

Filosofía andina
Elementos para la reivindicación del
pensamiento colonizado
por José Estermann (Cuzco)

O. Introducción

Cuando hace 500 años Cristóbal Colón pisó como primer europeo la tierra del Nuevo mundo, en el Viejo mundo era sacudido el edificio intelectual de la antigua escolástica por los innovadores del nominalismo y del conceptualismo. Pero la vanguardia intelectual de la conquista española que devastó el continente con la espada y la cruz bajo la sombra de Colón seguía pensando en categorías tomistas, y afilaba sus armas en la contrarreforma para poder atacar cualquier sospecha de herejía.

Los "modernistas" Copérnico y Descartes iban a llegar sólo mucho más tarde al nuevo continente. Durante siglos la filosofía "oficial" de Latinoamérica fue un tomismo adaptado por los españoles.

Aunque en sí la terra incognita no era un vacío como muchos cronistas quisieron hacer creer, los españoles no encontraron en ella un sistema comparable con la escolástica, ni tampoco volúmenes in folio y *Summae* cubiertas de polvo que hubieran podido incorporar a su propio *mundus intellectualis*. Y por eso concluyeron que no *podía* haber ningún tipo de filosofía en el nuevo continente.

Esta reminiscencia histórica nos explica todos los problemas que se plantean al querer hablar de "Filosofía andina" y al querer explicitarla. No solamente los pensadores europeos, sino también los latinoamericanos presuponen - conciente o inconcientemente - una concepción de la "filosofía" que nació en la Grecia antigua y que conquistó y sometió el mundo entero a través de la expansión europea: "filosofía" como un producto específicamente europeo.¹

¹ La filosofía académica en América Latina, en su mayor parte es *relectura* de la tradición filosófica europea. Sólo en los últimos años hay intentos de una propia "filosofía latinoamericana", sobre todo estimulada por la teología de la liberación. Cfr. Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980; Dussel, E., *Filosofía ética latinoamericana*, vol. I-V, México-Bogotá, 1977-1980; Marquinez, G., *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, 1977; González Álvarez, L. J., *Ética latinoamericana*, Bogotá, 1978. Rubio Angulo, J., *Filosofía latinoamericana*, Bogotá, 1978.

Este artículo pretende demostrar que el Nuevo continente no era una tierra de nadie filosófica, ni 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 artículo:

En primer lugar se van a discutir algunas dificultades metodológicas que vuelven complicada una exposición de la Filosofía andina(1).

Como núcleo principal del pensamiento andino descubrimos la relación 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).

Hay dos formas particulares de relación que debemos resaltar: complementariedad (4) y reciprocidad(5).

La dinamización de la realidad es decisiva para el pensamiento andino; sin embargo el concepto de tiempo es fundamentalmente cíclico(6).

La afinidad principal del ser entero 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 (8).

Finalmente hay que señalar brevemente el desafío de este pensamiento para el espíritu occidental (9).

1. Dificultades metodológicas

Al tratar de exponer sistemáticamente el pensamiento andino, uno se ve confrontado en primer lugar con una serie de dificultades metodológicas:

a) La concepción eurocéntrica de "filosofía" como una "historia de ideas" fijada en escritura y producida por sujetos históricamente identificables (filósofos), no se corresponde de ninguna manera con el fenómeno del pensamiento andino. La cultura andina (quechua y aymara) es una cultura sin escritura²; la idea de que el "Weltgeist"

² Sólo hace poco se ha formado una escritura; pero los problemas de transcripción todavía no están resueltos. Sin embargo la tradición oral queda como propio medio de transmisión de ideas y conceptos - y con esto - de lo que es "filosofía". Todavía no está decidido si el arte ornamental de las culturas andinas (los *pallay*) contiene un sistema lingüístico.

(espíritu universal) se junta con ciertos individuos no pertenece a este espacio cultural. Ambas características formales de la filosofía occidental - palabra escrita y filósofos particulares - son las que Hegel ha conceptualizado, o más bien ideologizado mediante los términos "objektiver Geist" (espíritu objetivo) y "welthistorisches Individuum" (individuo universal-histórico)³.

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

La filosofía académica se auto-percibe en primer lugar como reflexión sistemática de una tradición (fijada en escritura), la cual a su vez es producto de los filósofos, o sea de pensadores que operan con textos. Pero el texto (palabra escrita) como fuente y compendio de una riqueza espiritual, falta completamente en el pensamiento andino.

Sin embargo no desaparece simultáneamente la tradición como tal; ésta tiene otros canales de expresión diferentes de la palabra escrita.⁴

c) El "texto" principal de la filosofía andina es un tapiz colorido tejido con las ruinas y los ornamentos, las costumbres y los ritos, pero sobre todo con el "mundo de ideas" todavía vivo en las mentes y corazones de la propia población andina. El inconsciente 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 del pensamiento andino.

Pero la gran dificultad consiste en el problema de conceptualizar este espíritu vago, 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

³ El "objektiver Geist" según Hegel es el espíritu que se enajena en múltiples formas ("para sí mismo"). La filosofía sólo como expresión cultural y lingüística forma parte del "objectiver Geist"; como concepto en sí mismo pertenece al "absoluter Geist" ("en-y-para-sí-mismo"). El "Weltgeist" se manifiesta en su transcurrir por la historia universal en hombres particulares ("welthistorische Individuen") que le ayudan a expresarse.

⁴ La tradición andina es una tradición oral; la memoria colectiva abarca siglos hacia atrás, sin la ayuda de la escritura. En estos últimos años la antropología trata de explotar esta riqueza a través de transcripciones. Cfr. la serie "Biblioteca de la tradición general andina" del Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1976- .

inconciente colectivo.⁵

A pesar de todos estos grandes esfuerzos y la magnitud de informaciones, hasta la fecha casi no se ha tratado de analizar la riqueza espiritual andina desde un 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 ha demostrado que el pensamiento mítico no es opuesto al *logos* - entonces no es a-lógico, sino que lo contiene como un núcleo escondido. Ciertamente es que la lógica *del mito* a menudo es irreconciliable 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.

En el vocabulario purista del pensamiento europeo se llamaría a este conglomerado de "ideas": "Weltanschauung" (cosmovisión), "fe religiosa" o "ideología" sin darse cuenta de que hablar así es igualmente ideológico. Poner como absoluto el pensamiento occidental y tomarlo como norma obligatoria significa una vez más insertarse en 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 trate de una "filosofía incaica"⁶. Más bien la denominación "andino" abarca una *experiencia colectiva* más allá de límites políticos y étnicos, forjada en primer lugar 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 que dialoga diariamente con el cielo estrellado de arriba, la madre tierra abajo y el recuerdo de tiempos pasados adentro, y quien de esta manera encuentra su lugar específico dentro de la totalidad de estas fuerzas elementales. Pero sobre todo es el campesino como ser colectivo; así la "filosofía" es

⁵ Ver referencia en nota 4.

⁶ El término "filosofía incaica" se refiere en general a la ideología (del estado) fundado por los incas para la legitimación de su poder. Parte de ésta son los mitos del origen, la descendencia divina y el culto al sol.

el producto colectivo de este diálogo durante siglos.

2. La vanidad del individuo autónomo

A partir de Sócrates en la filosofía occidental, un axioma empieza a dominar según el cual el individuo humano se ve como sujeto soberano y autónomo opuesto al mundo objetivo. El hombre particular por lo tanto no solamente es el centro de la responsabilidad moral, sino también del conocimiento del mundo, y hasta es constituyente del "mundo".⁷

En contraste, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y está perdido si no está bien instalado 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.

La *arché* cartesiana⁸, el individuo pensador más allá de toda duda (cogito ergo sum), se convierte dentro del ambiente andino en una verdadera an-arquía, es decir ser-sin-fundamento de la primera persona: cogito ergo non sum. Si yo en mi razonar, juzgar y actuar sólo recurro a mi mismo, porque soy mi propio fundamento y mi propia norma (autonomía), en este caso ya no existo, sino que me reduzco a una mónada cerrada en un mundo sin relaciones.

Lo propio del pensamiento andino es lo siguiente: la *arché* de toda vida, de todo actuar y saber es la *relación*. Sin ella nada existe. La

⁷ 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 en el marco de la reducción fenomenológica. Para E. Husserl el "mundo" es el objeto intencional (*noema*) de la conciencia, para Heidegger es una *existencial* del *Dasein* (ser humano), para Hegel es la emanación del "*absoluter Geist*".

⁸ La filosofía puede ser concebida como "arqueo-logía" intelectual en la medida que toda su búsqueda y preguntar apunta al fundamento e inicio (*arché*) de todo. En cuanto a esto, Descartes, por ejemplo, se diferencia de los Milesios solo por el hecho de que su *arché* (el *cogito*) se ubica en el sujeto - y no en el objeto. También el pensamiento andino es en este sentido "arqueo-logía".

relación precede a los *relatos* y los constituye.⁹

El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de la vida, la moral y el conocimiento. La trascendencia del sujeto es pura apariencia, la soberanía del hombre particular es autoengaño. Sin relación no hay individuo.

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

- El intercambio entre cielo (*hanaq pacha*) y tierra (*kay pacha*)¹⁰ en los fenómenos atmosféricos y cósmicos es garantía para la vida y la perduración en el tiempo.

- La relación viva con los antepasados¹¹ garantiza la continuidad moral y epistémica.

- Sólo las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (*minka, ayni*) 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, moral como existencialmente.

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

⁹ Un problema central de la filosofía occidental es la cuestión de cómo sujetos autónomos y autosuficientes pueden entrar en relaciones sin perder su respectiva soberanía. La constitución de los *relatos* por la relación no se entiende aquí ni en el sentido ontológico, ni en el trascendental, sino más bien en un sentido existencial o ético-fundamental.

¹⁰ Cielo y tierra para el pensamiento andino no son opuestos determinados por la trascendencia. Ambos son dos aspectos del mismo mundo de este lado (ambos son *pacha*: tierra). La división tripartita andina (*hanaq pacha, kay pacha, uray pacha*) sufrió la superposición de la teoría cristiana de los tres niveles (cielo, tierra, infierno) y fue tergiversada en su significación primordial. Una división estricta entre el más-allá y este mundo es ajena al pensamiento andino.

¹¹ Esta relación está muy viva dentro de la familia y la comunidad (*ayllu*), ya en las fiestas (por ejemplo Todos los Santos) danzas (*chunches, machulas*) ya en ritos particulares (*despacho*). Pero también en las ideas sobre la procedencia de una etnia (las llamadas *paqarinas*) o de las almas vacantes de familiares difuntos.

- Finalmente la relación religiosa tampoco es producto de un acto de fe individualmente asumido¹², sino que siempre precede ya como acto colectivo la decisión personal del hombre particular. *Re-ligio* es relación "par excellence", y la negación de ella equivaldría a la negación de aquel que la niega.

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

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro (ex-céntrico).

En cierto sentido este pensamiento es muy similar a las 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: el carácter relacional de todo ser.¹³

3. El cosmos como sistema ético

Mientras la naturaleza y el cosmos entero, a causa de la Ilustración, aparecían cada vez más como una mega-máquina sin alma, simultáneamente la ética 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), por otro lado, la naturaleza se vuelve un monstruo ciego y fútil.¹⁴

Contrastando con esto, el pensamiento andino (juntamente con

¹² La soledad y vanidad del hombre ante Dios en la situación de una decisión de fe fueron recalçadas sobre todo por la teología protestante (Kierkegaard). En la concepción católica la fe siempre es transmitida por la tradición y la comunidad, pero sin dispensar de una decisión personal.

¹³ La llamada "despedida del sujeto" y la abolición de un sistema de reglas racionales y éticas en la posmodernidad libera al hombre de la carga de ser sujeto y productor de verdad; pero al mismo tiempo lo condena a vivir sin lugar y fundamento, en indiferencia completa.

¹⁴ Ambas tendencias son las dos caras de la misma medalla, fundadas por Descartes en su dualismo, y absolutizadas exclusivamente en el materialismo, y en el existencialismo. Esta separación forzada lleva en los países industrializados a la crisis ecológica, por un lado, y a una crisis existencial general del individuo atomizado, por otro.

la fe cristiana en la creación) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. La hipótesis de Leibniz de que el acontecimiento más pequeño tiene impacto sobre todo el universo podría resultar verdadera también para el pensamiento andino si le damos un sesgo ético: todo está conectado con todo.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad individual, sino que afectan el orden cósmico en su totalidad. Catástrofes 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 es intocable¹⁵, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. Las lagunas actuales son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones que sucedieron como castigo de un trastorno del orden cósmico dado.

Los actos de un individuo tienen impacto mucho más allá del radio de influencia personal por generaciones; esto es muy similar a la doctrina cristiana del pecado original.

El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Trastornos o interrupciones de tales relaciones (como en el caso de absolutización del individuo) tienen entonces consecuencias cósmicas.

Lo más evidente se manifiesta en este principio en la relación con la *pachamama*, la madre tierra. Sólo cuando se respetan debidamente las relaciones entre hombre y cosmos, la tierra produce y es fértil.¹⁶

Si estas relaciones naturales, al contrario, son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir su misión maternal con el efecto de que la muerte aparece de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias).

El carácter relacional como núcleo verdadero del pensamiento

¹⁵ Como para el hombre andino la tierra es como una mujer (*pachamana*), también tiene sus "días intocables". Estos se determinan por una parte según el calendario agrícola, por otra parte según acontecimientos cósmicos, y finalmente incluso según fiestas católicas. "Intocables" son: del 1º al 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), Trinidad y Martes Santo. Cfr. Gow, R. y Conderi, B., *Kay+ Pacha*, Cuzco 1982.

¹⁶ No es casualidad que los sacrificios rituales para la tierra (pagros, despacho) son reproducción y manifestación de acontecimientos cósmicos. El sol, la luna y las estrellas juegan en esto un papel importante, así como los cuatro puntos cardinales.

andino es, en su esencia, ética.

4. El principio de complementariedad

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

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

Lo contrario de una cosa no es su negación (*negatio, contradictio*), sino su contra-parte, o sea su complemento y correspondencia necesarias. Por lo tanto el principio de complementariedad contradice dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: el principio de contradicción (*principium contradictionis*) y el concepto de "sustancia".

El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo pueda ocurrir al mismo tiempo que su contrario ($(-M) p \& \neg p$), el principio de complementariedad quiere decir que esto sí es posible ($M (p \& \neg p)$), más aún que en cierto modo es necesario ($N (p \& \neg p)$)¹⁷.

Dicho de otra manera: según el principio de complementariedad no hay negación absoluta sino solo relativa.¹⁸

A nivel ontológico esto significa un alejamiento de la concepción de "sustancia" como un ser que existe en y de sí mismo (*ens ex se subsistens*). Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es "sustancia" en este sentido, porque nada es *suisuficiente* y nada puede existir de manera absoluta. El ser sólo al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto.

¹⁷ El principio de contradicción también vale para aquellas teorías modales que admiten una contingencia sincrónica ($p \& M \neg p$), lo que significa en el lenguaje de la teoría de los mundos posibles que la existencia sincrónica de $p + \text{no } p$ es imposible en el *mismo* mundo, pero si es posible en mundos diferentes. Es necesario precisar aquí que la lógica occidental concibe "contradicción" como oposición fundamental y *formal* ($\neg M(p \& \neg p)$) mientras que el principio de complementariedad lo concibe bajo un punto de vista *material* (de contenido), o sea p es concebido como un p cualificativo.

¹⁸ "Negación absoluta" significa que uno excluye completamente al otro: $(A = \neg B) \iff ((A \implies \neg M(B)) \& ((B \implies \neg M(A)))$. La relación entre estas dos posiciones es la contradicción propia. "Negación relativa" significa que aunque dos posiciones no son idénticas, sin embargo no se excluyen mutuamente: $(A \neq B) \iff ((A \dashv\vdash M(B)) \& (B \dashv\vdash M(A)))$.

to y lo que necesita complemento.¹⁹

Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones - van inseparablemente juntos. Sólo el nexo complementario puede liberar el ser de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo de vida.

En cierto sentido el pensamiento andino es muy parecido al de Heráclito según el cual toda dinámica resulta de una "unidad de oposiciones". Pero también es parecido al "Libro de las transformaciones" (I Ching) de la Antigua China, según el cual *yin* y *yang* son las dos oposiciones universales complementarias.²⁰

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 y sí casi siempre hacia un y-y reconciliador. Esta característica - si hablamos con exactitud - se llama 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 complementarios del mundo terrestre (*pacha*).

Supay significa tanto "diablo" como "ángel", muy parecido al *daimon* de Sócrates.²¹

¹⁹ En cierto sentido hay para el pensamiento andino - como para Spinoza - una sola sustancia, 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 carácter relacional (Trinidad). Según el pensamiento aristotélico una relación nunca puede ser sustancia, ni una sustancia puede volverse relación.

²⁰ Heráclito es considerado en la filosofía occidental como predecesor del pensamiento dialéctico que culmina Hegel y Marx. No sería incorrecto definir el pensamiento andino como "dialéctico", en la medida en que la oposición 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 precolombinas serían de origen mongólico y que habrían inmigrado por el estrecho de Behring.

²¹ "Mal" se traduce como "no bien" (*mana allin*), o se sustituye por "feo" (*millay*). Esto es muy parecido a la concepción tomista según lo cual *malum* = *privatio boni*. En el primer diccionario quechua de Fr. Domingo de Santo Tomás (1560) *supay* aparece tanto como "espíritu bueno", como también como "espíritu malo".

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

5. El principio de reciprocidad

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementariedad en el nivel práctico y moral: toda acción sólo 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 último análisis es el origen 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 - o recíproca.

Esto no significa que los polos de la relación tengan que ser equivalentes. Pero sí implica que a una iniciativa de un polo tiene que corresponderle una reacción respectiva o contra-iniciativa de parte del otro polo. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo) ni siquiera es imaginable para la percepción andina, si se trata de algo perdurable.

El fenómeno de los "condenados" es finalmente el resultado de una reciprocidad incumplida o equivocada en la vida terrestre. Por eso los familiares a menudo tienen que practicar expiación para que el "condenado" encuentre su tranquilidad.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en las 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 para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: si Dios me bendice (cosecha, negocio, etc), yo estoy obligado a cumplir los requisitos rituales.

- 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: el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica (pago, despacho, etc) por lo que produce la tierra, solamente de esta manera la tierra sigue produciendo de manera segura.

- La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el *ayni*: si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás mañana.

- Y por fin la reciprocidad también rige en la familia donde es una condición social: como compensación por la crianza y educación de

los niños, éstos deben apoyar y cuidar a sus padres en la vejez. Sin esta ley implícita los ancianos e inválidos no tendrían perspectiva ninguna en un país sin seguros sociales generales.

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 sin interés y unilateral) no es un bien moral, sino más bien una amenaza para el orden que está basado en reciprocidad estricta. Altruismo puro no sólo contradice el ideal de justicia, sino también la racionalidad misma de la práctica humana.

El Dios del hombre andino está más cerca del Dios "justo" de la Biblia hebrea que del Dios "benigno" de Jesucristo.

6. Concepción cíclica del tiempo

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

La concepción andina del tiempo contradice 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.²²

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 predominantemente con ocasiones de cambio agrarios y cósmicos.

En ciertos tiempos la tierra (*pachamama*) es particularmente activa, y por eso tiene que ser dejada tranquila.²³ En otros tiempos, "muere" (Viernes Santo).

La luna llena es considerada como especialmente fértil (siem-

²² Por supuesto hay excepciones de este tipo ideal de la teoría occidental del tiempo: la concepción griega del tiempo es fundamentalmente cíclica. 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 y en el pensar domina el "tiempo del reloj", o sea un tiempo cuantitativamente y progresivamente determinado.

²³ Ver nota 15.

bras, cosechas, etc.) y prometedora (negocios, viajes, etc.).

Entonces existen *kairoi*, es decir, tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas.²⁴

La concepción cuantitativa del tiempo es relativamente ajena al pensamiento andino; mucha gente por ejemplo ni conoce su propia edad.²⁵

El tiempo es una entidad ligada 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.

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.²⁶

Un tercer ciclo es formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura (de acuerdo a la composición del suelo y al tipo de cultivo, 5 a 7 años).²⁷

Un cuarto ciclo se determina por las generaciones, y finalmente un quinto ciclo se encuentra 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 (*Nawpaq Machulakuna, Gentiles, Machu Inka*).
3. El tiempo de los incas y de la conquista.
4. El período moderno.
5. El futuro.

²⁴ La fiesta es de veras una "interrupción" del tiempo; como tal es improductiva, pero sin embargo sirve directa o indirectamente para la productividad de hombre y la naturaleza.

²⁵ 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.

²⁶ El calendario agrario es distinto del calendario astronómico gregoriano. Según el calendario agrario el año debería iniciarse en los principios de agosto.

²⁷ Cfr. Zimmerer, K.S., Agricultura de barbecho sectorizada en las alturas de Paucartambe: luchas sobre ecología del espacio productivo durante los siglos XVI y XX, en: *Allpanchis* 38, Cuzco, 1991, p. 189-225.

Para mucha gente estos períodos coinciden con las tres eras religiosas clásicas: 1. y 2. corresponden a la era del Padre, 3 y 4. aquella del Hijo, y 5. por fin, a la era del Espíritu Santo.²⁸

Común a las dos concepciones de la historia es la idea de que cada época se termina 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 simultaneidad intercíclica.

A raíz de la experiencia traumática de la conquista todavía están muy vivientes las utopías hacia atrás, que esperan el regreso del *Inkarri* 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 nuevo absoluto (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 (complementariedad, reciprocidad, correspondencia), como 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 se corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras.

El principio de correspondencia - ya formulado por los pitagóricos ("Cuanto en lo grande, tanto en lo pequeño") y presupuesto por la astrología, la homeopatía y la teoría moderna de la relatividad²⁹ - no habla tanto de la correspondencia proporcional-análoga, sino más bien de la correspondencia representativa-simbólica.

La polaridad cósmica de sol y luna, día y noche, se corresponde en el nivel humano con la polaridad sexual de lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representa-

²⁸ Las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, quien pensaba que la era del Espíritu Santo era inminente, fueron acogidas en el Nuevo Mundo con mucho entusiasmo, sobre todo por la población autóctona.

²⁹ En todos estos modelos alternativos, se trata de una crítica del principio de causalidad como paradigma universalmente válido para las interferencias entre diferentes sistemas. Por otro lado presuponen una afinidad estructural entre micro y macrocosmos, que tiene sólo carácter correspondiente, pero que sin embargo es eficaz.

dos simbólicamente por el Inca como *Intiq churin* (Hijo del sol) y su esposa *Qoya* que mitológicamente es descendiente de la luna.

Los nevados más importantes todavía se 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 interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan especial cuidado y profundo respeto.

En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados *chaka* (o *chakana*: puente) tienen carácter numinoso y sagrado.³⁰

El relámpago (*illapa*), el arco iris (*k'uychi*) y la neblina (*phuyu*) son "puentes" divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia lo infinito del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (Apus). Pero también las vertientes (*pukyu*) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de la 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 de 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.

Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurar la relación fundamental entre éstos.

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.

³⁰ 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). Cfr. nota 31. El sitio de las cruces en los cerros se corresponde con un tal sitio preferencial de nexo y transición (*chakana*).

8. Conciencia natural

La filosofía occidental trata desde la Edad Media de disociar al hombre de sus nexos naturales y de otorgarle la importancia de un punto arquimédico fuera del proceso natural (antropocentrismo). La "conciencia natural" de la coexistencia primordial con otros seres tiene que ceder el paso a la "conciencia absoluta" y a la constitución trascendental por un sujeto fuera del mundo y de la naturaleza.³¹

El pensamiento andino no está - como acabo de explicar - centrado en el sujeto; pero tampoco es antropocéntrico. Si el hombre se disocia de las relaciones diversas con el mundo natural, esto significa su caída, sea como individuo sea como especie. Sobreponerse a la "conciencia natural" (entre otros, en el tecnicismo) es finalmente una *hybris* que amenaza la vida, que atomiza y absolutiza (es decir: disocia de las relaciones) al hombre.

La "conciencia natural" del hombre andino recalca la afinidad y *complementariedad* fundamental entre naturaleza humana y extra-humana. La posición privilegiada del hombre no se fundamenta en su desnaturalización ("conciencia absoluta"), sino en su lugar dentro del sistema cósmico, que se determina relacionalmente. El hombre tiene una posición mediana (y mediadora)³², como una *chakana* entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ambiente terrestre.

El hombre no es en primer lugar productor, sino cultivador (o sea; cuidador), la fuerza propiamente productora es la *pachamama* (Madre tierra) que genera vida en un intercambio íntimo con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia). El hombre es en primer lugar y sobre todo agri-cultor.

Una relación parecida de cuidado y profundo respeto se muestra

³¹ La desnaturalización del hombre va a la par con la trascendentalización del sujeto en el idealismo alemán. La "puesta entre paréntesis" de la "conciencia natural" por la llamada *epoché* tiene, según E. Husserl, que dar paso a la "conciencia fenomenológica", la cual, sólo liberada de la fe ingenua en la coexistencia con otros seres, es capaz de constituirlos. Finalmente esta concepción lleva a un solipsismo, y en consecuencia, a la divinización del sujeto (trascendental) en la "conciencia absoluta".

³² La *analogía entis* medieval contiene una concepción antropológica parecida: 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 hombre también es mediador entre lo terrestre y lo divino, entre lo material y lo espiritual.

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 muerto no tiene importancia para el hombre andino.

La *pachamama* es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (arar); llamas y alpacas, pero también vertientes y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre.³³

La "conciencia natural" es expresión y consecuencia del hecho fundamental del carácter relacional de todo ser, lo cual fue explicado como primer y más importante principio de la filosofía andina.

9. Desafíos

A veces se dice que la filosofía andina aún está por crearse. Si con esto se entiende el análisis sistemático y racional de un conglomerado disperso de ideas, imágenes, mitos y demás expresiones culturales, entonces yo estaría de acuerdo.

Pero todo lo expuesto ya es filosofía, es decir, un pensar constantemente la totalidad de la experiencia humana, aunque esté escondida debajo del velo de una expresión prefilosófica.

El análisis presente ha sacado a luz una gran riqueza de contenidos filosóficos que fueron en-cubiertos en el transcurso de quinientos años por las mareas vivas del pensamiento occidental pero que nunca han podido ser expulsados 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 en la crítica moderna de la razón instrumental y del sujeto absolutizado³⁴, y otras tendrán que someterse también a la crítica de los mejores logros de la filosofía occidental.

³³ La fenomenología de la religión llamaría esta constelación "animismo". Pero con este término no se sabe valorar la disensión de la "conciencia natural" como un nexo (también espiritual) del hombre con todos los aspectos de la naturaleza ("conciencia cósmica"). También partes del movimiento ecológico tendrían que ser llamadas consecuentemente "animistas".

³⁴ Por supuesto hay más coincidencias entre el pensamiento andino y el occidental, como acabamos de sugerir en el transcurso del presente artículo. Una afinidad particularmente actual se muestra en el movimiento ecológico y en su crítica de la monetarización de todo el planeta.

Este artículo no tiene carácter apologético, sino más bien analítico; sólo la explicación hace posible el debate, que también podría volverse desafío para el pensamiento de los dominadores.

NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS

Teología

J. Werbick, *Soteriología*. Versión castellana de Claudio Gancho, Herder, Barcelona, 1992, 360 págs. (Biblioteca de teología, 17). La crisis moderna de la fe cristiana en Dios va estrechamente ligada a la experiencia de que Dios no responde a los problemas; y de que no solamente no es eficiente, sino que las cosas van peor, cuando los hombres se abandonan en Dios. ¿Y Dios? Puesto que no salva, ¿por qué tendríamos que prestarle atención?. Que Dios salva es el supuesto básico de la soteriología. De tal supuesto depende a todas luces no sólo el sentido de cualquier discurso sobre redención, sino también la "relevancia" de la fe cristiana en Dios. Redención y liberación son dos conceptos que van juntos; eso es algo que vige no sólo en la teología latinoamericana de la liberación, sino que es intrínseco a todo proceso salvador. Una soteriología cristiana no podrá poner de relieve en forma fehaciente el carácter no arbitrario de su referencia a Jesús de Nazaret. Pero la visión histórica de Jesús y de su mensaje ¿no es a su vez arbitraria en buena parte, y no está acaso absolutamente condicionada por los prejuicios de las distintas generaciones de investigadores?.

Asimismo el autor vuelve una y otra vez a la pregunta de si los supuestos básicos de la soteriología pueden explicar de manera convincente la situación humana y contribuir a solucionarla.

Jürgen Werbick es profesor de teología sistemática en la Universidad de Siegen (Alemania). En su trabajo teológico se unen los planteamientos pastorales con la reflexión y desarrollo sistemáticos.

P. Poupard (dir.), *Felicidad y fe cristiana*, Estudio del Consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes. Versión castellana de Joan Llopis, Herder, Barcelona, 1992. Todos los hombres, sin excepción, desean ser felices. Y todo el sufrimiento de los hombres proviene de que se extravían en la encrucijada de la felicidad. ¿Qué tensiones introduce la vida moderna en la búsqueda de la felicidad? ¿felicidad y éxito se cruzan en sus caminos?.

Estas son sólo algunas de las cuestiones examinadas en este pequeño libro. Durante tres años el Consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes ha promovido la reflexión sobre este tema en todo el mundo. Partiendo de los resultados de esa encuesta internacional, el libro trata de reunir diversos enfoques que inviten a los lectores a cuestionarse sobre su propio deseo de felicidad en un mundo ávido de