un instrumento tan simple, es sumamente versátil. "Sus variaciones de forma y tamaño corresponden a las características del suelo en cuanto a textura, vegetación y declive, y al tipo de labranza conveniente para las características climáticas locales", nos dice Oscar Blanco <sup>16</sup>.

3.5 El hombre andino tiene preferencia por lo concreto antes que por el modelo universal y el proyecto, por la variedad antes que por la uniformidad. Esto explica que en los Andes tropicales se haya domesticado un número de plantas que a nivel mundial representa una

proporción significativa. El Consejo Nacional de Investigación de los Estados Unidos en su publicación *The lost crops of the Incas*, afirma que los antiguos peruanos domesticaron más de 70 plantas, igual cantidad que las que se domesticaron en la Europa y Asia juntas. Conocedores peruanos más acuciosos sostienen que las plantas domesticadas en el espacio andino fueron muchos más. 150 plantas, según Oscar Blanco <sup>17</sup>.

3.6 Una de las cosas que no deben pasarse por alto cuando se averigua por la peculiaridad de la racionalidad andina son los procedimientos de predicción y previsión. Sabido es que los andinos observan determinadas estrellas en determinadas épocas del año para saber si el tiempo será bueno para la agricultura. También se recurre a la observación de la floración de ciertas cactáceas y del comportamiento de algunos animales para predecir lluvias, tormentas, sequías, etc. Hay además un procedimiento de precaución - diferente de los anteriores que son de previsión - basado en el cálculo de probabilidades, se siembra en un mismo sitio variedades intraespecíficas de una misma planta, una resistentes a las heladas, otras a la sequía o a determinadas plagas, etc. También se recurre a la siembra simultánea de la misma especie en diferentes nichos ecológicos. De esa suerte se asegura un mínimo de las cosechas para la sobrevivencia, pasara lo que pasara. Esto supone la disponibilidad una enorme variedad genética. Se calcula hasta dos mil variedades de papas. Hoy son los andes la reserva más rica de variedades genéticas y la despensa preferida de los bancos de germoplasmas establecidos en los países industrializados, preocupados por el empobrecimiento genético en el mundo, a causa del perfeccionamiento continuo de algunas especies o variedades intraespecíficas con sacrificio del resto, lo cual es el resultado de la preferencia del criterio de la rentabilidad y la ganancia por el del equilibrio ecológico en el planeta.

3.7 El andino prehispánico tenía una conciencia ecológica, sin duda, pero esta conciencia era la luz de un sentimiento de responsabi-

lidad colectiva y de percepción de un orden cósmico. Lo que no supone pensamiento abstracto y totalizante, ni menos conciencia abstracta de la totalidad, como lo piensa John Earls.

4. Contrastemos ahora, a modo de recopilación y síntesis, los procedimientos y actitudes mentales descritos, para ver si en forma breve y final ponemos de relieve las diferencias radicales de las dos racionalidades:

4.1 El hombre occidental parte de lo universal hacia lo particular e individual; procede deductivamente. El método científico que es el paradigma de la racionalidad occidental - es por excelencia el hipotético deductivo. El andino en cambio, conoce lo concreto y el detalle, y sólo por asociación, que no por inducción generalizadora, traslada conocimientos de un campo al otro: es fundamentalmente intuitivo.

4.2 El hombre occidental tiene conocimientos generales y totalizantes, que le permiten seleccionar las especies propicias para el monocultivo y la producción masiva, pero al precio de la extinción de las especies restantes. La tendencia es a homogenizar la naturaleza. El andino por el contrario tiende a la diversificación y la variedad, no solo respetando la pluralidad existente sino enriqueciéndola.

4.3 El occidental prefiere lo general porque eso lo acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el control y el dominio de la realidad. El andino busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación. El respeto al uqhu-pacha, la realidad invisible pero latente, es símbolo de esta actitud.

4.4 El hombre occidental introduce desde temprano la máquina como medio de producción. Eso lo ha llevado a la concepción de la realidad como una máquina. En efecto, el supuesto de que la realidad es como una máquina ha hecho posible la ciencia y la tecnología occidentales <sup>18</sup>, aunque el concepto de máquina vaya cambiando continuamente por efecto precisamente del desarrollo de la ciencia y la

tecnología. Los simuladores de la realidad viva, como son los aparatos electrónicos modernos, no dejan de ser máquinas al fin y al cabo. Buscan recrear la naturaleza como un gran mecanismo de autorregulación, pero eso después de matarla como autogeneradora de sí misma o como hechura de Dios. El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. Su relación con ella es vital, casi mágica.

4.5 El pensamiento occidental es causalista al paso que el andino es seminal, esto es sigue el curso de la vida. El andino está atento a cómo las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso. En la concepción moderna de la naturaleza basta la causa eficiente para explicarse los fenómenos naturales. Conviene empero recordar que no siempre ha sido así en la tradición europea. Aristóteles por ejemplo, tenía una idea de la naturaleza como algo vivo. *Fysis* (*physis*) es casi sinónimo de generación, esto es lo que tiende a ser en la naturaleza. El término latino *natura* tiene que ver con nacimiento: *nascor* es yo nazco. Con el cristianismo las cosas cambian radicalmente. La realidad es el producto de un pensamiento creador. Santo Tomás nos dice por ejemplo que las cosas que no son conscientes del fin no tienden hacia él sino por otras inteligentes que las dirigen, como la flecha que se dirige al blanco: *si natura operatur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordenatur* (*Phy. II, 8*). Y esto lo dice el Aquinatense precisamente al comentar el pasaje correspondiente de la Física de Aristóteles que antes hemos referido, lo que prueba que el cristiano del siglo XIII ya no estaba en la condición de entender al griego clásico. Es empero Buridano el que da el paso decisivo hacia la concepción mecanicista de la naturaleza, al reducir la explicación de los fenómenos naturales sólo a la causa eficiente. Si Dios creara por fines - dice Buridano - entonces Dios estaría en la inferioridad frente a esos fines y en consecuencia deberíamos aceptar una conclusión absurda: deberemos dicere *haec inferiora ESSE CAUSA Dei... sed haec apparent inconvenientia...* (*Quaest. 7: utrum finis sit causa*). Ya en Nicolás de

Cusa vemos que el hombre es imago Dei no por la inteligencia para entender la intelegibilidad de la creación, sino por su capacidad creadora. Aquí ya podemos ver los comienzos del antropocentrismo de la modernidad y el nacimiento del subjetivismo.

4.6 Para el occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado es algo cerrado, clausurado. El hombre moderno - dice Jean Ladrière - es una permanente fuga hacia adelante, hacia el futuro. Para el andino en cambio el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. En la lengua Aymara/ Quechua ojos se dice naira/ñawi. Los ojos lo tenemos delante y miran hacia adelante. En los mismos idiomas naira/ñaw refieren a sucesos del pasado: naira pacha = tiempo antiguo; ñawpa = viejo. De otro lado, q'epa significa en ambos idiomas "espalda". Pero la raíz q'epa está referida al futuro, ejemplo q'epa pacha.

4.7 Finalmente quisiera registrar algo inquietante en estos contrastes. La racionalidad occidental no ha desarrollado técnicas terrestres de altura concernientes al agro, acaso por que la altura no se ha dejado instrumentalizar o porque su explotación agrícola no es rentable <sup>19</sup>. Toda la agricultura europea y norteamericana es de llanos o de laderas de poca elevación. No ha habido ni hay agricultura significativa en ninguna parte del globo sobre los 3000 metros, salvo en los Andes. Pero la racionalidad que hizo posible la vida y la diversidad sobre ese nivel fue la andina. Todos los intentos de modernizar los Andes al modo europeo han estado condenados al fracaso. El monocultivo que allí se ha intentado o la producción para el mercado recurriendo a las tecnologías agrarias occidentales han destruido antes bien los ecosistemas serranos. No es ocasional ni coyuntural que en la medida que los Andes se modernizan en términos occidentales la crisis del agro, al menos peruano, se profundiza. El reto del Perú actual está en los Andes.

## NOTAS

- <sup>1</sup> La Europa de 1600 - dice Elliot - confiaba en sí misma - más que la Europa de 100 años antes-. Y una sociedad que confía en sí misma no pregunta muchas cosas que pueden dar lugar a respuestas embarazosas. El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650, Madrid, 1972, p. 69.
- <sup>2</sup> Zea habla en verdad de un doble encubrimiento. No sólo los europeos han encubierto por siglos la realidad americana, sino que también nosotros hemos encubierto la realidad europea en el afán imitativo de ser occidental(ñ50).
- <sup>4</sup> Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental) Haag, Martinus Nijhoff 1962.
- <sup>5</sup> Edgar Zilsel, Die sozialen Ursprünge der Neuzeitlichen Wissenschaft, Frankfurt A.M. 1976, ps. 53-54. (Los orígenes sociales de la ciencia moderna).
- <sup>6</sup> La palabra "ingeniero" comienza a usarse recién en el siglo X<sup>v</sup>/XI. Dicen algunos que deriva de ingenio (Cf. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 1951 p. 338). Pero esta supuesta etimología no tiene sustento histórico.



- Feldhaus, *Die Technik der Antike und des Mittelalters*, Potsdam 1931, p. 177 afirma que la palabra deriva de la voz latina "incingere" que significa fortificar. Feldhaus se basa en lo que escribe Johannes Codagelles en el s. XIII. Pero una obra de 1120-2 de Ambrosio, *L'Estoire de la guerre sainte*, donde explícitamente se relaciona la palabra "ingeniero" con máquina (engine): "engineors qui savaint d'engins plusors".
- <sup>7</sup> Lynn White, *Medieval technology and social change*, Oxford At Clarendon Press 1962 p. 56.
- <sup>8</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis*. En: *Wegmarken*, (Frankfurt a. M. 1967, p. 321 (Tr. castellana de E. García Belaunde: *Ser, Verdad y Fundamento*, Monte Avila Editores, Caracas 1975).
- <sup>9</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Félix Meiner, 1952, p. 102 (Crítica de la razón práctica).
- <sup>10</sup> Robert Spaemann, *Ende der Modernität?* En: *Moderne oder Postmoderne ?* Weinheim, Acta Humanoire, 1986 p.31.
- <sup>11</sup> John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, IEP, p. 309.
- <sup>12</sup> Olivier Dollfus, *El reto del espacio andino*, Lima, IEP, p. 17
- <sup>13</sup> John Murra, *op. cit.* pp. 275-312
- <sup>14</sup> La técnica de la deshidratación fue efectiva y difundida. La deshidratación se consigue mediante el uso de la radiación solar combinada con el recurso de la helada. "El chuño", la moraya, la khaya y la unukhaya, el linli y la kokopa o papa seca son los materiales transformados a partir de tubérculos como la papa, oca y olluco por acción del secado después de la congelación... En cuanto al Charki, cecina o chalona, son modalidades de secado de carnes al sol, combinado con congelamiento y solación". Oscar Blanco Galdos, *Tecnología andina, un caso: fundamentos científicos de la tecnología andina*. En: *Tecnología y desarrollo en el Perú*, CCTA, Lima, 1988.

- <sup>15</sup> Rodrigo Montoya en una entrevista afirma que "en la estructuración del yo indio, del yo quechua, el componente colectivo es decisivo". La cultura quechua hoy, 1987, Lima, Mosca Azul, p. 12. Y Emilio Mendizabal nos dice que "a los niños andinos desde muy temprano se les acostumbra a renunciar a las pertenencias personales, a cooperar con el grupo familiar, a la obediencia estricta y a la jerarquización." La pasión racionalista andina, Separata de la Revista San Marcos, Lima 1976, Nr. 16, p. 122.
- <sup>16</sup> Oscar Blanco Galdos, op.cit.
- <sup>17</sup> Oscar Banco Galdos, op. cit. afirma que en la región andina el hombre ha domesticado "más de ciento cincuenta entre las plantas y cinco entre los animales".
- <sup>18</sup> "Como dice Joseph Needham, los chinos - a pesar de su alto desarrollo cultural - hicieron muy poco progreso en la ciencia, porque no se les ocurrió representarse a la naturaleza como un mecanismo" Alan Watts, Die Illusion des Ich, Berlín 1980 ps. 70-71. La imagen como una máquina parece haber sido fundamental en el nacimiento de la (ciencia y la tecnología modernas. Los fundadores de la ciencia empírica moderna (Descartes, Newton, Boyle, Berkeley) tenían una imagen mecánica de la realidad. Cf Carl Mitcham, Qué es la filosofía de la tecnología? Barcelona, Anthrosos, 1989 p. 21-23.
- <sup>19</sup> Olivier Dollfus, Territorios andinos: reto y memoria, IEP, 1991: "Las regiones frías de altura, consideradas como difíciles, están marginadas (del proceso de modernización). De todos modos la mecanización agrícola es difícil y por lo tanto costosa en terrenos de fuerte pendiente. El rendimiento de los cultivos como de los motores disminuye con la altura..." p. 20.