



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Sobre la teoría y práctica filosófica andina ¡Kachkaykuraqmi!
(¡Seguimos existiendo todavía!)

Autor: Ccahuanihancco Arque, Cliver

Forma sugerida de citar: Ccahuanihancco, C. (2023). Sobre la teoría y práctica filosófica andina ¡Kachkaykuraqmi! (¡Seguimos existiendo todavía!). *Cuadernos Americanos*, 1(183), 95-111.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XXXVII, Núm. 183, (enero-marzo de 2023).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: repo.cialc@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Sobre la teoría y práctica filosófica andina *¡Kachkaykuraqmi!* *(¡Seguimos existiendo todavía!)*

Por *Cliver* CCAHUANIHANCCO ARQUE*

Introducción

¿POR QUÉ HABLAR DE UN PENSAMIENTO, racionalidad o, peor aún, de una filosofía andina si se cree que los indios, indígenas, originarios, aborígenes, nativos (o cualquier otra categoría que refiera su inferioridad) no piensan?

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodomíticos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] cuanto más crecen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se tornan como brutos animales.¹

Esta postura refleja el núcleo duro de la canonización del pensamiento, algo que por mucho tiempo ha sido y seguirá siendo, quizá, exclusividad y propiedad de Occidente y del Norte global sobre una cualidad humana universal: pensar. Lo anterior es claramente señalado por Raúl Fornet-Betancourt: lo que entendemos por filosofía se simplifica en la universalización y cristalización de una perspectiva regional —la de Occidente— cuyo saber se ha autocolocado y proclamado como único, verdadero y total.² ¿Realmente lo es?

* Becario de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior, Brasil; doctorando del Programa de Post-Graduación en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil; docente investigador de la Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú; e-mail: <cccahuanihancco@unap.edu.pe>.

Este trabajo se configura con apuntes tomados en el XVI Simposio de Pensamiento Latinoamericano, organizado por la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba.

¹ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* (1552), Jorge Gurría Lacroix, pról. y cron., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, cap. ccxvii. “De la libertad de los indios”, pp. 309-311, p. 310. López de Gómara transcribe aquí la carta de unos frailes.

² Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana”, *Solar* (Lima), año 3, núm. 3 (2007), pp. 23-40.

Parto de algunas premisas que, más allá de dar respuesta, invitan al lector a un análisis escéptico, pues diversas afirmaciones triviales sobre la cuestión indígena en nuestra región ya han hecho demasiado daño: por un lado las teorías emancipatorias, anticoloniales y antisistémicas y, por otro, las teorías hegemónicas. Contra estas últimas surgieron las anteriormente mencionadas que parten de una fuente común: historias (doradas, blancas, negras, grises, ¿rosas? etc.) que señalan cómo la imagen histórica de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por las experiencias de nuestra propia existencia.³ Advierto una postura mimética de la acción, puesto que la lógica de la historia inicia y finaliza en quimeras relacionadas con el lugar de enunciación, donde crear y recrear universales edénicos, legendarios y tradicionales e intentar volver a ellos es necesario para comprenderlos.

Somos conscientes de que el discurso romántico es insuficiente, obsoleto y precario, no sólo académicamente sino también en la experiencia cultural misma. La fortaleza argumentativa que fue por mucho tiempo principio de conquistas y posicionamientos diversos recae hoy en un trillado discurso ideológico poco efectivo contra las hidras hegemónicas que, incluso, se han apropiado de esos posicionamientos tanto en su práctica como en su discurso político y de demagogia de dominación.

Paradójicamente, los verdaderos conservadores hoy son los “teóricos críticos” de izquierda que rechazan tanto el multiculturalismo liberal como el populismo fundamentalista; son aquellos que perciben claramente la complicidad entre el capitalismo global y el fundamentalismo étnico. Apuntan hacia el tercer dominio, que no pertenece ni a la sociedad de mercado global ni a las nuevas formas de fundamentalismo étnico: se trata del dominio de lo político, el espacio público de la sociedad civil, de la ciudadanía responsable y activa, de la lucha por los derechos humanos, la ecología, etcétera.⁴

La academia de resistencia terceriza el núcleo histórico de su acción y pasa a un nivel de abstracción superior. ¿Para qué? Quizá para tener una mayor presencia que le permita contender con la

³ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría, ed., trad. e introd., México, Ítaca/UACM, 2008.

⁴ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Moira Irigoyen, trad., Eduardo Grüner, introd., Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1998, pp. 137-188, pp. 180-181.

hegemonía logocéntrica, pero inconscientemente esa acción (o al menos eso quiero pensar confiado en la ética de quienes la formulan) aleja a su actor principal —indígenas— de su propio conocimiento. La complejidad de su pensamiento lo hace poco accesible y excesivamente especializado, al mismo tiempo que una eminencia de su saber produce una especie de filósofo occidental pero ahora andino; ¿acaso no es lo mismo que hizo la filosofía occidental con su conocimiento? Vaya que debemos ser cuidadosos.

Quien crea que denigro a la filosofía andina al mostrar las principales falencias en su desarrollo, es quizá porque tenga algo de occidental, o sea, un remedo subalterno en busca de poder por medio de la instrumentalización de su cultura. En el presente artículo planteo sacudir la racionalidad andina de todo romanticismo y tecnicismo innecesario, pues su naturaleza no fue abstracta ni expresada en ideas, la filosofía andina es práctica, relativa y concreta. El quehacer filosófico andino exige más que la formulación de ideas, el compromiso con sus actos, el deber ser con sus culturas, y el ser con sus *runas*.⁵

La “cultura andina” no es de lejos un purismo étnico o cultural (si no fuera una abstracción “andinista” o “indigenista”), sino la expresión actual de un largo proceso de inter-trans-culturación, que empezó mucho más antes de la traumática aculturación forzada por la Conquista. Lo “andino” hoy ni es lo “incaico”, ni lo “occidental”, sino el resultado de la influencia mutua de los dos, y de muchos más elementos. Cada cultura (y religión) es “sincrética” porque es una manifestación de la organicidad de la vida [...] La filosofía andina, en específico, es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* de aquella parte del *kosmos* que le rodea.⁶

Finalmente, debe entenderse que este trabajo expone críticamente el aparente hermanamiento contemporáneo que da existencia a lo indígena, a la par que simula un nexo existente entre lo indígena y lo occidental, siendo esto ideal, toda vez que la realidad nos ha llevado a un encarcelamiento bajo nuestros propios términos cul-

⁵ *Runa*, dicese en la lengua quechua al ser humano colectivo andino, denominación que incluye al varón y a la mujer de los Andes.

⁶ Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2006, pp. 50 y 80-81. Las cursivas son del original.

turales, para el cual la necesidad de una identidad filosófica andina sustantiva se muestra como camino de liberación y consolidación.

La filosofía como identidad occidental

LA inclinación y pasión por el saber y su búsqueda son propias de la condición humana en su relación con la realidad, la naturaleza, la comunidad y la intersubjetividad; esta descripción pone como fin primero y último la capacidad de pensar del ser humano. Característica común a todas las culturas y no sólo condición innata de la cultura occidental o supracultura.

La expresión tautológica de $(p \wedge q)$ u otros silogismos como *filosofía es filosofía occidental* y *cultura es cultura occidental*, engloban un rasgo evolucionista, alimentan y facilitan la materialización de la identidad occidental como totalizante, señalada por Leopoldo Zea cuando afirma que las culturas y pensamientos, lejos de mestizarse y asimilarse complementariamente, se han yuxtapuesto.⁷ Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior, de lo europeo sobre lo americano, del colonizador sobre el colonizado. En la actualidad la dominación históricamente vertical ha mutado a su forma horizontal, la idea de los dominantes (que antes sólo era para los dominantes) ahora se extiende como idea globalizante a todos los espacios; sobre esto Marx señala: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”;⁸ dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. A partir de lo anterior, dicho dominio logra espacializarse a través de su difusión global e insertarse en la subjetividad de quienes no son occidentales, como una *ideología portátil del progreso*, con capacidad para ser expelida y replicable en toda realidad no occidental. Una vez adoptada, su reproducción es normativamente individual y socialmente necesaria (por su carácter de ley natural para el ser humano y para la sociedad) en la construcción cultural y “civilizacional”, más que pensamiento, como razón moderna, científica y objetiva. “El fin del colonialismo

⁷ Leopoldo Zea, “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en *id.*, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, tomo I, pp. 289-298.

⁸ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana* (ca. 1845-1846), Wenceslao Roces, trad., Montevideo/Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974, p. 50.

político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología [...] por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno”.⁹

Pero ¿cuándo y cómo fue que lo que nació como un amor por el saber total (*philos* y *sophia*) se tornó en un filonarcisismo occidental, condenado a amarse propiamente hasta perecer? Es una cuestión muy difícil de datar cronológicamente, pero posible de colegir asincrónicamente. La filosofía en su inicio se manifestó desde un carácter subjetivo, mítico y dialógico que respondía a cuestionamientos derivados de la comunalidad en la que los seres humanos se desenvolvían, al mismo tiempo que pretendían encontrar una explicación empírico-práctica para los fenómenos. Esta forma —que bien podría ser clasificada desde la visión jerárquica como primer estadio de la historia filosófica occidental— no es identidad de una supracultura, sino de toda sociedad donde seres humanos (no filósofos) pensaban y reflexionaban sobre su realidad desde y en sus propios términos.

La identidad de Occidente sobrepuesta al pensar universal redujo, entonces, la vida filosófica a su máscara racional y sustituyó el fundamento mismo del pensamiento por una racionalidad arquetípica homogeneizante y supracultural para todos. Lo que era libertad de pensamiento se tornó ideología occidental, cristalizada en el tiempo y el espacio, lo que desde entonces permite no sólo ser sino permanecer como acápite y totalizador de toda forma de pensamiento que pretenda disentir del occidental.

Desde entonces, las demás formas de racionalidad quedaron relegadas a una existencia marginal, subalterna, romántica y, en el mejor de los casos, utópica o simplemente negada *de facto* por el consciente social narcisista del grupo dominante —Occidente— que se eleva a su punto más alto y devalúa a los grupos otros —subalternos.¹⁰ Es entonces el inicio de la preexistencia occidental del todo, fundamentado en la historicidad lineal de su regionalismo y *topoi*,¹¹ a través del cual se inicia su extensión

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce/Universidad de la República, 2010, p. 8.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Topos*, término de origen griego que hace referencia a un lugar geográfico específico, su plural *topoi* es usado también como forma de designar lugares de enunciación diferenciados.

absorbente. La libertad de pensamiento y del quehacer filosófico se ha encerrado en el nicho moderno de Occidente, necesitamos liberarlo o pereceremos junto con él.

Una contextualización del pensamiento en el tiempo

COMO ya se ha indicado, el filosofar es en potencia fundamento de toda sociedad y reducirlo a su origen griego es negar la diversidad que hizo posible su consolidación. Es de sobra conocido que lo que se tiene como centralidad griega deriva de la acumulación de muchos saberes periféricos del lugar en el que se gestó y también del intercambio con otras sociedades (producto del comercio) que permitió, finalmente, condensar las ideas en algo más, en algo que posteriormente será la filosofía griega.

Como otras formas de filosofía, la griega acumula saberes provenientes de sociedades, comunidades y grupos humanos menos complejos que antecedieron su magnificencia civilizatoria, cuya explicación del mundo y de sus sociedades conllevaba mitos y cosmovisiones que representaban el núcleo interno de su lógica y estructura de la realidad. Así, en la práctica misma de presocráticos y socráticos se manifiesta en el siglo VI su riqueza dialógica y mitológica para buscar y explicar la verdad y no tanto la sistematización y metodología académica en que posteriormente devendría.

El redescubrimiento de la Antigüedad será la antesala de la modernidad de los siglos XV, XVI y XVII, periodo cronológico en el que surge una nueva forma de búsqueda del conocimiento, ya no abocada a los fenómenos sobrenaturales y naturales, sino al método y validación de dichos fenómenos dentro de un sistema de verdades lógicas, lo que permite *yuxtaponer* sobre el pensamiento mítico (que caracterizaba la lógica anterior) la razón humana o superhumana de perfección positiva. De esta forma surge, entonces, el fundamento para la construcción de la verdad universal como metarrelato supracultural, mismo que se especializará en la lógica direccional del conocimiento filosófico como dispositivo validador, desde el cual se juzga a todos los posibles pensamientos no occidentales, para ser considerados o no filosofía.

Debe quedar claro que la crítica no se centra en ser más objetivos con lo que pensamos, sino más bien en esa desviación surgida

de la misma, que se materializa como ideología y consecuentemente como metarrelato. Si bien la modernidad llevó a la reflexión e interpretación de la realidad, también la redujo a su carácter humano y más aún, a un humano occidental; es allí que encontramos la fisura por la que se introduce la filosofía andina e intercultural.

A diferencia de la modernidad, la posmodernidad comprendida entre los siglos XIX y XX intenta quebrar aquel metarrelato de verdad absoluta, única y universal (elaborado como identidad propia de la filosofía occidental, como replicamos en momentos anteriores) para poner en duda, desde la crítica filosófica misma, la construcción unidimensional que la sustenta. Lo cual significaría una introspección catártica del pensamiento occidental y de su inconsciente (si antes no es conciencia pura de dominación) filosófico narcisista desde su propia base y fundamento.

Llevado al límite por su misma lógica crítica desde lo posmoderno, el espíritu occidental pasa entonces por una superación no en tanto que tiempo, sino desde la lógica dialéctica del espacio, que implica ya no una comprensión ética sino estética del todo, envolviendo en ésta la invención del otro desde su sentido estético y cultural, que se piensa como: lo que ¿antes? pudo haber sido catalogado de bueno o malo, hoy será colocado en la lectura aparente de sus propios términos como agradable y desagradable, lo que deja a la valoración ya no como una valoración única sino diferenciada en su diversidad.

Se inicia entonces una relativización de las culturas en el mundo, tal parece que la “benevolencia de Occidente” y su sentido autocrítico posmoderno, permitió “superar la lógica evolucionista” e insertar en el mundo (que hasta hace poco era occidental) la diversidad de pensamientos y culturas, ¿acaso ello no era suficiente? La filosofía y la cultura se tornan de esta forma dos caras necesarias para la comprensión de la moneda social.

La temporalidad diacrónica de la filosofía occidental —a través de los estadios ya explicados— origina no sólo una reflexión sobre la humanidad y su forma social de comprender e interpretar el mundo, también es el pilar que desencadena una lógica de estructura social (proyecto de vida) con instituciones que funcionan de una determinada forma, y que se materializan de otra para finalmente constituir la cultura.

La postura adoptada por la posmodernidad desde Occidente es entonces la multicultural, que entiende la diversidad como formas estéticas de vida diferentes, indistintamente contempladas y sin juicio ético que las determine; esta postura, si bien llevó a la “existencia” de todas las formas y pensamientos, también las subsumió en la indiferencia total de coexistencia. Tal parece que la lógica occidental ya no era guiada con el fin de interpretar y comprender el mundo, sino con el de dominarlo y hacerlo suyo.

La globalización —como fenómeno y sistema totalizador derivado del pensamiento occidental— significó visibilidad para todo lo plausible de ser incorporado a la lógica de dominación (culturas potencialmente prestas a su integración) y, por el contrario, invisibilidad para todo lo divergente a la relativización cultural (culturas potencialmente ¿prestan? a su desintegración), un doble efecto esperado y justificado en su plano económico como política mundial necrofilica, cuya matriz se funda en la cultura y filosofía occidentales.

A partir de esta cuestión, los encuentros culturales y de pensamiento se minimizan en una comparación estética de asombro y rechazo, constante y fluctuante en cada realidad o espacio, todas las culturas son iguales, todo pensamiento es importante, todas las filosofías pueden ser filosofías (¿no era eso lo que buscábamos?), siempre y cuando sean direccionadas por el satélite posmoderno occidental. Tal parece que la catarsis sólo llevó a dar cuenta de la existencia del problema, pero que Occidente mantuvo la práctica hegemónica de forma más especializada. Si bien ahora no existe una negación directa, se hace a través de fundamentos o formatos “neutros” que la hacen objeto de valoración y que deben cumplirse para ser considerados posibles y realizables.

En respuesta y rechazo a esta lógica, surge la filosofía intercultural en el siglo xx, cuya propuesta es distinta a la quimera lanzada desde la modernidad como multicultural; su forma y reforma se hace desde el diálogo cultural o crítica intercultural y no sólo desde lo monocultural de corte autorreflexivo. Esta nueva propuesta (nueva para Occidente) no es planteada como temporalmente posterior (neo), tampoco espacialmente superior (post), y menos ideológicamente direccional (ismo): sus fundamentos se basan en la relatividad cultural y la interacción de las

culturas en un sentido dialógico y polilógico para la validación y construcción de éstas.

No se trata, en resumen, de crear una nueva filosofía, sino de cultivar una nueva forma de relación e interacción entre filosofías conscientes de que, por sus referencias a diferentes matrices culturales, hablan, es decir, contribuyen al proceso de intelección y de orientación de lo real o, si se quiere, nombran el logos con un acento; un acento que identifica, pero no separa, porque es la articulación de la situación en que, hablando con Sartre, se va cumpliendo la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización del singular.¹²

La postura intercultural no se adhiere a un tipo de racionalidad que marque el rumbo cultural y de pensamiento para una forma determinada (al menos así se plantea) y, por otro lado, tampoco niega la importancia de los avances hechos desde la lógica occidental, mas sí pondrá el énfasis crítico en la práctica implantada por la globalización y la economía neoliberal como sistemas derivados de la lógica moderna, que enrumbaron un camino propio universalizante, con lo mercantil convertido desde entonces en ente propio. La economía mercantil encuentra su propia lógica de pensamiento basada en la depredación por la hiperacumulación de capital, expandida bajo su forma integrativa y absorbiendo transversalmente las culturas.

Finalmente, hemos entendido en lo posible el proceso de articulación diacrónico del pensamiento, por el que podemos anticipar una conclusión sobre las posibilidades que abre la filosofía intercultural para la construcción de una interculturalidad o hasta una transculturalidad. Sin embargo, a la vez advertimos que dicha práctica dialógica y de aspiración polilógica entre la denominada *supra cultura* y las alterculturas tiene una falla de origen, que descansa en los principios altamente desnivelados (donde el sometimiento naturalizado es parte lógica de la acción de un lado) que originaría un hecho aún peor que la negación directa, esto es, un canibalismo filosófico de integración instrumental a través de la desintegración intercultural.

¹² Raúl Fonet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Polylog. Foro para filosofía intercultural* (Alemania), núm. 1 (2000), *Aproximaciones al filosofar intercultural*, en DE: <<https://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>>.

HEMOS abordado brevemente el desenlace supracultural de la filosofía y la cultura occidentales y al mismo tiempo explicamos cada una de sus etapas. Preparado el terreno podemos adentrarnos al plano de pensamiento y cultura andinas. ¿Es la cultura andina una filosofía? Comenzar con un cuestionamiento inacabable que engloba más allá de sólo fundamentar una racionalidad “pre”, además de no moderna, es de por sí conflictivo. Los detractores que en el fundamentalismo de su entendimiento toman por cultura a la supracultura, señalan que la cultura andina y sus agentes *runas* no existen más, debido al alto mestizaje e hibridación del proceso histórico vivido, lo que hace pensar que nunca existió y que, si existió, no lo hace más en esta época, sea comprendida como identidad o, menos aún, como pensamiento.

Para la comprensión de una filosofía andina no sólo debe remitirse al típico abordaje filológico¹³ y etimológico semánticamente cerrado y jerarquizado del lenguaje, usado por cronistas e historiadores, que minimiza “Andes” al comprenderlo como una mala dicción del vocablo quechua *anti*¹⁴ y como parte de la división cuatripartita del territorio incaico de Garcilaso de la Vega (1609). Por el contrario, se necesita una comprensión e interpretación de los Andes como una abstracción genuina y profunda, cuya cualidad modal es su constante resignificación dentro de un espacio geográfico determinado, que a la vez lleva a desarrollar un tipo de razonamiento sobre la conexión con su realidad concreta.

¹³ Véase Carlo Tagliavini, *Orígenes de las lenguas neolatinas*, Juan Almela, trad., México, FCE, 1973 (Col. *Lengua y estudios literarios*), p. 48.

La filología consiste en la captación-comprensión (*λόγος*) del contenido de un texto, mediante el análisis lingüístico-gramatical, tendiente hacia su interpretación histórica, cultural y, principalmente, literaria; ninguna investigación filológica será posible sin sólidas bases lingüísticas; por lo demás, las fronteras entre lingüística y filología no son siempre nítidas.

¹⁴ Véase Waldemar Espinoza Soriano, “Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al anónimo de Charcas de 1604”, *Revista Española de Antropología Americana* (Universidad Complutense de Madrid), vol. x (1980), pp. 149-181.

Ya se sabe que el Cuzco constituía el cerebro y corazón u “ombligo” político, social, económico del mundo imperial de los incas; se conoce, igual, que todo el territorio estatal estaba dividido en cuatro demarcaciones circunscriptivas o *suyos* consideradas Tawantinsuyo, el Antisuyo pertenecía al *urin cuzco*.

El ser humano andino desarrolla una cultura y por ende una filosofía andina: el relato etnohistórico andino refiere a la cuestión topográfica, geográfica y ecológica como fundamento inicial de una filosofía;¹⁵ en esa misma perspectiva se puede entender que “el espacio geográfico y topográfico de los Andes [sea equiparado] también —*mutatis mutandis*— [al] paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega” o, en otro caso, a “la región fluvial del Ganges para la filosofía índica” que llevan a reflexiones “sobre la inmensidad del mar, la dialéctica entre tierra firme (constancia) y aguas movidas (mutabilidad)”.¹⁶ Lo anterior nos conduce a una apreciación coherente de los Andes como espacio geotopográfico y factor determinante para la elaboración de un pensamiento filosófico, sustentado en la comprensión del *Hanan* (mundo de arriba) y *Uku* (mundo de abajo), *pacha* con respecto a lo espacial y dialéctico de la relación entre lo de arriba y lo de abajo, y el *kay pacha* desde lo temporal relacionado como la fundamentación del presente, a la vez entendido como *q'ipanayra* (producto del pasado sustentado en la activación y representación de la memoria profunda interpretada como futuro).¹⁷ Todos estos saberes reflejados en las prácticas y conocimientos de las culturas andinas son materializados como filosofía práctica en la sustentación de su ideal armónico que representa su visión y pensamiento de vida.

La filosofía andina —así como una filosofía del Buen Vivir, del *Sumaq Kawsay* o de la pachasofía concretamente— entiende la realidad desde lo relacional y autopoiético, diferenciado de lo individual y separado, como es propuesto por el proyecto civilizador moderno. Esta forma de pensar permite no sólo comprender la naturaleza en su sentido universal, relacional, dependiente y complementario desde los Andes, sino también local y funcional con capacidad para replicar y ser imitado o reproducido en otros mundos posibles, sin que ello implique ser verticalmente preponderante y horizontalmente totalizante.

¹⁵ John V. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, Lima, IEP/PUCP, 2002 (Serie *Historia andina*, núm. 24).

¹⁶ Estermann, *Filosofía andina* [n. 6], p. 60.

¹⁷ Véase Silvia Rivera Cusicanqui, “Palabras mágicas: reflexiones sobre la naturaleza de la crisis presente”, en *id.*, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta limón, 2018 (Col. *Nociones comunes*), pp. 7-35, p. 9.

Esta forma de pensamiento (teoría) y vida (práctica) para llegar al *qapaq ñam* (sendero correcto) demuestra que en la vida rural y semiurbana andina contemporánea suceden cosas importantes, que lejos de ser sociedades simples, religiosas y poco racionales (debido a su constante ligación con lo mítico y simbólico) tejen también estructuras complejas llenas de racionalidad que ordenan su mundo en torno a la vida y su conservación. Por supuesto lo anterior no es prioritario para la modernidad, como se muestra con claridad en sus necropolíticas de depredación, cuya tecnificación científica para la acumulación del capital ha trastornado y acelerado desmesuradamente los procesos naturalmente planificados y ha afectado a pueblos originarios, flora, fauna, glaciares, agua etc. Para tratar de limpiar su conciencia ha pretendido justificarse ante quienes sufren y denuncian instrumentalizando el saber indígena bajo un presunto diálogo (que sólo expresa el monólogo dirigido y planeado) que plantea las *alteropciones* o aparentes alternativas ecoamigables de producción. Éstas lo único que tienen de verde es el color de los dólares que generan, pues sólo se tolera al otro mientras no sea real, sino el otro aséptico, aquél del saber ecológico, premoderno, ese otro de los ritos fascinantes.¹⁸

*Sobre la identidad filosófica
latinoamericana y andina*

EL intento de encasillar a la filosofía latinoamericana en el tema de la identidad fue, desde una postura esencializada (de quien pretende una auténtica y eugénica filosofía regional), el mismo *facto* que no tuvo buenos resultados ni alcanzó un posicionamiento identitario firme, pues esta intención se redujo a una razón instrumental colonizante y totalizante que, lejos de encontrar un pensamiento sustantivo, se ancló al proyecto civilizatorio de la época. Sobre esto Augusto Salazar Bondy planteará que si bien en América Latina la filosofía existe, ésta es enajenante y enajenada por la tradición dominante.¹⁹

A partir de ello, surge la cuestión de si era posible hablar de una filosofía latinoamericana o si simplemente era una filosofía

¹⁸ Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2011 (Col. *Antrazyt*, núm. 359).

¹⁹ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), México, Siglo XXI, 2004.

en América Latina, cuestionamiento que llevó a una reformulación de las ideas que no tardó en redireccionar la búsqueda de la identidad filosófica latinoamericana, comprendiéndola a partir de ésta como una categoría que se acciona bajo condiciones previas, donde la realidad no sólo signifique abstracción sino entidad, donde lo temporal no sólo sea memoria (cristalizada en el tiempo) sino existencia, donde lo humano no sólo construya supraculturalidad (unidireccional y evolucionista) sino interculturalidad (diversa y plural). Este nuevo enfoque, cuya pretensión es, por encima de la teorización, comprender a la región (incluida la andina) como una constante lucha por el posicionamiento en su diversidad, ve en la diversidad cultural de *Abya Yala*²⁰ un pensamiento pluriverso lleno de posibilidades multívocas, polílogas y horizontales, a partir del cual se puede gestar un proyecto civilizatorio diferenciado.

En el caso andino, y más específicamente en el de quechuas y aymaras, la lucha y persistencia por la materialización de una filosofía andina traspasa necesariamente la necesidad de subyugar la acepción folclórica en la que se la subsumió. A partir de la interpretación de la conciencia colectiva, lejos de romantizar sus conocimientos se pretende más bien explicar e interpretar la realidad a través de los hechos concretos. Sin duda tal trabajo será motivo de otro ensayo inclinado al orden antropológico cultural, pues en éste pretendemos dejar sólo la simiente que nos permita entender a la Pachamama más allá de una metáfora y, en defecto de ésta, como relatividad que engloba espacio y tiempo, traducida culturalmente como generadora y devoradora de energía para conformar la vida que fue o será.

Tecnología andina

LA linealidad evolucionista para la comprensión del todo aún es vigente, de hecho es un problema constante y difícil de afrontar en el día a día de las relaciones sociales y, más aún, en las relaciones

²⁰ “*Abya Yala*, que significa *Tierra Madura*, *Tierra Viva* o *Tierra en Florecimiento*, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano”, Beatriz Carrera Maldonado y Zara Ruiz Romero, “Prólogo”, en *id.*, eds., *Abya Yala Wawgeykuna: artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*, Madrid, Acer-vos/Patrimonio Cultural Iberoamericano, 2016, vol. 1, p. 12.

interculturales de pensamiento; las comparaciones sutiles lanzadas en toques de curiosidad entre ciudadanos de una u otra latitud tales como “allá también tienen esto o lo otro”, dejan entrever una carga densa de prejuicio y estereotipo en torno al grado de barbarie y atraso que aún se tendría, por el solo hecho de ser cualquier otra cultura originaria diferente a la de la “civilización” occidental.

Es inapropiado hablar de la tecnología o pensar que existe un solo sistema tecnológico universalmente válido: “el sistema en que la técnica occidental contemporánea ocupa la posición más avanzada y en que los niveles alcanzados por los pueblos y culturas no occidentales, del pasado y del presente, son sólo pruebas de su atraso o, a más, peldaños previos en la escala del ascenso humano universal”.²¹

Este apartado final nos lleva a entender la tecnología andina como conjunto de conocimientos y técnicas a favor de sembrar y preservar la vida, cuya validez es semejante a la de la hegemonía, advirtiendo desde ya su comprensión diferenciada por la que dejamos algunos de sus fundamentos para su respeto y preservación.

La comprensión del mundo andino contiene la presencia de tres mundos, “la sociedad humana [...] la sociedad extrahumana” y la naturaleza.²² De esta forma cada mundo obedece a sus propios procesos, que son realizables en construcción conjunta desde los otros mundos —conocido como la integralidad complementaria de la filosofía andina— cuyo resultado es la armonía del todo. La conjetura mencionada puede resultar un tanto romántica, ya que va contra la intención de no encerrarnos en la postura etnocéntrica, propuesta al inicio de este trabajo. Pero creemos que es necesaria, pues la comprensión de la tecnología andina no es ilusoria sino pragmática y ética, lo cual concluye en su sentido real y práctico

²¹ Juan van Kessel y Dionisio Condori Cruz, *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*, Santiago de Chile, Vivarium, 1992, p. 125.

²² Hans van den Berg, “Cosmovisión y flaqueza humana”, *Ciencia y Cultura* (Universidad Católica Boliviana “San Pablo”), núm. 15-16 (agosto de 2005), núm. monográfico *La tierra no da así nomás*, pp. 149-178, p. 150. El libro *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos de los Andes*, de Hans van den Berg, fue publicado originalmente en 1989 en Países Bajos por el Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos; este número monográfico de la revista *Ciencia y Cultura* está enteramente dedicado a reproducirlo, por lo que constituye su tercera edición. El texto citado corresponde al capítulo cuarto del libro.

como una “ecología de saberes”²³ fundamentada en que el conocimiento es interconocimiento.

Bajo ese precepto, la tecnología andina surge del proceso relacional entre el *runa* y la *pacha*, y más específicamente entre el trabajo y la agricultura; este fenómeno se gesta en observación, experimentación y conservación de ésta (espacio, tiempo, vida etc.) a través de principios manifestados en ritos a manera de prácticas y procedimientos de orden común y colectivo. De ello podemos entonces desprender que la tecnología andina es un elemento simbólico religioso que crea vida al mismo tiempo que se recrea en ella. “La tierra, la madre universal de toda vida, es sagrada y es adorada como su principal divinidad: Pachamama. Por percibir el trabajo al mismo tiempo como una actividad económica y religiosa, suelen combinarse en un mismo plan labores empíricas de producción con labores simbólicas de culto religioso”.²⁴

A diferencia de esta perspectiva andina, se puede concebir el carácter especializado de la tecnociencia hegemónica cuya finalidad, como lo hemos explicado reiteradamente, no es la vida sino la muerte y autodestrucción a través del aceleramiento de procesos y, en consecuencia, creación de necesidades que capturan al ser humano en un limbo ilusorio de magnificencia virtual y moderna —que de facto es más utópica que el romanticismo armonioso del mundo andino—, el mismo que es satisfecho mediante la hiperproducción de adiciones (bienes y servicios) para el ser humano, que terminan tornándose adiciones que lo convierten en algo vacío y hueco.

Es como si todos los descubrimientos estuvieran condicionados a ser trampas. Sabemos que los descubrimientos en el terreno de la ciencia, las curas para todo, son una tontería. Los laboratorios planifican con anticipación la publicación de los hallazgos de acuerdo con los mercados que configuran para estos dispositivos, con el único fin de mantener girando la rueda del mercado.²⁵

Creemos que cada cultura genera sus tecnologías de acuerdo con las necesidades del medio y bajo su sentido de filosofía; de ninguna forma podemos ponderar el carácter superior o inferior

²³ De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* [n. 9], véase capítulo 2.

²⁴ Von Kessel y Condori Cruz, *Criar la vida* [n. 21], p. 123.

²⁵ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2019, p. 31.

de una respecto de la otra si antes no valoramos su fundamento ético moral. Sólo así se tendrá una comparación válida que no mida el resultado ideológico sino el práctico y material. Pero vayamos más allá de sólo nominaciones y características de estas tecnologías y analicemos algunos ejemplos concretos. Vamos a situar el proyecto High Frequency Active Auroral Research Program (HAARP) o Aurora Activa de Alta Frecuencia, por un lado, y la siembra y cosecha de agua andina por otro.

Iniciemos por el último. Dentro de la vida andina, una de las preocupaciones fundamentales es la producción de alimentos, esto es desde la siembra hasta la cosecha, actividades con las que el agua tiene mucho que ver. El conocimiento de las culturas andinas sobre la seguridad hídrica contrarresta la carencia del vital líquido y el rompimiento de la armonía entre los tres mundos mencionados a causa de una sequía o de la ausencia prolongada de lluvias.

Ante este embate, además de iniciar la reparación simbólica a través de prácticas rituales —sea con pagos a la Pachamama ofreciendo *q'intus* de coca y alguna bebida tradicional u otras prácticas más que no mencionaré aquí por no tratarse de un trabajo etnográfico—, también se realizan prácticas específicas que permiten asegurar un terreno fértil aun en sequía. Dicho procedimiento se define como un proceso tecnológico de recolección y almacenamiento de agua de lluvia en una cuenca o cabecera alta a través de la construcción de presas, *quchas*, amunas, zanjas de infiltración y forestación en cuenca alta y media, y va entrelazado con la plantación de árboles que llaman al agua y humedecen los campos como el aliso, la chachacoma, la queñua y otras más. Una vez obtenida la reserva de agua, ésta se infiltra en el subsuelo por métodos diversos como goteo, canaletas, aspersión etc., para dejarlo listo para utilizarse en los periodos requeridos, lo cual garantiza la productividad agrícola al mismo tiempo que reactiva el ciclo del agua.

Respecto del HAARP, proyecto científico y tecnológico que investiga la ionosfera, éste se encamina a un control de los climas naturales a través de 180 antenas que en conjunto producen un gigawatt (GW) = 1 000 000 000 watts, es decir un billón de ondas de radio de alta frecuencia capaces de penetrar la atmósfera inferior e interactuar con la corriente de los *electrojets aureales*. La pregunta fundamental sobre este proyecto es ¿para qué fue creado?

Dejo que cada lector deduzca la respuesta no sin antes puntualizar que definitivamente se trata de dos inventos tecnológicos y procedimientos diferenciados en su sentido y visión de mundo, de dos formas de pensamiento que difieren en su filosofía y lógica de fundamento. Puede ser que esta última deba tomarse como teoría conspiratoria, pero ninguna es ajena a la desnaturalización del hombre, así como a la deshumanización de la naturaleza a la que nos hemos encaminado.

Finalizamos, entonces, retomando la idea de que las tecnologías son reflejos de las filosofías y, al igual que las culturas existentes, llevan en sus principios la esencia de su sentido, pudiendo ser creadoras de vida o destructoras de ella. La opción para elegir el sentido no es la polarización, sino más bien la de reencaminarlas a la cooperación. Creemos que las filosofías andina, náhuatl, india, afro etc., pueden ser una opción válida para esta búsqueda de sentido, lo que la filosofía occidental perdió en el camino: una filosofía con simpatía y una ciencia con conciencia.

RESUMEN

La historiografía filosófica y el pluralismo cultural antropológico han permitido la sistematización y estructuración de la racionalidad indígena sustantiva. La cultura andina prevalece hasta la actualidad y, como tal, también lo hace su filosofía (pachasofía). El presente trabajo cuestiona la crítica contemporánea al desarrollo y afirmación de una identidad filosófica indígena andina diferenciada. Analiza: 1) la negación canónica de su posibilidad; 2) su capacidad intercultural; 3) su capacidad identitaria como filosofía polilógica; 4) su ciencia y técnica filosófica.

Palabras clave: región andina, cultura, filosofía, indígenas, pluralismo.

ABSTRACT

Philosophic historiography and anthropologic cultural pluralism have allowed the systematization and structuring of a substantive indigenous rationality. Andean culture subsists, and so does its philosophy, *Pachasofia*. In this paper, the author confronts those who criticize the development and existence of a differentiated Andean native philosophic identity by analyzing: 1) the canonical denial of the likelihood of its existence; 2) its intercultural capability; 3) its identity capability as a polylogic philosophy; and 4) its scientific and philosophic techniques.

Key words: Andean region, culture, Philosophy, natives, pluralism.