

UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS  
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

## LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 5

# CTX 122 HISTORIA DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA Y AFRO-LATINOAMERICANA

Estermann, Josef. "Pachasofía: cosmología andina". En *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 151-206. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Pachasofía: cosmología andina

Todos los principios 'lógicos' de la filosofía andina se hacen sentir en los diferentes ámbitos y regiones de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* andino. El estudio filosófico concreto de estas manifestaciones lleva a una suerte de 'fenomenología andina', en el sentido de la explicitación del *logos sui generis* (como aparece en los principios mencionados) de los múltiples *phainomena*, no como *Sache selbst* ('cosa misma'), sino como experiencia vivencial e interpretación colectiva de la 'realidad'. La filosofía andina es, entonces, la 'interpretación' (la hermenéutica) creativa de estos 'fenómenos', hecha a la luz de los principios expresados anteriormente.<sup>1</sup>

### 6.1. Introducción

La filosofía occidental, por lo menos desde Platón, ha tratado de 'dividir' (*aná-lysis*) la 'realidad', como objeto del quehacer filosófico, en partes o campos; el estudio particular de ellos daba origen a las 'ramas' o 'disciplinas' filosóficas. Aunque era Christian Wolff quien en el siglo XVIII 'sistematizó' el contenido de la filosofía en las ramas conocidas de la filosofía académica, sin embargo, era Platón quien

---

<sup>1</sup> Al hablar de una 'fenomenología andina', no pretendo aplicar el método fenomenológico de Husserl, ni las 'reducciones' correspondientes (*epokhé*, reducción eidética y trascendental). El *logos sui generis*, es decir: la 'racionalidad andina' con sus principios 'lógicos' (relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad) se manifiesta o 'aparece' (*phainomai*) en una gran variedad de expresiones vivenciales. En este sentido, la 'fenomenología' no tiene como objeto la 'realidad' en sí misma (*Sache selbst*), sino una cierta interpretación de la misma, es decir: la experiencia vivencial como un conjunto de 'fenómenos' o manifestaciones. La tarea principal de la filosofía es la interpretación 'racional' de estos 'fenómenos', lo que es 'fenomenología' en un sentido no-técnico.

había colocado los hitos para la 'división' y clasificación interna de la filosofía. Ahí empezó lo que se puede llamar la 'manía clasificatoria' de Occidente.

El 'triángulo platónico', con los puntos cardinales de lo objetivo, subjetivo y absoluto, es la base para la metafísica occidental con las sub-disciplinas de la 'metafísica específica': cosmología, psicología y teología. Aristóteles modificó este planteamiento en el sentido de que agregó la lógica como estudio propedéutico, la 'filosofía práctica' (*praktiké*) con la política, ética, economía y retórica, y la 'filosofía poética' (*poietiké*) como teoría del arte y de la producción. La 'metafísica' fue incluida, junto a la 'física' y 'matemática', en la 'filosofía teórica' (*theoretiké*).<sup>2</sup> Aunque había muchos cambios a lo largo de la historia de la filosofía occidental, se ha mantenido a grandes rasgos dos distinciones (que se convirtieron en separaciones) fundamentales: la división entre lo 'físico' (que en la modernidad se convertiría en objeto de las ciencias reales) y lo 'metafísico' (que heredaría la religión) por un lado, y la división entre lo 'teórico' (orientado en el 'ver' o *theorein*) y lo 'práctico' (orientado en la 'acción' o *pragma*) por otro lado. La clasificación resultante de la filosofía refleja la concepción occidental de la 'realidad' como algo 'diastático' (sujeto/objeto, yo/no-yo, físico/metafísico, finito/infinito), y por eso, también la filosofía resulta 'diastática' en sí misma. La problemática permanente y el 'paralogismo' estructural de la filosofía occidental es la dicotomía entre lo físico y metafísico, teórico y práctico, religioso y profano, finito e infinito, o en términos de posturas filosóficas: entre idealismo y materialismo, religión y ciencia, conocimiento y ética.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural, la división de la 'realidad' y la clasificación consecuente de la filosofía reflejan un determinado punto de vista 'cultural' occidental (sobre todo helénico-romano). Por tanto, estos criterios no pueden reclamar

<sup>2</sup> Véase: Aristóteles, *Topiké*, Z, 6, 145a 15ss.

<sup>3</sup> La preferencia occidental por el 'análisis' (descomposición) como camino predilecto del conocimiento, se expresa de manera más elocuente en el *adagio* romano: *divide et impera*. La 'división' intelectual permite que el *logos* llegue a 'captar' (con-cebir) lo esencial y sobre-individual, para establecer un régimen 'lógico' de dominación. El problema básico consiste en la (im-)posibilidad de 'sintetizar' (componer) la realidad 'descompuesta' y prácticamente seccionada; la suma sintética nunca llega a ser nuevamente la totalidad 'holística' pre-analítica. Con respecto a los entes vivos, la actitud 'analítica' revela el carácter necrófilo y sacrificial de la 'ciencia' occidental.

universalidad, sin caer en la ideología supra- o supercultural. Filosofías no-occidentales adoptan otros criterios para 'clasificar' la realidad en campos o 'partes' y dividir la filosofía en 'ramas' o 'disciplinas'. Occidente sostiene que la clasificación de la 'realidad' obedece a criterios 'reales' e intrínsecos de esta misma realidad, de acuerdo al principio de connaturalidad: la distinción (como *distinctio mentalis*) de la filosofía en una parte 'física' y 'metafísica' refleja la estructura y división 'real' (*distinctio realis*).

Pero también podríamos adoptar otro paradigma: la 'realidad' es una sola e integral (holismo), y no contiene 'distinciones reales'. La distinción entonces sería el producto de una cierta interpretación (intelectual, empírica, afectiva, religiosa) de la 'realidad', como consecuencia inevitable de la analiticidad racional. La filosofía índica, por ejemplo, no hace una distinción rígida (y mucho menos 'real') entre religión y ciencia, conocimiento y práctica, saber y redención.

Para la filosofía andina, la realidad 'holística' tampoco permite distinciones reales 'absolutas', debido a la relacionalidad como rasgo fundamental. La filosofía tiene un solo 'contenido' (el término "objeto" ya es inadecuado): la rica experiencia vivencial de la 'realidad' por parte del *runa/jaqi* andino. Esta experiencia no se puede clasificar y dividir en 'partes' mediante un criterio 'objetivo' o 'real', porque tal clasificación ya sería la consecuencia de una cierta experiencia y de su interpretación, tal como la realiza el *homo occidentalis*. La experiencia **es** integral e integrada, y, a la vez, es la experiencia **de lo** integral (*holon*) e integrado (relacional). Sin embargo, la explicitación filosófica de esta experiencia requiere de un cierto criterio 'pragmático' de clasificación, porque el espíritu discursivo, al tratar de 'comprender' lo no-discursivo (presente) e integral (holístico), adopta un cierto orden de procedimiento (clasificación funcional más que 'real').<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Soy consciente de que la filosofía siempre hace 'clasificaciones' y ordena la experiencia humana a fin de 'entenderla'. Pero desde el punto de vista de la filosofía intercultural, quisiera insistir en las siguientes observaciones:

- a. La clasificación occidental es una entre otras posibles, es culturalmente determinada y discutible en un polílogo intercultural.
- b. La clasificación filosófica de la realidad no necesariamente concuerda con la estructura misma de esta 'realidad'.
- c. No se trata tanto de una clasificación de la 'realidad', sino de la experiencia vivencial de ella por parte del ser humano.
- d. Cada clasificación refleja un cierto grado de abstracción y alejamiento (metódico) de la experiencia inmediata.

Como hemos visto, resulta sumamente problemático hablar de una 'lógica andina' o 'metafísica china', porque transplantamos concepciones arraigadas en una cierta cultura a otra distinta. Esta 'transculturación' sólo es posible análogamente (o 'polílogamente'), en el sentido de buscar 'equivalentes homeomórficos' en la cultura *ad quam* (punto de destino) de lo que una cierta noción 'con-nota' en la cultura *a qua* (punto de partida). Y esto sólo es posible, reitero, a través de un diálogo abierto y respetuoso. No puedo evitar, sin embargo, 'prestarme' ciertas nociones occidente-mórficas, con el fin de expresar (de todos modos escribo en un idioma occidental) la sabiduría andina como manifestación de una experiencia *sui generis*.<sup>5</sup> Esto he intentado con términos como "filosofía", "lógica" y "relación"; y lo voy a hacer con otros términos más. Este proceso no es una 'traición' a la naturaleza propia de lo 'andino', salvo que pretendería encerrarme en la inconmensurabilidad y el solipsismo postmodernos. Lo que sí hay que hacer: una de-construcción crítica (intercultural) de la terminología occidental y su re-construcción creativa (intercultural) en la racionalidad andina, un proceso hermenéutico 'diatópico' de tercer nivel.

Por motivos pragmáticos y didácticos (y no 'reales' o 'esenciales') conviene 'distinguir', dentro de la experiencia andina, ciertos campos o ámbitos que en algo se parecen a los campos occidentales, pero que también difieren considerablemente. En primer lugar, la gnoseología o epistemología andina no puede ser una 'disciplina' aparte, sino un 'momento' integral de lo que podríamos llamar "cosmología andina". Tampoco conviene hablar de una "metafísica andina", porque separa indebidamente lo 'físico' y lo 'metafísico', dos concepciones totalmente ajenas a la racionalidad andina. Uso un neologismo quechua/aimara-griego para indicar lo que quiero decir: "*Pachasofía*" (cap. 6). Además de ella, hay que considerar una parte que estudia explícitamente al ser humano y sus múltiples relaciones; también para esta 'disciplina' conviene crear un neologismo: "*Runasofía/Jaqisofía*" (cap. 7). Lo mismo ocurre con la experiencia

<sup>5</sup> Si el 'polílogo intercultural' realmente se practicara, también ocurriría lo opuesto: la filosofía occidental 'se prestaría' nociones de otras culturas, para llegar a expresar de mejor manera la experiencia vivencial propia. Hoy día, a nadie le sorprende que un filósofo índico o andino emplea nociones (occidentales) como 'sustancia', 'Dios' o 'realidad'; pero todas y todos estaríamos desconcertados (o hasta académicamente escandalizados) al escuchar a un filósofo occidental utilizando nociones como *dharmā*, *apu* o *pacha*.

religiosa de la divinidad y lo divino: “*Apusofía/Tatasofía*” (cap. 9). Así tenemos, *nolens volens*, la tripartición occidental de la metafísica (cosmología-psicología-teología), pero de una manera muy distinta y hasta incompatible con ella. Además, habrá que estudiar la ‘ética andina’ como “*Ruwanasofía/Lurañsofía*” (cap. 8).

## 6.2. ¿Qué es *pacha*?

Al introducir el neologismo quechua/aimara-griego “pachasofía” que ya fue usado por Manrique Enríquez,<sup>6</sup> favorezco implícitamente el sincretismo filosófico, por lo menos en cuanto a la terminología. Esto me parece inevitable en vista de que la filosofía andina como interpretación racional de la experiencia colectiva de los pueblos andinos, no ha producido una terminología filosófica ‘técnica’ de tal sutileza como lo ha logrado la tradición occidental en 26 siglos. Por lo tanto, es preciso prestarse cierta terminología occidental, transculturarla a través de un proceso hermenéutico intercultural (diatópico) e introducirla al nuevo paradigma como un ‘equivalente homeomórfico’.

El término griego *sophía* que forma parte del vocablo “filosofía”, me parece más compatible con la racionalidad andina que por ejemplo los términos *logos* y *ratio*. En el vocablo *sophía* todavía está presente el ‘saber’ integral respecto a la ‘realidad’ que no sólo incluye la *dianoia* intelectual o la *noësis* epistemológica, sino también la *aisthesis* sensitiva (en castellano, “saber” es una palabra lógico-sensitiva equívoca) y la *empireia* vivencial. El *sophos* o la *sophé* es una persona experimentada y de autoridad que posee una ‘sabiduría’ (*sophía*) integral e integrada. Por lo tanto, prefiero el término “pacha-sofía” al posible término “pacha-logía”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Manrique Enríquez, Fernando (1987). “Pachasofía y runasofía andina”. En: *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima: Universo; 104-107; *Idem* (2002). *Pachasofía y runasofía andina*. Lima: CONCYTEC.

<sup>7</sup> El hecho de que, en la tradición occidental, venía imponiéndose el término “filosofía” y no más bien el término mucho más coherente “filología”, es un famoso ejemplo de lo que Hegel llamó la *List der Vernunft* (astucia de la razón) o lo que el psicoanálisis suele calificar de *lapsus linguae* (en el sentido literal de la palabra). Si el término realmente fuera un programa (y no solamente una reminiscencia histórica), Occidente tendría que buscar nuevamente la ‘sabiduría’ (*sapientia*), en vez del mero ‘saber intelectual’ (*scientia*). Cf. también:

La determinación exacta del significado de la parte quechumara (*pacha*)<sup>8</sup> nos plantea mayores dificultades. Se trata de un vocablo tan rico de acepciones y connotaciones, como tal vez sea el vocablo *logos* en griego o la palabra *esse* en latín. Según el diccionario, la palabra quechua *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa 'bajo', 'de poca altura', pero también 'interior'; como adverbio, su significado es 'debajo' (como el *sub* latino en *substantia*), 'al instante', 'de inmediato', pero también 'mismo'. Tiene entonces, como vemos, connotación básicamente espacio-temporal. Como sufijo, es la composición (síntesis) del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado de 'de nuevo', 'nuevamente', 'otra vez', 'más', y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa 'tierra', 'globo terráqueo', 'mundo', 'planeta', 'espacio de la vida', pero también 'universo' y 'estratificación del cosmos'. El genitivo *pachak* significa el número 'cien', y el verbo *pachanay*, con el sufijo reubicativo *-na*, significa 'poner o colocar debajo de'.

El sufijo *-pacha-* en aimara es también muy ambiguo y se lo usa —como sufijo inclusivo de los derivados nominales— para marcar la inclusión plural o pertenencia con respecto a alguien o algo. En la traducción al castellano significaría 'todo' o 'entero' (por ejemplo: *urpachaw irnaqi*: 'ha trabajado todo el día'). Cuando se lo añade a los pronombres u otros nominales, su significado es 'mismo': *jupapacha luri*, lo que significa 'él o ella mismo/a lo ha hecho'; *taq pacha*: 'absolutamente todo'. Como sufijo verbal, *-pacha-* marca una acción dudosa

---

Mejía Huamán, Mario (1992). "El concepto de sabiduría y verdad en el pensamiento andino". En: *Filosofía cristiana y desarrollo del hombre*. Lima: ACAPEF. 207-212.

Scannone, Juan Carlos (1982). "Sabiduría, filosofía e inculturación". En: *Stromata* 38. 317-327.

Scannone, Juan Carlos (1985). "Weisheit des Volkes und spekulatives Denken". En: *Philosophie und Theologie* 60. 161-187.

<sup>8</sup> Acerca del significado en la época pre-hispánica, véase:

Rivara de Tuesta, María Luisa (1994). "Wiracocha..., Pacha... y Runa en la cultura prehispánica del Perú". En: *Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía*, Arequipa 1991. 113-130.

El término "quechumara" indica la conjunción de los idiomas quechua y aimara que no sólo comparten una estructura sintáctica y gramatical común, sino también mucho de su vocabulario.

o el proceso de la acción incierta. Este sufijo inferencial puede manifestarse para un tiempo futuro y el pasado testimonial, y se lo traduce ‘posiblemente’, ‘quizás’, ‘tal vez’ (por ejemplo: *imillaw thughpachāni*, lo que significa ‘quizás baile la chica’). La expresión *ukhamāpachawa* se usa mucho en aimara y significa ‘así debe ser’, ‘así será’. Como sustantivo, *pacha* significa en aimara lo mismo como en quechua.

Existe otra palabra quechua para “universo” o “mundo”: *teqsimuyu*, que significa literalmente ‘fundamento (*teqsi*) redondo (*muyu*)’ y se refiere al universo físico de los cuerpos celestes. En aimara, existe la expresión *pusi suyū* (los cuatro puntos cardinales). Con respecto a la ‘tierra’, el *runa/jaqi* conoce tres diferentes expresiones: Cuando se trata de la ‘tierra’ como planeta, se dice *kay pacha / aka pacha* (‘este mundo’) o simplemente *teqsimuyu* (a veces la combinación de los dos: *teqsimuyu pacha*). Cuando se trata de la ‘tierra’ como materia inorgánica, en quechua se usa el vocablo *allpa*; y en aimara existe la palabra *uraqi* (mundo, tierra, suelo). Cuando se trata de la ‘tierra’ como base de la vida, se usa en ambos idiomas la expresión *pachamama* (‘madre tierra’) o simplemente *pacha*.

Interesante es el hecho de que tanto el quechua como el aimara conocen la palabra *pacha*; así por ejemplo ‘tiempo’ se expresa en quechua y aimara como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas podemos concluir que el vocablo quechumara *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio.

Filosóficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el ‘mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’.<sup>9</sup> Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior.

<sup>9</sup> Sin entrar en un debate sobre el ‘sentido del ser’ (Heidegger) y la polisemia de la palabra *esse*, más que a la función copulativa y predicativa, nos referimos a la riqueza onto-lógica del concepto occidental del ‘ser’. *Pacha* en este sentido se acerca mucho más al significado de *esse* en el *ordo essendi* medieval que al *Seyn* de Heidegger o a la cópula lógica ‘ser’.

Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*). Esto inclusive rige para los ‘entes espirituales’ (espíritus, almas, Dios).<sup>10</sup> *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa/jaqi* son básicamente tres: *Hanaq/ alax pacha*, *kay/aka pacha* y *uray* (o *ukhu*)/*manqha pacha*. Sin embargo, no se trata de ‘mundos’ o ‘estratos’ totalmente distintos, sino de aspectos o ‘espacios’ de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: ‘relacionalidad’. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de ‘cosmos’ con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir (lo que siempre es a la vez ‘traicionar’) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”.

### 6.3. Relacionalidad cósmica

Para tener una idea más clara de la ‘cosmovisión’ (en esta ocasión, la expresión es adecuada) andina, tenemos que tomar en cuenta siempre los principios ‘lógicos’ de la racionalidad andina, en especial los principios de correspondencia y complementariedad. “Cosmovisión” en este sentido es la presentación simbólica del cosmos interrelacionado (*pacha*) mediante distintos ejes cardinales; no se trata de una ‘visión’ en sentido occidental de *theoreia* o *visio*. Por esto, prefiero la expresión *pachasofía*, para no someterme al criterio occidental de que ‘sólo’ se tratara de “cosmovisión”, pero no en absoluto de “filosofía”. Igualmente podríamos calificar gran parte de la metafísica occidental como ‘cosmovisión’, o tal vez mejor: ‘ontovisión’.<sup>11</sup> La *pachasofía* es ‘filosofía de *pacha*’: reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la ‘realidad’.

<sup>10</sup> Veremos que para la racionalidad andina, no resulta absurdo asignar un ‘lugar’ determinado a Dios, los espíritus y las almas, pero no en un sentido local (de coordenadas espaciales). El ‘lugar’, más que una ubicación ‘geográfica’, es una cierta funcionalidad dentro del todo de relaciones; ‘ocupar un cierto lugar’ significa entonces: ‘ejercer una cierta función cósmica (pachasofía)’.

<sup>11</sup> La filosofía occidental moderna, sobre todo a partir de la Ilustración, viene insistiendo con un fervor penetrante (que ya de por sí es sospechoso) en el deslinde entre ‘filosofía’ y *Weltanschauung*. Esta última es considerada pre-filosófica, relativa a culturas y personas, y valorativa; mientras la ‘filosofía’ se estima supra-cultural y

Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento 'espacial', entre arriba (*hanaq/alax*) y abajo (*uray/manqha*), y entre izquierda (*lloq'e/ch'iqá*) y derecha (*paña/kupi*); y según el ordenamiento temporal, entre antes (*ñawpaq/nayra*) y después (*qhëpa/qhipa*). Estas 'dualidades' más que oposiciones son polaridades complementarias. El eje 'espacial' principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre 'adentro' (interior, immanente) y 'afuera' (exterior, trascendente), que en la filosofía andina no juega prácticamente ningún papel de importancia.

Otro eje ordenador de la 'cosmovisión' andina es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*qhari/chacha*), que se da tanto en la región de 'arriba' (sol y luna), como en la de 'abajo' (varón y mujer). De acuerdo al principio básico de relacionalidad, los 'fenómenos de transición' (*phénomènes de passage*)<sup>12</sup> ocupan un lugar muy específico y vital; tienen la función de relacionar los distintos 'polos' de los ejes cardinales, para que el sistema cósmico sea realmente *pacha*: un conjunto de interrelaciones ordenadas y fijas.

La pachasofía andina insiste en la importancia de la 'ubicación topológica' de los elementos polares y correspondientes: cada uno de ellos ocupa un *locus* o *topos* determinado, de acuerdo a su función relacional y simbólica dentro del todo de la relacionalidad cósmica. En este sentido, la filosofía andina recalca un aspecto trascendental de la filosofía occidental, vigente desde Pitágoras hasta Dante:

---

*wertfrei* (libre de valores). Queda claro que un enfoque intercultural no puede aceptar tal distinción. La filosofía occidental del siglo XX viene revalorando en cierto sentido la 'cosmovisión' como parte íntegra de la filosofía, sobre todo en Husserl (*Lebenswelt*) y Heidegger (*In-der-Welt-Sein*).

Cf. Jaspers, Karl (1919). *Psychologie der Weltanschauungen* [Psicología de las concepciones del mundo].

Scheler, Max (1923-24). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* [Escritos sobre Sociología y Teoría de la Cosmovisión].

Dilthey, Wilhelm (1911). *Die Typen der Weltanschauung* [Los Tipos de Cosmovisión].

<sup>12</sup> Los 'fenómenos de transición' juegan un rol considerable en la etnología o antropología cultural. En el presente contexto, el uso del término se limita a las etapas biográficas del individuo y los 'pasos' intermedios (*passages*). Cada 'transición' (por ejemplo: de adolescencia a adultez) requiere de un acompañamiento ritual (*rites de passages*) propio a la cultura respectiva. Uso la terminología, de origen etnológico, en un sentido mucho más amplio, es decir: cósmico. En la filosofía andina, los 'fenómenos de transición' se presentan a cada nivel (la vida individual es un caso de ello) y entre todos los 'polos' de la relacionalidad universal.

el universo como *ordo essendi*. La *analogia entis* medieval, igual que el orden matemático pitagórico y la estratificación cósmica de Platón y de los neoplatónicos, apuntan a una 'cosmovisión' de un orden intrínseco del universo del que el ser humano no es una excepción. El ser humano medieval ocupa un 'lugar' determinado (y fijo) dentro de la estructura jerárquica del 'ser'.

Recién Copérnico, y más luego Newton, iban a sacudir este orden, y la filosofía moderna hizo eco a este sacudón 'científico' colocando al ser humano en el *u-topos*, el 'no-lugar' de un centro imaginario.<sup>13</sup> La filosofía andina discrepa con la tradición occidental premoderna básicamente en el rechazo de la naturaleza jerárquica del orden cósmico. El principio de reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean 'jerárquicas'. En la pachasofía andina, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso.

#### 6.4. El universo como 'casa'

Para tener una idea de las constelaciones principales en la 'cosmovisión' andina, podemos estudiar el Altar Mayor de Qorikancha, como fue dibujado y descrito por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613).<sup>14</sup> La representación gráfica del universo —el

<sup>13</sup> Desde este punto de vista, la historia de la filosofía occidental moderna puede ser interpretada como el proceso paulatino de la 'solitarización' y 'atomización' del ser humano, de su 'desubicación' y 'desnaturalización' (en el sentido de 'descosmización') que culmina en el nihilismo de Nietzsche y existencialismo 'absurdo' (Camus, Sartre) del siglo XX.

<sup>14</sup> El manuscrito original se encuentra en un volumen con el N° 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Del libro *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*, del que el 'dibujo cosmogónico' forma parte, existen al menos ocho ediciones:

- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1873). "An Account of the Antiquities of Peru". En: Markham, C.R. *Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction*. Londres. 67-23.
- Pachacuti Yamqui, Don Joan de Santa Cruz (1879). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Edición e introducción de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid.
- Pachacuti, D.J. de SC. (1927). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: 'Historia de los Incas y Relación de su gobierno: Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Arteaga. Preámbulo de Horacio Urteaga'. *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*. Tomo IX. 2a serie. Lima.

famoso “dibujo cosmológico o cosmogónico<sup>15</sup>— tiene la forma de una casa, indicando de esta manera la convicción andina de que todos/as y todo pertenecen a una sola familia bajo un solo techo. Fuera de la casa (universo o *pacha*), no hay nada; y dentro de ella, todo está relacionado a través de los ejes ‘espaciales’ de arriba/abajo y

- 
- d. Pachacuti Yamqui, D.J. de S.C. (1950). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru” por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Asunción.
- e. Pachacuti Yamqui, D.J. de S.C. (1967). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru”. En: *Crónicas de Interés Indígena*. Madrid.
- f. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S.C. (1991). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru”. En: *Crónicas de Indios y Mestizos*. Lima.
- g. Pachacuti Yamqui, D.J. de S.C. (1992). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru” por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.

Para la transcripción y la anotación crítica, véase:

- h. Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru”*. Estudio etnohistórico y lingüístico. Cusco.

Según Pachacuti Yamqui, este dibujo representa al Altar Mayor del Templo del Sol o Qorikancha (“Recinto cerrado de oro”) en Cusco. Sin embargo, llama la atención que Pedro Sancho, cronista que vio y recorrió el Cusco en 1533, Joan de Betanzos (1551), Garcilaso de la Vega (1609) y Guaman Poma de Ayala (1615), no dicen nada de tales figuras cosmogónicas.

El cronista Pachacuti Yamqui, oriundo de las provincias altas del Cusco (Canas-Canchis), iluminado por *Illa Tiqsi Wiracocha*, dejó su dibujo —como dice expresamente— tal como lo vio personalmente en Cusco.

<sup>15</sup> La reproducción del original y su transcripción se adjunta en el Anexo del presente libro (pp. 322s.). Hay que advertir que existen muchas reproducciones mutiladas y tergiversadas de este ‘dibujo’, con consecuencias graves para su interpretación. Tanto Juvenal Pacheco (*Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad. 1994) como Waldemar Espinoza (*Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tabuantinsuyu*. Lima: Amaru. 1987) se basan para sus aclaraciones en reproducciones muy deficientes y hasta falsas del ‘dibujo’ de Pachacuti Yamqui.

Entre las interpretaciones ‘clásicas’ mencionamos:

- Hagar, Sarah (1900). “The Peruvian Star-Chart of Salcamaygua”. En: *Congrès International des Américanistes*. Tomo XII. París.
- Lehmann-Nitsche, Robert (1928). “Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor”. En: *Revista del Museo de la Plata*. XXXI. Buenos Aires.
- Millones, Luis (1979). “Los Dioses de Santa Cruz”. En: *Revista de Indias*. N° 155-158. Madrid.
- Harrison, Regina Lee (1982). “Modes of Discourse: The Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua”. En: Adorno, R. (ed.). *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Nueva York.

derecha/izquierda. Llama la atención que en el cruce de estos dos ejes, en el centro del dibujo (o de la casa), encontramos una *chakana* (puente) de cuatro estrellas en forma de una cruz que se dirigen a los cuatro puntos cardinales (cuatro esquinas de la casa).<sup>16</sup>

Cabe mencionar que en los *despacho/waxt'a* que se hace en las casas (por la salud, la cosecha, un alma, el techamiento, etc.), el ritual también se orienta en los cuatro puntos cardinales: la casa simboliza a todo el universo<sup>17</sup> y el ritual 'celebra' esta realidad cósmica (*pacha*). Pachacuti Yamqui puso en el centro una constelación de cuatro estrellas, donde inscribe: "*Chakana* en general". A una de las estrellas, llama *Saramama*, y la otra *Kokamama* o 'Madre coca'.<sup>18</sup> Esto nos

- 
- Szeminski, Jan (1985). "De la imagen de Wiraqutan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Histórica*. IX.2. Lima. 247-264.
  - Itier, César (1988). "Las oraciones en quechua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Revista Andina*. 12. Cusco. 555-580.
  - Barnes, Mónica (1992). *Representations of the Cosmos: A comparison of the Church of San Cristobal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Chicago: Cornwell University.
  - Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 13-126.

<sup>16</sup> Como las inscripciones en el 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui están en quechua o español quechuzado (y raras veces en aimara), no voy a mencionar en la interpretación los sinónimos y alternativas en aimara.

<sup>17</sup> Las casas andinas del campo reflejan en su construcción de una manera simbólica (como micro-cosmos) el orden cósmico: existe una correspondencia y complementariedad entre techo y suelo, sol y fuego, día y noche, varón y mujer. En el techado, los parientes del novio aportan la madera para el lado derecho (visto desde la casa) que da al Sur (masculino), y los parientes de la novia aportan la madera para el lado izquierdo que da al Norte (femenino). La puerta da al Este, a la salida del sol, y es una *chakana* importante, sobre todo entre la atemporalidad (en la casa) y el tiempo (fuera de la casa).

<sup>18</sup> Hay que advertir que las anotaciones de Pachacuti Yamqui en el dibujo —en español andino, quechua y aimara— se prestan, por la difícil y hasta deteriorada caligrafía, a distintas transcripciones e interpretaciones. Algunos autores leen *cocamanca* (o *kukamanka* en la transcripción actual) que significa 'olla de coca'; otros (Duviols/Itier) como *coramanca* (nota 14. p. 209; pero en p. 31 lo escriben *cocamanca*). Lo mismo ocurre con *saramama* (madre maíz), respectivamente *saramanca* (*saramanka*: 'olla de maíz'). La coca (*kuka*) y el maíz (*sara*) juegan un papel trascendental en la economía andina, y además son elementos vitales de los rituales (*despacho*, *waxt'a*, *misha*): la coca en la forma de los *k'intu/k'inthu* (tres ramilletes de coca juntados con sebo de alpaca, y el maíz en la forma de la *aqba/k'usa* (chicha de maíz).

da un dato sobre la importancia cósmica de la coca y su fecundidad. El 'lugar' predilecto subraya la sacralidad o hasta podemos decir: el rol salvífico de la coca como *chakana*, puente entre los cuatro extremos de los dos ejes: entre arriba y abajo, y entre izquierda y derecha. La 'cruz' (*chakana*) central tiene la forma de una X; se trata de dos diagonales que conectan las cuatro esquinas de la 'casa' (del universo).

En el eje vertical que recorre la línea divisoria entre izquierda y derecha, desde el caballete de la casa hasta los cimientos, vemos por encima del centro de la "*chakana* en general" con la "Madre coca", un espacio en la forma de un óvalo que nos hace pensar en un huevo (*runtu/k'awna*). Está totalmente vacío, sólo que Pachacuti Yamqui hizo (en la parte superior, pero fuera del espacio oval) la siguiente inscripción reveladora: "*Wiraqocha Pachayachachiq* - 'Dios Hacedor del Universo'".<sup>19</sup> Esta información nos revela muchos aspectos importantes de la pachasofía andina.

<sup>19</sup> Toda la inscripción, que rebalsa la forma de la 'casa', dice (con todos los errores ortográficos) en el original lo siguiente: "*Wiracochan pachayachachip pa unanchan o ticçicapacpa unanchan o ttonapa pachacayocpa unanchan o cay carica chon cay uarmi cachon nispa unanchâ payta yuyarina intip intin ticçimojo camac. quiere dezir ymajen del hazedor del çielo y tierra aun esta plancha era simplemente nosechaua de uer que ymajen era porque abia ssido planchar largo como Rayos de la Resu Resuresion de Jesu xpo N S<sup>or</sup>*". Para mayores explicaciones detalladas, véase: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. 'Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru'. Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 29ss.; 151-163; 208s. Duviols da en la parte etnohistórica (11-126) una interpretación muy *sui generis* del 'dibujo' (y de toda la *Relación*); según el autor, Pachacuti Yamqui plasmó en el 'dibujo' su afán apologético de demostrar que los Incas (en especial Manko Qhapaq) ya reconocieron a un solo Dios (*Wiraqocha Pachayachachiq*), creador de 'cielo y tierra'. El 'dibujo' entonces no reflejaría la cosmovisión incaica, sino una cosmovisión altamente cristiana. Es muy probable que Pachacuti tenía ante su mente un original incaico del templo mayor del Qorikancha, pero lo 'reinterpretó' con parámetros cristianos.

Mi persona, al referirme al 'dibujo' de Pachacuti Yamqui, de ninguna manera pretendo 'restaurar' una cosmovisión o filosofía 'incaica', sino diseñar los rasgos principales de la filosofía andina, que incluye evidentemente algunas concepciones cristianas, pero en 'vestimenta' andina. Como el mismo Pachacuti Yamqui manifiesta, quiere demostrar que los Incas ya conocieron, sólo por el entendimiento, al Dios cristiano, Creador de cielo y tierra; esto a la vez revela que las anotaciones en el dibujo reflejan una 'óptica cristiana' de la pachasofía andina, presente en forma simbólica en este 'dibujo cosmogónico'. Para mi propósito, doy preferencia a una lectura 'descristianizada'; Inca Garcilaso de la Vega ya acusó a los misioneros de manipular los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicas (*Comentarios Reales*. II, II).

En primer lugar, lo divino (*Wiraqocha* como Dios) es parte integral del universo o de la 'realidad' (*pacha*) y no le es 'trascendente'. En segundo lugar, la forma del huevo se refiere a la cuestión del origen (*ab ovo*): el 'óvalo' no es una forma usual en la filosofía occidental, donde abunda la simbología circular y lineal. En tercer lugar, tenemos un sustento histórico para interpretar *pacha* como equivalente homeomórfico (no como simple traducción) de 'universo' o 'cosmos'. Y en cuarto lugar, podemos notar una interpretación 'cristianizada' por parte de Pachacuti Yamqui de la deidad *Wiraqocha*. El nombre honorífico (o funcional) de *Pachayachachiq* significa literalmente 'el que hace conocer a la *pacha*', o en forma más occidentalizada: 'el Profesor Cósmico'. En sí (en contra de la explicación del mismo Pachacuti Yamqui), la expresión no tiene ninguna connotación referente a la 'creación' o al 'creador' (que sería *kamaq* en quechua).

Por debajo de la *chakana* central, hallamos a una pareja humana: el *qhari/chacha* o "varón" a la izquierda, y la *warmi* o "mujer" (Pachacuti escribe: "muger") a la derecha. Pero, como están mirando al espectador, el 'lugar' natural y cósmico de lo masculino es la derecha (*paña/kupi*) y de lo femenino la izquierda (*lloq'e/ch'iq'a*).<sup>20</sup> Al lado del 'huevo cósmico' de *Wiraqocha* aparecen *Inti/Willka* o el 'Sol' a la derecha, y *Killa/Phaxsi* o la 'Luna' a la izquierda, correspondiendo con el varón y la mujer, respectivamente. Debajo de la punta del techo de la casa, hay otra *chakana* en forma de cruz, pero esta vez orientada horizontal y verticalmente, con cinco estrellas, en el cruce de las líneas horizontal y vertical, y en las puntas de los cuatro extremos. El comentario de Pachacuti Yamqui dice: "llamado *orcorara* quiere decir tres estrellas todos iguales".<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Conviene interpretar el dibujo de manera inversa: lo que para el observador está a la izquierda, en realidad (en el orden pachasófico) está a la derecha; porque es el 'punto de vista objetivo' o pachasófico que importa, y no el punto de vista 'subjetivo' de la observadora o del observador. En adelante trataremos de interpretar el dibujo desde su misma estructura (mirando hacia nosotros), por lo que las orientaciones espaciales de 'izquierda' y 'derecha', tal como aparecen para la observadora o el observador, se invierten. El varón, por ejemplo, desde su punto de vista, está al lado derecho de su pareja, aunque para nosotros se ubica a la izquierda.

<sup>21</sup> La fantasía de las y los comentaristas es ilimitada: Espinoza Soriano inscribe en el mismo lugar: "Policromas - macho - llamas" [Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyu*. Lima: Amaru. 451]. Juvenal Pacheco anota: "*Katachilla* o 'Cruz del Sur'" [Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad].

El vocablo quechua *orcorara* parece ser la composición de *orqo/urqu* (cerro, montaña; macho de animales) y otra palabra desconocida. La alusión a la 'Cruz del Sur', por la forma del dibujo y la ubicación, tiene algo verdadero.

— Hay distintas palabras quechuas para “estrella” (*qolqa*, *ch'aska*, *qoyllur*)<sup>22</sup>, y distintas denominaciones (muy imaginativas) para ‘constelaciones estrellares’: *Amaru/Katari* (‘culebra’) para Scorpio; *pachapaqariq* (‘partero del universo’) para Venus; *bamp'atu/jamp'atu* (‘sapo’) para la mancha negra cercana a la Cruz del Sur; *atoq/tiwula* (‘zorro’) para la mancha negra entre la cola de Scorpio y Sagitario; *mach'aqway/asiru* (‘serpiente’) para la raya negra entre Adhara y la Cruz del Sur. Normalmente, se denomina la Cruz del Sur (pero también a Orión) como *chakana* (‘puente’ o ‘cruce’) o *batun/jach'a cruz* (‘cruz grande’). Nos da a entender la gran importancia de la Cruz del Sur en especial, y de la forma de la cruz (no en un sentido cristiano), como un símbolo extraordinario y adecuado de la relacionalidad y complementariedad, en general.

En el otro extremo de la línea vertical, en el zócalo de la casa, debajo de la pareja, aparece un campo rectangular, subdividido en un sinnúmero de casilleros. Esta figura representa los *pata-pata* o ‘andenes’.<sup>23</sup> El vocablo quechumara *pata* tiene muchas acepciones: como sustantivo significa ‘asiento’, ‘la parte alta’, ‘orilla’, ‘borde’, ‘barrio’, ‘sitio alto’ e inclusive ‘Altiplano’, y como adverbio ‘al lado de’, ‘junto a’, ‘próximo a’, ‘encima de’, ‘sobre’. La reiteración *pata-pata* quiere decir ‘uno por encima de otro’, es decir: ‘gradería’ o ‘grada’. Aquí se refiere claramente a la tierra labrada y cultivada por el ser humano que en los Andes, por la topografía, es preferentemente en forma de ‘graderías’ o ‘andenes’ (gradas andinas).

Cabe estudiar los elementos ubicados a los dos lados de la línea vertical que demarca la divisoria entre izquierda y derecha. Si no tomamos el punto de vista de la espectadora o del espectador, sino de

<sup>22</sup> *Ch'aska* se usa normalmente para el Orión o el lucero vespertino; la expresión *pacha paqariq ch'aska* (‘estrella, partera del universo’) se refiere a Venus o al lucero matutino (por el nacimiento de un nuevo día); en aimara es *ururi*. *Qolqa* se refiere a la constelación de Osa Mayor (significa ‘almacén’), y *qoyllur* indica (como término genérico) una estrella brillante. En aimara, se usa la palabra genérica *wara wara* para denominar “estrella”.

<sup>23</sup> En el original, se lee: “*collcâ pata y la cassa estaba todo, afixado con plancha de oro llamado coricancha Uaçi*”. Evidentemente, Pachacuti Yamqui se refiere con el dibujo al lugar del Altar, la ‘casa’ (*wasi*) de Qorikancha. La expresión *collcâ pata* (o *qolqa pata*) se refiere al dibujo (como una red de tenis) y significa ‘junto al almacén’. El vocablo *collcâ* también podría leerse como *q'olqa* que significa ‘yema de la papa o de otros tubérculos’; entonces *q'olqa pata* sería el ‘lugar donde brotan las papas’. La papa sin duda es otro eje vegetal, aparte del maíz y la coca. Duviols le da la interpretación de ‘altar’ (Duviols 1993: 36).

los elementos mismos (no sólo la pareja, sino también el sol y la luna miran hacia nosotros), entonces la ubicación, tal como se nos presenta, se invierte: el lado izquierdo en realidad es la derecha, y el lado derecho la izquierda. La orientación de la misma casa nos presenta entonces (desde su punto de vista, dirigida a nosotros) a la derecha los siguientes elementos desde arriba hasta abajo:

- *Inti/Willka* o el 'sol', considerado masculino y señor del día.
- Justamente por debajo, dos constelaciones astronómicas.
- A la derecha un campo grande de estrellas, llamado *qolqa* o 'estrellas menores' que deben representar a los Pléyades; *qolqa* significa 'almacén' (seguramente por el amontonamiento).
- A su izquierda y más cercana al 'huevo cósmico' de *Wiraqocha*, se halla una sola estrella llamada *ch'aska*.
- Debajo de estas dos constelaciones estelares, a la derecha de la *chakana* principal de la *Kuka mama*, aparece como estrella refulgente el *qoyllur* o 'lucero de la mañana', es decir: el planeta Venus (que no es femenino como en la mitología griega, sino masculino).<sup>24</sup>

Debajo de estos fenómenos 'astronómicos' aparecen (siempre a la derecha) los 'fenómenos meteorológicos':

<sup>24</sup> En el original, debajo del 'sol' (*inti*) aparece una estrella muy brillante, sobre la que Pachacuti escribió "*luzero*", y debajo de ella "*chazca coyllur - achachi ururi - este es el luzero de la mañana*". Donde está el grupo de estrellas menores, se puede leer la palabra "*buchu*" (borrada está "*uuchbu*"), y a su izquierda "*verano*". Por fin, hay una sola estrella por encima del arco iris, llamada "*catachillay*".

Las interpretaciones lingüísticas nos plantean muchas dificultades. *Chazca coyllur* (o *ch'aska qoyllur* en la forma actual) es prácticamente una redundancia: 'estrella muy brillante' (Venus). *Achachi ururi* es probablemente el comentario en aimara; *achachi* significa 'viejo' y *ururi* significa la estrella matutina o la Venus; *wara wara* significa 'estrella'. El vocablo *buchu* será una deformación de *buch'uy* ('pequeño'); la tachadura de *uuchbu* indica que Pachacuti no sabía cómo transcribir los fonemas. La estrella llamada *catachillay* que es la misma expresión que en otras versiones, se refiere a la Cruz del Sur; tal vez puede ser traducida como 'cobertura fija'. Como el *runa simi* (y el *jaqi aru*) es un idioma fonológico más que grafo-lógico, se podría pensar en las siguientes variantes para *cata*: *qata* (manta, frazada, cobertura), *q'ata* (turbio) o *qbata* (cuesta, ladera, falda del cerro). En vez de *chilla* tal vez podemos leer *ch'ila* (duro).



- Al extremo derecho el *illapa* o 'rayo', en forma de zig-zag desde arriba hacia abajo. El vocablo quechua *illay* (o *lliplli*) significa 'brillar' o 'relucir'.
- A su izquierda, tenemos *k'uychi* o el 'arco iris' (de *k'uuyu*: 'enrollar' y el agentivo *-chi*; entonces 'lo que hace enrollar').<sup>25</sup>
- Debajo de estos dos fenómenos meteorológicos, aparece al lado derecho de la pareja y dentro de un círculo, la *mama pacha* (respectivamente *camac pacha*) o 'Madre Tierra', de la que sale, con dirección hacia el rincón derecho-inferior de la 'casa', el *mayu* o 'río' (también llamado *pillcomayo*).
- Debajo de la *pachamama*, finalmente, se nos presentan una serie de hoyos redondos que Pachacuti Yamqui denomina "los ojos". Evidentemente se refiere a la mitología incaica que afirma el origen de la dinastía incaica desde las *paqarinas* (literalmente 'lugar de nacer'; de *paqariy*: 'nacer', 'amanecer').<sup>26</sup>

A la izquierda (para el espectador sería la derecha), desde arriba hacia abajo:

- Al lado del 'huevo cósmico' se aprecia la *killaphaxsi* o 'luna', correspondiendo a lo femenino y ejerciendo la señoría sobre la noche.
- Debajo de ella, hacia el centro, se puede apreciar una estrella sin ninguna indicación lingüística; probablemente se trata de la

<sup>25</sup> En el original, el 'rayo' también tiene el nombre de *chuy ylla*. En el quechua de Cusco, 'rayo' significa *lliplli*, *llipipipi* o *illapa*; 'relámpago' es *llipllipiyay*, o igualmente *illapa*. Pachacuti transcribe *cuychi* (mejor: *k'uychi*) como "arco del cielo" y usa una expresión quechua: *turomanya*. El vocablo *туру* significa 'parejo', 'en orden', 'ordenadamente'; *turuchay* es 'igualar', 'alineal', 'ordenar'; *maña* significa 'costumbre', 'hábito'. Por lo tanto, *turomanya* sería un 'hábito ordenado'. En aimara, 'rayo' es *qbaxya* y 'arco iris' es *kürmi*.

<sup>26</sup> En el original, se puede leer: "los ojos. *ymaymana ñaoraycunap ñauin*". El vocablo *imayna* es el pronombre interrogativo "¿cómo?"; *imaymana* significa 'de todo', 'todas las cosas'. *Ñaoraycunap* seguramente tendría que ser *ñawiraykuna* o *ñawikunarayku* que significa 'por los ojos', y *ñauin* viene de la raíz *ñawi* (ojos), o más precisamente: de *ñawin* (ojo del manantial). Toda la expresión podría significar entonces: 'Ojos (huecos) de todas las cosas, por los ojos de los manantiales', es decir: pequeñas aberturas en la tierra que tienen una función de *chakana*. Puede referirse al 'origen de todas las cosas', las *paqarinas*.

'estrella vespertina' que astronómicamente es idéntica con la 'estrella matutina' o Venus.<sup>27</sup>

- A su lado hacia afuera, tenemos *poqoy pbuyu* o la 'nube', otro fenómeno meteorológico (pero de naturaleza femenina). En sentido estricto, se trata de dos fenómenos: *pbuyu* significa 'nube', y *poqo* quiere decir 'época de lluvia', 'maduración' (de *poqo*: 'maduro'). La palabra usual para 'lluvia' es *para*; *poqoy pbuyu* entonces también puede significar 'nube madura' o 'nube cargada' de agua pluvial.
- Debajo de este símbolo 'meteorológico', al lado izquierdo de la gran *chakana* de la *Kuka mama*, aparece tendido un animal de tipo felino con la inscripción "*caua o chuqchinchay*",<sup>28</sup> pero también, por encima, "granisso". Pachacuti Yamqui probablemente quería designar al 'puma' (también llamado *sintiru*) como *pars pro toto* de la clase de los animales domésticos y silvestres (*uywa/laq'u*). De todas maneras, el puma (junto con el cóndor y la alpaca) ocupa un lugar predilecto en la 'cosmovisión' y simbología ceremonial andinas
- Debajo del 'animal', al lado izquierdo de la pareja, aparece una figura en forma de una gota gigantesca, llamada *Mama qocha* o 'Madre mar'. El vocablo *qocha* significa 'laguna' o 'lago', algo que se da muy frecuentemente en las alturas andinas; en oposición, el mar (como 'madre de todas las lagunas') no juega ningún rol importante en la vida andina contemporánea, ni lo ha jugado en la época incaica. Eran sobre todo culturas pre- y extra-incaicas que habían poblado la costa del Pacífico.<sup>29</sup> El símbolo

<sup>27</sup> En el original, se lee: "*choã chinchay, o apachi orori, este es de la tarde*". La palabra *chuqchinchay* aparece también más abajo (al lado de un animal de tipo felino) y significa según el mismo Pachacuti Yamqui: "animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los hermafroditas, yri[dilo]s de dos naturas" (f.21 v-22r). La expresión *apachi orori* corresponde a la expresión a la derecha *achachi ururi* (estrella matutina o Venus) y significa 'estrella vespertina' en aimara (*apachi* significa 'vieja', 'mujer madura').

<sup>28</sup> Para una interpretación lingüística, véase:

Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru"*. Estudio etnohistórico y lingüístico. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 35.

<sup>29</sup> Sin embargo, en los rituales andinos tal como el "despacho" o la *waxt'a*, siempre hay elementos marítimos (conchas). Puede que eso sea el 'complemento' a la parte selvática, representada sobre todo por la coca.

(la gota gigantesca) ciertamente está para indicar el gran valor del agua conservada en lagunas, como resultado del *poqoy pbuyu* ('nube de lluvia').

- Más abajo, prácticamente al lado de los 'andenes', podemos apreciar una figura llamada *mallki* o "árbol". Este elemento también hace las veces de *pars pro toto* para el reino vegetal de las plantas. En quechua, hay dos vocablos para 'árbol': *sach'a* que es más genérico (árbol, arbusto) y *mallki* que se usa más en sentido restringido (árbol frutal); cabe mencionar que *mallki* también fue usado para referirse a las dinastías incaicas (árbol genealógico).<sup>30</sup>

### 6.5. Correspondencia entre micro- y macrocosmos

Tomando como trasfondo hermenéutico este dibujo del Altar Mayor de Qorikancha, junto a la estructura relacional básica de la filosofía andina, podemos tratar de interpretar (en el sentido de una 'hermenéutica diatópica') los diferentes elementos. Para esto, tomaré en cuenta la expresión multifacética de los pueblos andinos acerca de estos 'fenómenos' o elementos.<sup>31</sup> Para usar un esquema occidental de 'ubicación' —como ayuda interpretativa—, me serviré del 'sistema cartesiano de coordenadas'. Pero sólo después de haber hecho algunas precisiones: no sostengo que la bidimensionalidad puede abarcar toda la riqueza de la relacionalidad andina; por el momento sólo hablo de

<sup>30</sup> En el original, al lado de la 'nube', se puede leer "ymbierno", como oposición polar (femenino) al "verano" (masculino) de la derecha. *Chuqchinchay* se refiere al animal (véase nota 27), que parece ser un símbolo para el granizo ("granisso"), por sus cuatro ojos alargados como rayos. La *mama cocha* es alimentada por el *pucyo* (o *pukyu*), el 'manantial'. En aimara, la palabra genérica para 'árbol' es *quqa*.

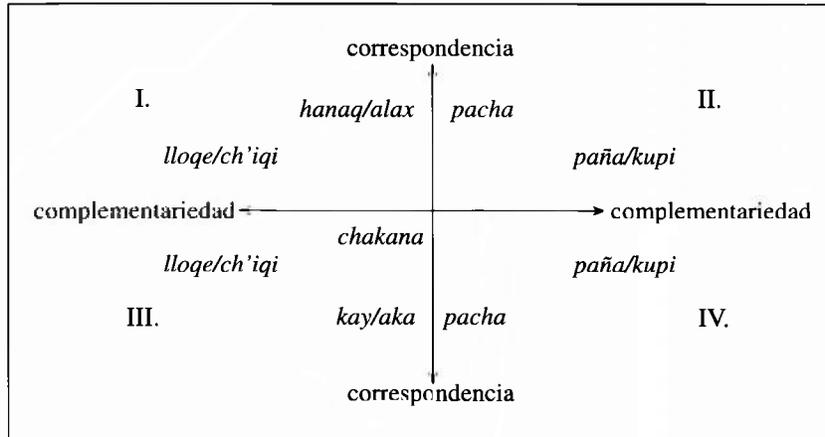
<sup>31</sup> Se podría objetar que no sea oportuno basarse en la elaboración de la 'filosofía andina' en un documento del siglo XVII que, además de prestarse a múltiples interpretaciones, no es del todo un reflejo auténtico del pensamiento pre-hispánico. Pachacuti Yamqui le ha dado intencionalmente una interpretación cristiana, al identificar *Wiraqocha Pachayachachi* con Dios Padre de la religión cristiana. Pero no uso el 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui como base o fundamento, sino como una referencia hermenéutica, en el sentido de un 'espejo' para ver con más claridad los rasgos más importantes de la pachasofía actual. Lo que me interesa son las grandes líneas, la 'estructura semántica' y de orden, y no los detalles que pueden variar bastante y ser interpretados de muchas maneras.

la 'estructuración espacial' de la pachasofía. Además, no pretendo aplicar un enfoque cuantitativo que sería totalmente incompatible con la racionalidad andina. El 'sistema cartesiano de coordenadas' sólo es un instrumento didáctico para hacer más entendible unos rasgos centrales de esta filosofía, sobre todo, para 'ojos occidentales' (una concesión a su obsesión visual).

Aplico como los dos ejes señalados una línea vertical (de arriba hacia abajo o *viceversa*) y una línea horizontal (de izquierda a derecha o *viceversa*) que se cruzan en un punto llamado *chakana* ('puente' o 'cruce').<sup>32</sup> La *chakana* entonces es el 'punto de transición' entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo. La línea vertical nos indica la escala de la 'polaridad' entre lo 'grande' (*makron*) o lo 'pequeño' (*mikron*); es la representación de la oposición relacional de la correspondencia ("tal en lo grande, tal en lo pequeño"). La línea horizontal es la escala que indica la polaridad entre lo 'femenino' (izquierda) y lo 'masculino' (derecha); es la representación de la oposición relacional de la complementariedad.

El 'espacio' por encima de la línea horizontal es la 'región' de lo que la pachasofía llama *hanaq* o *alax pacha* ('espacio de arriba'; 'estrato superior'), y el 'espacio' por debajo de esta línea es lo que se suele llamar *kay* o *aka pacha* ('este espacio'; 'región de aquí y ahora'). El estrato inferior de *uray* o *manqha pacha* (espacio de abajo) no aparece como tal en este esquema; sin embargo, hay fenómenos de *kay* o *aka pacha* que señalan una 'transición' a este estrato inferior. Uso la ubicación de los estratos de acuerdo a cómo se nos presenta desde el punto de vista de los mismos elementos, y no desde el punto de vista del observador (el dibujo de Pachacuti Yamqui, pero los lados izquierdo y derecho a la inversa). Por lo tanto, tenemos la siguiente estructura básica de la 'topografía pachasófica' andina:

<sup>32</sup> El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa 'cruzar', 'trancar la puerta o entrada', más el sufijo obligatorio *-na* que le convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el 'cruce', la 'transición' entre dos puntos, el 'puente' como nexo entre dos regiones. *Chaka* (en quechua) también significa 'pierna' o 'muslo' (en aimara es *chara*); el 'puente' descansa sobre dos 'piernas' (pilares). *Chaka* en aimara es el 'puente'.

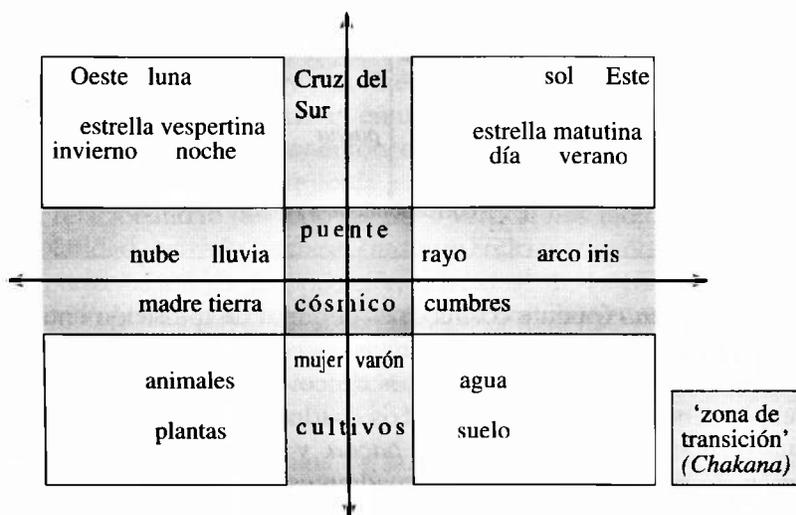


La *chakana* (puente cósmico) es el punto de transición entre los cuatro cuadrantes (I, II, III, IV), pero además el elemento de conexión (relacionalidad) entre los principios de correspondencia (vertical) y complementariedad (horizontal). Los cuadrantes I y II representan el estrato superior de *hanaq* o *alax pacha*, y los cuadrantes III y IV la región de *kay* o *aka pacha*. Los cuadrantes I y III representan la izquierda (*lloq'e* o *ch'iqi*) como polo 'femenino', y los cuadrantes II y IV la derecha (*paña* o *kupi*) como polo 'masculino'. La relacionalidad primordial entre 'arriba' y 'abajo', entre micro- y macrocosmos, es la correspondencia; la relacionalidad primordial entre 'izquierda' y 'derecha', entre lo 'femenino' y 'masculino', es la complementariedad. Cada elemento 'participa' entonces doblemente en esta estructura relacional. Por ejemplo, un elemento con su *topos* pachasófico en el cuadrante III, está en relación directa de complementariedad con los elementos de IV, en relación directa de correspondencia con los elementos de I, y en relación indirecta doble de complementariedad y correspondencia con los elementos de II. Sin embargo, hay fenómenos o elementos 'intermedios' relacionados con la *chakana* que se puede llamar 'fenómenos de transición' (*phénomènes de passage*).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Estos elementos se 'ubican' (pachasóficamente) sobre las mismas líneas divisorias verticales y horizontales. Por su 'lugar' estratégico, tienen una importancia superior y requieren de una presentación simbólica y celebrativa mucho más respetuosa y cuidadosa que otros elementos. Gran parte de la 'ética andina' tiene como finalidad: asegurarse el funcionamiento vital de estos 'fenómenos de transición' (en el esquema son ubicados dentro de la 'zona de transición').

Véase también nota 12 de este capítulo.

Cuando 'ubico' los distintos elementos básicos de la pachasofía en el marco de esta topografía simbólica, llego a la siguiente estructura que no es exactamente un reflejo del dibujo de Pachacuti Yamqui (que es sobre todo de índole 'incaico'), sino un esquema más 'andino' y actual:



Primeramente, quiero analizar un poco más de cerca la relación de correspondencia entre 'arriba' y 'abajo', entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*. Hay que advertir que se ha traducido a menudo *hanaq/alax pacha* como "cielo" y *kay/aka pacha* como "tierra", sobre todo en base a la evangelización cristiana. Sin embargo, *hanaq/alax pacha* y 'cielo' no son equivalentes homeomórficos, porque tienen una función muy distinta en las dos 'cosmovisiones'. El 'cielo' filosófico-teológico greco-cristiano, en primer lugar, es un concepto de 'trascendencia', separado radicalmente por un *khorismos*<sup>34</sup> de la 'tierra'. Más cercano a la concepción andina tal vez esté el concepto hebreo

<sup>34</sup> La bipartición (y más tarde: tripartición) occidental de la realidad en 'cielo' y 'tierra' (e infierno) tiene su lugar ideo-lógico en el dualismo metafísico de Platón, más que en la concepción semita de la Biblia Hebrea. El 'mundo de las ideas', también llamado por Platón "cielo de las ideas" (*ouranos tes eidé*), está totalmente separado por un *khorismos* (separación, abismo) del mundo sensitivo de las cosas concretas e individuales. La equivalencia del 'cielo' con lo espiritual, necesario, eterno y perfecto por un lado, y de la 'tierra' con lo material, contingente, mudable y deficiente por otro lado, ha influenciado fuertemente el pensamiento occidental, no sólo el de cuño cristiano.

*shemayim*, pero ahí también aparece la trascendencia radical de Dios 'por encima de tierra y cielo'.

En segundo lugar, *hanaq/alax pacha* tampoco es simplemente el 'cielo' astronómico; lo divino (*Wiraqocha Pachayachachiq*) forma parte de éste. En tercer lugar, *kay/aka pacha* no coincide exactamente con lo que se suele llamar "tierra"; es más bien la calidad espacio-temporal directa y concreta ('aquí y ahora'; *kay* y *aka* significan 'esto, este, esta'). Es cierto que el *runa/jaqi* tiene una fuerte orientación vertical de 'arriba' y 'abajo', pero esto no implica que lo interprete en forma jerárquica. Por eso, es inadecuado hablar sin mayores explicaciones de 'superior' e 'inferior', y sin tomar en cuenta la axiología implícita en la 'cosmovisión' platónica y cristiana. *Hanaq/alax pacha* no es de ninguna manera el 'más-allá' (trascendente) en sentido metafísico o escatológico; la relación de correspondencia impide cada interpretación dualista y diastática (inmanencia/trascendencia; más-acá/más-allá). Tal vez podamos traducir tentativamente la expresión *hanaq/alax pacha* por 'campo cósmico de arriba', 'orden cósmico del estrato superior'.

*Kay/aka pacha*, además de tener una connotación espacial, también tiene un significado temporal: es la realidad tal como se nos 'presenta' simbólicamente (y sobre todo en forma celebrativa) aquí y ahora (*kunan pacha, kay wiñay*).<sup>35</sup> En especial, *kay/aka pacha* es el 'espacio de la vida', en oposición a *uray* o *ukhu/manqha pacha* ('región de abajo o de adentro') como 'lugar' de los muertos. Por esto, en el estrato de *kay/aka pacha*, todos los fenómenos físicos, humanos, psíquicos, espirituales concretos e inmediatos tienen un *topos* particular. *Kay/aka pacha* es en cierta medida la *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *uray/manqha pacha*, la región de transición y 'mediación' por excelencia, el *locus* predilecto de la relacionalidad cósmica. En esta 'región', se juega prácticamente la suerte de todo el cosmos que, en y a través del ritual y la celebración, se 'reconstituye' y revitaliza permanentemente y se mantiene en orden y equilibrio, o en su defecto se desordena y desequilibra, a causa de las relaciones establecidas en y desde *kay/aka pacha*. La ética (tal como veremos) es uno de estos nexos fuertes que tiene su eje y *chakana* en *kay/aka pacha*, pero que involucra a todo el universo.

<sup>35</sup> El vocablo *pacha* también tiene acepción temporal: *kunan/jichha pacha* (literalmente: 'tiempo de ahora') es el 'presente'; *kay wiñay* también se usa para el 'tiempo presente' (*wiñay* significa: 'crecer', pero también [como adverbio] 'siempre', 'eternamente', 'todo el tiempo') en el sentido de 'esta eternidad (presente)'. La palabra aimara *wiñaya* significa 'eternidad'.

Macrocosmos y microcosmos, *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* se corresponden en múltiples formas. La complementariedad sexual vigente en *kay/aka pacha*, también se hace sentir en *hanaq/alax pacha*. La luna (*killaphaxsi*) como reina de la noche (*tuta/aruma*) corresponde a lo femenino y es la base del calendario lunar (*killaphaxsi* significa tanto 'luna' como 'mes') y el ciclo de menstruación (*yawar aparyi/phaxsi wila*) femenino. El sol (*inti/willka*) como rey del día (*p'unchaw/uru*) corresponde a lo masculino y es la base del año solar (*wata/mara*). Los famosos *intiwatana* de los Incas, unos pequeños espigones o puntas de piedra que se erigen sobre otras más o menos planas, serían literalmente el 'año del sol' o 'ciclo solar'; la traducción común como 'amarre del sol' se debe al vocablo quechua *watay* que significa 'amarrar'.<sup>36</sup> Parece que se trató de un instrumento para definir los meses del año e incluso las horas del día. El calendario incaico se determinó por el curso del sol, las fases lunares y la aparición de las Pléyadas (*qolqa*), pero sobre todo por el ciclo de siembras y cosechas. Los actuales meses se denominan en quechua, en parte por la constelación del sol (junio: *intiraymi*; diciembre: *qbapaqraymi*), fenómenos meteorológicos (enero: *qolla poqoy*; febrero: *hatun poqoy*), y sobre todo por la secuencia de las labores agrícolas.<sup>37</sup>

Correspondencias principales:

LUNA noche Oeste invierno	SOL día Este verano	"ARRIBA"
agua plantas animales MUJER	suelo ríos cuevas VARÓN	"ABAJO"
		Eje de correspondencia

<sup>36</sup> No existe unanimidad entre las estudiosas y los estudiosos acerca del verdadero significado y uso de los *intiwatana* incaicos, tal como por ejemplo todavía existe uno en Machu Picchu. Probablemente tenía una doble función (igual que muchas construcciones incaicas), tanto astronómica como cültica. La etimología sugiere un rol sacramental: *watana* es la sustantivación de *watay* ('amarrar') con el sufijo obligatorio *-na*. *Intiwatana* significa entonces 'amarre del sol', o sea: un lugar sagrado de la veneración cültica del sol.

<sup>37</sup> La secuencia completa, con su significado, es la siguiente:

## 6.6. Complementariedad entre lo femenino y lo masculino

El eje vertical agrega a la relación de correspondencia (arriba-abajo) la relación básica de complementariedad entre lo de 'derecho' y lo de 'izquierdo', lo 'femenino' y lo 'masculino', que está presente en todos los ámbitos del cosmos.

Día y noche son complementarios como lo son varón y mujer; la estrella matutina (*qoyllur*) es la señal de la 'muerte' de la luna y del 'nacimiento' del sol, la estrella vespertina (*ch'aska*) es la señal de la 'muerte' del sol y del 'nacimiento' de la luna. Para el *runa/jaqi*, vida

Enero	<i>Qolla poqoy/chinuqa phaxsi</i>	[ <i>qolla</i> : 'tiempo', 'inmaduro'; <i>poqoy</i> : 'maduración', 'lluvia'; <i>chinuqa</i> : del insecto <i>chinu chinu</i> que aparece siempre en enero]
Febrero	<i>Hatun poqoy/anata phaxsi</i>	[ <i>hatun</i> : 'grande'; <i>poqoy</i> : 'maduración', 'lluvia'; <i>anata</i> : 'carnaval']
Marzo	<i>Pauqar waray/achuqa phaxsi</i>	[ <i>pauqar</i> : 'florido'; <i>waray</i> : ¿?; <i>achuqa</i> : 'todos los sembríos ya han producido']
Abril	<i>Ayriwa/qasiwi phaxsi</i>	[ <i>ayriwa</i> : 'maduración de papa y maíz'; <i>qasiwi</i> : porque todos los sembríos se vuelven amarillos]
Mayo	<i>Aymuray/llamayu phaxsi</i>	[¿?; <i>llamayu</i> : porque en todas partes escarban las papas]
Junio	<i>Inti Raymi/mar t'aca phaxsi</i>	[ <i>inti</i> : 'sol'; <i>raymi</i> : 'fiesta'; <i>mara</i> : 'año' y <i>t'aca</i> : 'romper']
Julio	<i>Anta Situa/willkakuti phaxsi</i>	[ <i>anta</i> : 'cobre'; <i>situa</i> : 'fiesta'; <i>willka</i> : 'sol' y <i>kuti</i> : 'vuelta': 'vuelta del sol']
Agosto	<i>Qbapaq Situa/lakani phaxsi</i>	[ <i>qbapaq</i> : 'rico'; <i>situa</i> : 'fiesta'; <i>lakani</i> : mes de los rituales]
Septiembre	<i>Uma Raymi/sata phaxsi</i>	[ <i>uma</i> : 'cabeza', 'principal'; <i>raymi</i> : 'fiesta'; <i>sata</i> : 'siembra']
Octubre	<i>Kantaray/taypisata phaxsi</i>	[¿?; de 'cantar'; <i>taypi</i> : 'en medio' y <i>sata</i> : 'siembra']
Noviembre	<i>Ayamark'a/qbipa sata phaxsi</i>	[ <i>aya</i> : 'difunto', 'cadáver'; <i>mark'a</i> : 'lugar', 'caserio'; <i>qbipa</i> : 'después' y <i>sata</i> : 'siembra']
Diciembre	<i>Qbapaq Raymi/jalluqallta phaxsi</i>	[ <i>qbapaq</i> : 'rico', 'supremo'; <i>raymi</i> : 'fiesta'; 'comienzo de la lluvia']

y muerte son realidades complementarias y no opuestas o antagónicas: donde hay 'muerte' (el fin de algo viejo), ahí mismo también hay 'nacimiento' (el inicio de algo nuevo); esta experiencia se refleja en la concepción andina del tiempo que es circular o cíclica: inicio y fin coinciden ('los extremos se tocan' - *les extrêmes se touchent*).

Claro que los elementos dominantes de *banaq/alax pacha* también corresponden a las principales estaciones del año y los puntos cardinales: el sol corresponde al verano y Este, la luna al invierno y Oeste. Hasta hay tradiciones que hacen corresponder lo masculino, diurno y solar con la autoridad política (*warayoq/jilaqata* o *mallku*), y lo femenino, nocturno y lunar con la autoridad religiosa (*pago/yatiri*, *altomisayoq*). Una cuestión difícil de resolver es el hecho de que Pachacuti Yamqui 'ubica' la *pachamama* (madre tierra) en la parte masculina. Esto no concuerda con el sentimiento andino de hoy día. La *pachamama* es ante todo virgen que es fecundada por la lluvia y el sol; la 'pareja' de la *pachamama* es el *apu/achachila*, la cumbre del cerro más cercano que sirve de *chakana* entre *banaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*.

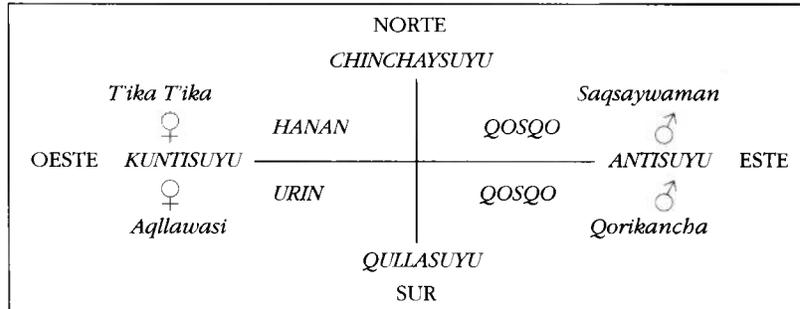
El acceso preferencial del *runa/jaqi* a esta topografía pachasófica no es el conocimiento teórico, ni la meditación o el empeño ético, sino la presentación celebrativa, productiva y simbólica. La correspondencia cósmica entre *banaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* se 'celebra' en forma simbólica de muy distintas maneras. En primer lugar, hay que mencionar la división de comunidades, pueblos, barrios y hasta ciudades en una 'parte de arriba' y una 'parte de abajo', como espacios complementarios y polares que entran en una competencia dialéctica sana. La antigua capital del *Tawantinsuyu* (Cusco o *Qosqo*) también era dividida en dos partes complementarias: *Hanan Qosqo* y *Urin Qosqo*. La línea demarcatoria, junto a una línea vertical, designaba la *quaternitas* de las cuatro (*tawa*) regiones (*suyu*) del imperio incaico. Las cuatro vías que conectaban el imperio con su capital, se juntaban en *Waqaypata* (lo que hoy día es la Plaza de Armas o plaza principal), dividiendo de esta manera la ciudad en una 'parte de arriba' o *Hanan Qosqo* (lo que, desde la divisoria de las vías al *Antisuyu* y *Kuntisuyu*, se ubica en la dirección al *Chinchaysuyu*) y una 'parte de abajo' o *Urin Qosqo* (lo que, desde la divisoria de las vías al *Antisuyu* y *Kuntisuyu*, se ubica en dirección al *Qullasuyu*). Cada una de las partes también tenía sus partes 'femeninas' (con los 'lugares' femeninos, tal como el *Akllawasi*) y 'masculinas' (con los 'lugares' masculinos, tal

como el *Qorikancha*).<sup>38</sup> La correspondencia entre 'arriba' y 'abajo' sigue vigente en muchos pueblos o barrios populares hasta en nuestros días, y es un motor 'dialéctico' para el desarrollo.

La forma más expresiva de presentar ceremonialmente la topografía pachasófica, es el ritual del *despacho/waxt'a* (también llamado "pago", "alcanzo", "mesa" o *misha*, *saywa* o *qoymi*, *qatichiy* [en Ayacucho]); los vocablos quechuas *saywa* (de *sayay*: "pararse", "esperar"), *qoymi* (de *qoy*: "dar", "entregar") y *qatichiy* (de *qatiy*: "arrear", "seguir", más el sufijo causativo *-chi*) no se usan mucho, a pesar de que se trata de un rito exclusivamente andino. El *despacho* o la *waxt'a* (aimara) se practica en diferentes formas y para distintos fines. Es una ceremonia religiosa no en un sentido estricto, sino como celebración de la sacramentalidad (*sacramentum* o *mystherion*) fundamental del universo que es, en el fondo, su relacionalidad. *Religio* y *relatio* tienen una misma raíz etimológica: el lazo o nexo mutuo, la conexión correlativa y fundamental.

A través del *despacho* o de la *waxt'a*, el universo como *pacha* está simbólicamente presente; no se trata de una 'representación' conceptual o icónica de *pacha*, sino de una 'presentación' celebrativa. Es un acontecimiento colectivo, dirigido por un *paqo* o *yatiri* ('chamán profesional'), un *pampamisayoq* ('sacerdote andino inferior'), un *altomisayoq* ('sacerdote andino superior') o *kuka qhawaq/kuka uñiri* ('observador de la coca'), según el propósito y la importancia del rito. El término *misa* o *mesa* (*misha*) evidentemente es una alusión al ritual católico; el término *despacho* se refiere ante todo al 'paquete' final que se 'despacha' a las divinidades andinas; y el término "pago" subraya el carácter de 'transacción' y reciprocidad. Normalmente,

<sup>38</sup> Esquemáticamente, tenemos el siguiente gráfico (correspondiendo al esquema pachasófico):



un *despacho* no sólo tiene que corresponder al lugar apropiado, sino sobre todo al momento oportuno (*kairos*); no cualquier lugar y momento son propicios para el ritual. La noche (símbolo de lo 'femenino' y de la luna) es preferida para realizar el ritual que demora varias horas; a medianoche (una *chakana*) se procede normalmente a quemar el *despacho*.<sup>39</sup>

La correspondencia con la topografía pachasófica se nota ya en la 'coreografía' del ritual. Empieza normalmente con la *t'inka/t'inkha* que es el esparcimiento de gotas de chicha (*aqha/k'usa*) a los *apus/achachilas* (espíritus intermedios) o a los cuatro puntos cardinales, con los dedos índice y pulgar. Si el *despacho* se realiza en una casa (para el techado o la salud), se *t'inkay/t'inkhaña* hacia las cuatro esquinas. De esta manera, se hace presente el cosmos (*pacha*) con sus cuatro 'espacios' y direcciones (correspondientes a los cuatro cuadrantes en el esquema). A continuación, el *paqo/yatiri* extiende una hoja de papel blanco sobre una *lliqla/awayu* colorida; este papel blanco simboliza el 'vacío' del cosmos en el que se 'inscribe' (pero no en forma gráfica) los elementos básicos interrelacionados de *pacha*. Aquí vemos claramente que para el *runa/jaqi*, la 'realidad' no tiene carácter 'lógico', ni en el sentido de racionalidad (*logos, ratio*), ni en el sentido de 'lingüística' (*logos, verbum*). La hoja de papel blanco no es la 'potencialidad' de recibir grafemas (palabras, términos), sino la estructura cuadrangular como molde básico para la orientación de *pacha*, con las coordenadas de correspondencia y complementariedad. El elemento principal que integra el *despacho/waxt'a* (como conjunto de elementos) es la coca (*kuka*), como ya aparece en el dibujo de Pachacuti Yamqui. Más adelante diré algo más sobre la coca y su función de *chakana*.

La presentación cósmica se manifiesta, sobre todo, en la 'ubicación topográfica' de los distintos elementos en la hoja blanca.

<sup>39</sup> Entre los 'momentos' propicios para hacer los *despachos*, se encuentran los días y semanas antes de la siembra y después de la cosecha; de entre los días de la semana, los días martes y viernes son los mas apropiados. Y con respecto a las horas, medianoche (*chawpi-tuta/chikärma*) es una *chakana* importante, pero también mediodía (*chawpi-p'unchau/chiküru*; sobre todo para las curaciones) y los crepúsculos matutinos (*pacha paqariy/qbantati*) y vespertinos (*tutayay/chhayphthati*). En cuanto al 'lugar propicio', si no se trata de un *despacho* casero (por el techado, la salud y otros), las puntas de los cerros (*apus/achachilas*), los ríos y las cuevas son *chakanas* importantes de 'presentación celebrativa'.

Se coloca un sol y una luna estilizados en forma de papel dorado y plateado en las dos esquinas superiores, las estrellas a ambos lados de la coca; en la parte inferior un feto de vicuña, alpaca o llama (*sullu*) y diferentes frutos de la *pachamama* (maíz, chuño, dulces, etc.), como símbolos de los reinos animal y vegetal. También están presentes la selva (*uray/manqha pacha*) con frutas, y la costa con conchitas del mar. El ser humano básicamente está presente a través de la coca; en conjuntos de tres hojas perfectas juntadas por el sebo de alpaca (*untu*), llamadas *k'intu/k'inthu* (ramillete de tres hojas de coca enteras), las personas hacen 'presentes' a todos los seres queridos fallecidos, a los que están aún con vida, y hasta a las deidades (*apus/achachilas*) de la región. Los *k'intu/k'inthu* son puestos en dirección a la ubicación de las deidades menores de los cuatro espacios conocidos (*tawantin suyun*); siempre deben guardar la simetría de tal forma que se ubican tres en cada cuadrante, haciendo un total de doce *k'intu/k'inthu* (en el caso de *mishbas* completas y de mayor rango, hay veinticuatro *k'intu/k'inthu*). La chicha nuevamente juega un papel al esparcir algunas gotas sobre estas 'ofrendas' de coca. Terminando la ceremonia, el *paqo/yatiri* envuelve con el papel blanco todo el 'cosmos' ordenado y sagrado, para que sea un paquete bien amarrado.<sup>40</sup> A la hora indicada, lo quema en una fogata preparada para tal fin. Aparte de la referencia sacrificial del rito, también alude a la racionalidad cíclica de la filosofía andina: este universo ordenado (*pacha*) llega a un punto decisivo de 'volver' (*kutiy/kutiña*) a nacer. El quemado del *despacho/waxt'a* realiza entonces simbólicamente este *pachakuti* ('vuelta de *pacha*' o cataclismo

<sup>40</sup> Un *despacho/waxt'a* completo contiene los siguientes elementos:

- a. Del reino animal: *Sullu* (feto de vicuña, alpaca u otros); *untu* (sebo de alpaca); *qoncha/kuncha* (concha del mar); *kbawa/qbawa* (siete copas de lana de alpaca, como presentación del arco iris).
- b. Del reino vegetal: *Kuka k'intu/kuka k'inthu* (ramilletes de tres hojas de coca); *kuka moqullo/kuka achu* (semilla de coca); *wira q'oya/juyra q'uwa* (una planta andina); *banku kañawa/ch'uqi qañawa* (cañahua cruda); *wayruru* (semilla selvática); *saqsa kuti* (pedazo de nuez crespa); *clavel t'ika/clavel panqara* (clavel); *qbasqa sara/janq'u tunqu* (granos de maíz blanco); *winu* (vino); *aqba/k'usa* (chicha); *uwa tragu* (pisco); hostias no consagradas.
- c. Del reino mineral: *Insiensu* (inciensu); *machu insiensu* (inciensu viejo); *chiuchi piñi* (abalorios diminutos de variados colores); papel de *despacho* (hoja blanca); *pañã/kupi taku - lloq'e/ch'iqã taku* (nitrato de sodio); *qori/chuqi botija* (botija de oro para el sol); *qolqe/qullqi botija* (botija de plata para la luna); *qolqe/qullqi recado* (pedazos de papel plateado); *krus* (una pequeña cruz de madera).

cósmico). Normalmente, esto coincide con el 'renacimiento' de un nuevo día (a medianoche), cuando el sol se dispone a 'volver' y la luna a 'desaparecer'.<sup>41</sup>

Complementariedades principales:

LUNA	SOL
Noche	Día
Agua	Suelo
MUJER	VARÓN

Eje de  
complementariedad

También las grandes fiestas andinas son 'presentaciones cósmicas' aunque muchas de ellas ya son 'sobre-culturadas' por la religión católica. Muchas de ellas tienen que ver con los 'espacios intermedios' entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, entre izquierda (femenino) y derecha (masculino); son entonces ceremonias que tienen como función principal asegurar la relacionalidad en estas transiciones críticas y precarias, o sea: se trata de *rites de passage* (ritos de transición) cósmicos.

### 6.7. *Chakanas* filosóficas

Los principios 'lógicos' andinos subrayan la relacionalidad del todo, la existencia de 'nexos' entre todos los fenómenos y elementos de *pacha*. El problema principal de la tradición occidental consiste en 'mediar' o 'relacionar' entidades y campos ontológicos separados y

<sup>41</sup> El color de la ceniza que queda del *despacho* quemado, es considerado un augurio para el futuro: 'blanco' significa 'buena cosecha', 'salud', 'prosperidad'; 'negro' quiere decir 'escasez', 'enfermedad', 'mala suerte'.

desligados *a priori*, sobre la base de los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido. Sobre todo este último es un obstáculo muy serio para poder tender un 'puente' desde un extremo (*unum*) al otro (*alium*); este 'puente' (mediación, relación, nexo) justamente es el *tertium* que, en el fondo, no puede existir (*non datur*). Para la filosofía andina (en especial la pachasofía), el 'puente' (*chakana*) tiene, en cierto sentido, 'prioridad ontológica' con respecto a los extremos conectados o relacionados (*relata relationem supponunt*);<sup>42</sup> la relación tiene, para hablar en lengua occidental, dignidad ontológica, respectivamente ontomorfa. Por su 'lugar' (*topos*) trascendental en la estratificación pachasófica, trataremos de dirigir nuestra atención a estos 'fenómenos de transición (o paso)'.

Tomando en cuenta el esquema cosmográfico general, podemos distinguir 'fenómenos de transición' o *chakanas* en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). Las *chakanas* en dirección vertical 'relacionan' o 'conectan' el espacio de *hanaq'alax pacha* con el de *kay/aka pacha*; las *chakanas* en dirección horizontal tienden un 'puente' entre el ámbito izquierdo o 'femenino' y el derecho o 'masculino'. Evidentemente, el cruce de estas dos 'zonas de transición', con la forma de una cruz, es una *chakana* muy especial y tiene la función primordial de 'relacionar'.

En el dibujo de Pachacuti Yamqui, esta *chakana* cósmica central aparece como *Kuka Mama* ('Madre coca') o *Kukamanka* ('olla de coca'). Es cierto que la coca (como planta sagrada) tiene un significado simbólico, pero no racional-lógico ni mitológico-representativo. Efectivamente, la coca en cierto sentido puede ser llamada el 'ombligo del universo' (aludiendo a una de las acepciones del nombre *Qosqo* como 'ombligo del mundo') porque concentra en forma simbólico-celebrativa y hasta 'mística' a toda la *pacha*, a todo el cosmos

<sup>42</sup> "Los polos relacionados presuponen la relación". La ontología occidental invierte el orden: *relatio relata supponit* ("la relación presupone los polos relacionados"), conforme a la concepción aristotélica de la accidentalidad de la 'relación'. Tanto para la lógica clásica como la dialéctica, **primero** (*simpliciter*) existen dos (o más) entes, posiciones o sustancias, que **después** (*secundum quid*) se relacionan en una 'mediación', donde el *medium* (como *tertium mediationis*) ya no puede ser un ente, una posición o una sustancia, si no se quiere caer en un *regressus ad infinitum*. La pachasofía andina es desde el principio a-sustancialista: ni la *chakana* (puente), ni los elementos relacionados son 'entes sustanciales'. Por eso, hablar de 'prioridades ontológicas', es un hablar 'anatópico', si no fuera en el sentido del peso valorativo (tanto en lo ético como en lo ritual y celebrativo).

(*contractio universi*).<sup>43</sup> La coca, una planta con muchas bondades saludables y hasta ‘salvíficas’, es para el *runa/jaqi* un ‘símbolo real’ (*Realsymbol* en alusión a la eucaristía católica) de la *pacha* en su totalidad. La coca, un producto de la selva o de *uray/manqha pacha*, pone al *runa/jaqi* en contacto con los poderes de la ‘altura’, los *apus/achachilas* y *awkis*, pero también con los antepasados y el futuro (*qbepa kawsay/qhipa jakaña*).<sup>44</sup>

Antes que un medio de consumo (para resistir el frío y cansancio), es un medio ritual e interpretativo. La coca se usa como elemento básico en prácticamente todos los rituales. Las tres hojas juntas con el sebo de llama o alpaca (*k'intu/k'inthu*), son un símbolo para las tres *pachas* o regiones del universo (*hanaq, kay* y *uray pacha*, respectivamente *alax, aka* y *manqha pacha*), es decir: simbolizan la ‘unión’ o la relacionalidad originaria de todo el universo. El *kuka qbawaq/kuka uñiri* (‘observador de la coca’; de *qbaway/uñaña*: ‘mirar’, ‘observar’), el adivino andino, esparce la coca sobre el ‘espacio’ cuadrangular imaginario del universo, para poder ‘leer’ la suerte o el destino del mundo, de la comunidad o de la persona que solicita la ‘interpretación’ (*kukuta qbawachiy/kuka uñayaña*). El *kuka qbawaq/kuka uñiri* ‘relaciona’ mediante la coca (como *chakana* central) las dimensiones espaciales (arriba-abajo) y temporales (pasado-futuro) para tener una ‘presentación’ simbólica holística de toda la *pacha*.

La pregunta de Goethe en el *Fausto*: “¿Qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo?” (*was hält die Welt im Innersten zusammen?*), una preocupación permanente de la filosofía occidental en vista del dualismo siempre latente, no se plantea de la misma manera en la filosofía andina. Tampoco podemos decir que es la ‘coca’, porque cometeríamos un ‘error categorial’ (*category mistake*)

<sup>43</sup> Al caracterizar la *chakana* principal de la pachasofía andina como ‘contracción del universo’, me refiero a dos filósofos (pre-)renacentistas de Occidente quienes intentaron concebir el mundo de un modo holístico. Según Nicolás de Cusa, el universo es como *contractum maximum* una *contractio sive explicatio Dei*, y Cristo es el *Medium absolutum* (traducido en términos andinos: ‘la *chakana* principal’). Según Marsilio Ficino, el ser humano es la *copula mundi*, la *vera universorum connexio*; la idea (antropocéntrica) del ser humano como ‘medio’ iba a determinar decisivamente la modernidad filosófica occidental.

<sup>44</sup> El hecho de que la coca juega un papel tan importante en los Andes ha dado lugar a la hipótesis de que los pobladores andinos hayan venido de las selvas tropicales, llevando con ellos la hoja de coca como planta sagrada. Hay algunos indicios arqueológicos de asentamientos humanos en la región amazónica que son más antiguos que los asentamientos humanos en el Altiplano.

al identificar el símbolo con la realidad simbolizada (*chakana*).<sup>45</sup> Pero tampoco podemos decir que no es la 'coca', porque ella forma parte de la *chakana*; no es sólo símbolo (en el sentido de 'significante'), sino también lo que es simbolizado (*syn + ballein*), lo que 'concentra' y 'une'. La coca es un 'puente' ritual-celebrativo, y por tanto, un canal importante de 'conocimiento'. La epistemología andina, como ya veíamos, no parte de la bifurcación occidental en 'sujeto' y 'objeto', pero tampoco restringe el 'conocimiento' (*yachay/yatiña*) a los aspectos sensitivos e intelectuales. 'Conocer algo' significa sobre todo: 'realizarlo celebrativa y simbólicamente' (*nachvollziehen*). En y a través del ritual, se 'presenta' el conocimiento que no es un 'depósito' de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico.<sup>46</sup>

Todos los 'fenómenos de transición', por su precariedad y peligrosidad, merecen una dedicación ritual y ceremonial especial por parte del ser humano. Este es el caso con los *rites de passage* en la vida individual de una persona como los describe la etnología, pero también de los rituales de 'transición' a nivel colectivo y cósmico, como es el caso principal en el ámbito andino. El *runa/jaqi* es copartícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica, a través de los ritos simbólicos; 'ayuda' ritualmente a las distintas *chakanas* a cumplir sus funciones vitales. El establecimiento de los nexos entre los elementos y regiones 'polares' (correlativos, complementarios) es de suma importancia para la vida en general, y para la vida humana en especial. La vida es este flujo de energía cósmica en y

<sup>45</sup> Un 'error categorial' (*category mistake*) es según Ryle el uso indebido de elementos de dos categorías distintas para formar una sola proposición. Afirmando, por ejemplo, que 'Dios mide 100 metros', indebidamente estoy juntando dos categorías para formar una sola proposición [véase: Ryle, Gilbert (1932). *Systematically Misleading Expressions*].

Aplicado a nuestro tema: la proposición 'la coca es el centro del mundo' contiene un 'error categorial', porque se toma el sujeto en sentido 'físico', y el predicado en sentido 'simbólico'.

<sup>46</sup> La epistemología andina es parte intrínseca de la pachasofía y obedece a los mismos principios lógicos. A manera de aclaración menciono algunos corolarios:

- a. La relación gnoseológica no es unidireccional.
- b. Todo puede ser 'sujeto' gnoseológico.
- c. El conocimiento es una praxis integral y holística, antes de ser teoría.
- d. El ritual y la celebración son 'lugares' predilectos del conocimiento.
- e. El conocimiento tiene dimensiones cósmicas.
- f. La verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

a través de las ‘oposiciones’ complementarias;<sup>47</sup> cuando este flujo es interrumpido por distintos motivos, pero especialmente por la falta del *runa/jaqi* en ‘establecer’ ética y ceremonialmente estas relaciones, la muerte vence sobre la vida. La mayoría de los rituales andinos tiene que ver, directa o indirectamente, con tales ‘fenómenos de transición’.

Las *chakanas* principales (de correspondencia) entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* son los múltiples fenómenos meteorológicos (lluvia, nube, arco iris, rayo, neblina), las puntas de los cerros, ante todo de los nevados (*apus/achachilas*) y algunos animales ‘del intermedio’. El rayo (*illapa/qbaxya*) era en la época incaica un dios panandino, imaginado como un varón (*sic!*) residente en el cielo, que con su honda y porra hacía tronar y llover. El rayo es la conexión más visible y concreta entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, pero a la vez la más temida. Por lo tanto, merece el cuidado y acompañamiento especial por parte del *runa/jaqi*. Casi todos los *paqos/yatiris* fueron iniciados en su función por un rayo; a quien le ‘agarró’ el rayo y a pesar de ello sobrevivió, también adquiere a su vez la función de *chakana*. Las nubes (*phuyu/qinaya* o *urpu*) están estrechamente relacionadas a la lluvia (*para/jallu; poqoy*)<sup>48</sup> que simboliza la fertilización de la *pachamama* (todos son elementos femeninos). Además, su *topos* cósmico es, por excelencia, la línea divisoria entre

<sup>47</sup> Los fenómenos vitales trascienden a lo que la filosofía occidental viene definiendo como ‘vida’ (ser humano, animales, plantas). También una piedra, un cerro, un lago, pero ante todo la *pachamama*, tienen vida, es decir: son ‘animados’. Podríamos llamar esta posición (con una etiqueta occidental) un ‘hilozoísmo’, sólo que la filosofía andina no parte de la concepción dualista entre forma y materia (*hylé*).

Entre un sinnúmero de testimonios, a manera de ejemplo, cito la apreciación de Alejo Maque, un *runa* de la sierra del Perú: “Es así que la Madre Tierra vive como si fuera una persona [*Chayqa kay Pachamamaqa kay runabinayá kawsachkun*]. Está permanentemente viva hasta ahora. Y por eso es que a veces ya no llueve ni revienta agua de los manantiales ni tampoco los animales se reproducen como deben.” [Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capi, Alejo (1996). *Eros Andino*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 120-121 (299)].

<sup>48</sup> Pachacuti Yamqui anotó debajo de las nubes estilizadas: “*pocoy* - niebla”. El vocablo quechua *poqoy* en sí ni significa ‘niebla’, ni ‘lluvia’, sino se refiere a la maduración de los cultivos. *Pogo* es ‘maduro’, y el verbo *poqoy* significa ‘madurar’, ‘fermentar’. Pero por la coincidencia de la época de maduración con las grandes lluvias en la sierra andina, el término *poqoy* también se relaciona con la lluvia: *poqoy* es entonces la ‘época de lluvia’. *Hatun poqoy/jallu pacha* (‘maduración grande’; ‘lluvia grande’) son las expresiones quechua y aimara para el mes de febrero. La palabra exacta para ‘lluvia’ es *para/jallu* (*paray/jalluña*: ‘llover’); ‘niebla’ se expresa como *wapsi* o *phuyu phuyu/urpu urpu* (‘un montón de nubes’); ‘neblina’ como *pacha phuyu/pacha urpu* (‘nube de la tierra’) o *wapsi phuyu*.

*hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*; su apariencia encarna en sí una doble naturaleza: efímera y sublime, por una parte, visible y líquida, por otra parte. Los lugares por encima de las nubes (*phuyupatamarca*) ya pertenecen, en cierta forma, a *hanaq/alax pacha*. La neblina (*pacha phuyu/pacha urpu* ‘nube de la tierra’) cumple la misma función que las nubes, pero en la región más baja; está en contacto directo con la *pachamama*. El fenómeno meteorológico de mayor peso simbólico, es sin duda el arco iris (*k’uychi/kürmi*). Por su forma y los colores, es realmente una *chakana*, un ‘puente’ integral (todo el espectro de colores) entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*. Ha sido considerado símbolo del *Tawantinsuyu*, y sigue siéndolo en la bandera del Cusco y en la *wiphala* en la región aimara. Se trata de un símbolo universal de ‘relación’ cósmica; en la Biblia, aparece como el signo visible de la alianza entre cielo y tierra (Gn 9: 12-17).<sup>49</sup>

Por su ‘lugar’ pachasófico eminente, los cerros con sus puntas tienen igualmente una función de *chakana*, esta vez, más en dirección de *kay/aka pacha* a *hanaq/alax pacha* que al revés. Sobre todo los nevados altos (*rit’isqa/khunu qullu*), por el color blanco y el origen de los ríos (*mayu/jawira*), simbolizan los ‘puntos de transición’ donde se ‘tocan’ los dos estratos cósmicos. Son *chakanas* por excelencia, y no debe de sorprender que el pueblo católico andino coloque sus cruces (como *chakanas*) en los picos de los cerros. Para el pueblo andino, son los lugares sagrados de los *apus/achachilas* (deidades montañosas), los protectores del ganado y las ‘parejas’ de la *pachamama*. Entre los animales que tienen la función de *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* —y por eso tienen un carácter ‘sagrado’— menciono en primer lugar al cóndor (*kuntur/mallku kunturi*). Esta ave ‘real’ es para el *runa/jaqi* el ‘mensajero’ (*Hermes*) más importante entre las dos regiones verticalmente distinguidas; por tanto, juega un rol significativo en el viaje de las ‘almas’ después de la muerte. Hay un sinnúmero de cuentos y narraciones sobre el cóndor, su gran fuerza e inteligencia, su libertad como un animal cósmico del *inter* pachasófico. También hay que mencionar a la vicuña

<sup>49</sup> Pachacuti Yamqui lo llama “arco del cielo” y lo describe en quechua —aparte de *cuychi* (o *k’uychi*)— como *turo manya*. En el quechua de Junín, se le llama *tulumanya* (no: *turumanya*) al arco iris.

Gn 9: 12.13: “Y Dios dijo: ‘Ésta es la señal de la alianza que yo contraigo para siempre con ustedes y con todo animal viviente que esté con ustedes para siempre en adelante: Pongo mi arco entre las nubes para que sea una señal de mi alianza con toda la tierra’ ”.

(*wikuña/wari*), la alpaca (*paqucha/allpaqa*), el zorro (*atoq/tiwula*), el zorrino (*añas/añathuya*) y el venado (*tatuka/taruja*) que, por su cercanía a los *apus/achachilas*, tienen una función 'sagrada' de *chakana*.

Existen muchos 'fenómenos de transición' entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*. Antes de exponerlos, hay que decir algo sobre lo que quiere decir, en una 'hermenéutica diatópica', el término *uray/manqha pacha* (a veces también *ukhu pacha*). Literalmente, significa 'región de abajo', 'estrato cósmico de abajo' o 'región de adentro' (*ukhu/manqha*). Los primeros misioneros lo identificaron inmediatamente (unívocamente) con el 'infierno' cristiano. Pero, al igual que *hanaq/alax pacha* y 'cielo', no se trata ni de traducciones adecuadas, ni de 'equivalentes homeomórficos'. *Uray/manqha pacha* está íntimamente relacionada con *kay/aka pacha* y *hanaq/alax pacha*; todas son *pacha*: cosmos ordenado e interrelacionado. No hay relación de 'trascendencia' e inconmensurabilidad entre ellas.

En primer lugar, *uray/manqha pacha* es la parte baja de los pisos ecológicos, es decir: la *yunka* (de 2.300 a 500 m.s.n.m.) y la *omagua/ch'umi* (selva virgen y baja).<sup>50</sup> El misterioso y famoso *Paititi* (el dorado perdido) se halla, según la leyenda, en esta 'región'; y esta acepción de lejos sería compatible con el 'infierno' cristiano. En segundo lugar, también indica (sobre todo en la versión de *ukhu/manqha pacha*) la parte interior de la tierra, el subsuelo. Esta parte es considerada el 'lugar' pachasófico de los muertos, pero también de las fuentes y del origen. Las *paqarinas* que aparecen también en el dibujo de Pachacuti Yamqui, son los 'lugares' de nacimiento del *runa/jaqi* y de sus diferentes ramas genealógicas (*mallki/wilamasi*). Por eso, *ukhu/manqha pacha* es a la vez el *topos* de la muerte y de la vida, respectivamente de su complementariedad básica.

Entre los fenómenos de transición (*chakanas*) entre *kay/aka pacha* y *uray* (o *ukhu*)/*manqha pacha* menciono en primer lugar la *pachamama*, pero también los manantes (*pukyu/phuch'u*), las cuevas (*mach'ay/putu* y *chinkana/chinkāna*), las piedras redondas

<sup>50</sup> *Ukhu* (o *manqha* en aimara) *pacha* es según Guaman Poma de Ayala el *Antisuyu* de donde se saca las hierbas medicinales y la hoja sagrada de coca. Es la 'tierra de adentro' del Este, lo desconocido, pero a la vez el lugar de la abundancia donde nadie siembra y cosecha, la 'tierra sin males', como aparece en las narraciones de los guaraníes [véase: Meliá, Bartomeu (1989). "La Tierra-sin-Mal de los Guaraní: Economía y profecía". En: *América indígena*. 3. 491-507]. Es un lugar paradisíaco y a la vez de desconfianza, lugar hermoso pero que puede devorar; es el lugar del misterio.

(*muyu rumi/muruq'u qala*), las lagunas (*qocha/quta quta*) y los animales de 'transición' (serpiente, puma, sapo). Los manantes y las cuevas (grietas, túneles) son 'lugares' de peligro y de precariedad, porque dan acceso a *ukbu/manqha pacha* (la región de adentro). Esto no significa que para el *runa/jaqi*, este estrato fuera una región del 'mal' (infierno o purgatorio cristiano) o de la 'muerte eterna', sino que cada 'transición' tiene su propio riesgo, y por tanto, requiere de un acompañamiento ritual específico. Los espíritus (*soq'a, nuna/ajayu*) y 'almas' (*animu*) con preferencia siguen vagando en las cercanías de estos lugares. Las piedras (*rumi/qala*) en general, para el *runa/jaqi*, son elementos con fuerza mágica y sagrada; en especial aquellas con una forma particular, como las piedras redondas (*muyu rumi/muruq'u qala*) que 'presentan' simbólicamente el universo (*teqsimuyu/pacha*) por la forma circular y oval. Las lagunas (*qocha/quta quta*), igual que los manantes, son fenómenos 'intermedios'; muchas de las lagunas existentes en la región andina son consideradas el efecto posterior de grandes inundaciones a causa del deterioro del orden cósmico por graves infracciones éticas (incesto, asesinato).

Los animales 'sagrados' de la zona de transición entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha* son aquellos que se arrastran por la tierra como las culebras (*amaru/katari* que a la vez es un nombre mítico; *Túpaq Amaru* o *Túpaq Katari* por ejemplo significa 'culebra eminente') o serpientes (*mach'aqway*) que tienen, al igual que en la Biblia y otras narraciones míticas, una función de 'mensajeros' y 'mediadores'. El jaguar o puma (*sintiru/puma*) finalmente es el animal que 'protege' el paso de *kay/aka pacha*, en el sentido de la 'sierra', a *uray/manqha pacha*, en el sentido de la 'selva'. Por su fuerza y velocidad, los Incas lo veneraron como sagrado.

## 6.8. Ecosofía andina

La 'naturaleza' no es un tema predominante en la filosofía occidental, pero tampoco en las grandes tradiciones orientales (índicas, chinas). Esto no quiere decir que dejara de entrar por completo a la reflexión filosófica, sino que es tratada como un tema de segundo orden. En el pensamiento greco-occidental, al realizar (en Sócrates) un 'giro antropológico' y hasta 'epistemológico', la naturaleza (*physis*) se convertía en el 'objeto' de estudio e investigación por parte del 'sujeto' gnoseológico. Platón estableció además el criterio axiológico de la

'inferioridad' ontológica de la *physis* con respecto al mundo ideal de los *eidé*. A pesar de que Aristóteles reivindicara la materialidad y *empíreia*, la *physis* sólo servía de trampolín filosófico (o científico) para llegar a la *meta ta physika*. Salvo en algunas excepciones (renacimiento, romanticismo), la tradición dominante de Occidente considera la 'naturaleza' un *Nicht-Ich* ('no-yo' en sentido de Fichte), una realidad 'desanimada' y bruta, una *res extensa* (Descartes) o simplemente una mega-máquina mecánica. El mecanicismo (como corolario del científicismo) acabó con la *entelejeia* aristotélica, el *conatus* spinoziano, el *élan vital* bergsonianiano o el hilozoísmo de Wundt.

Esta tendencia 'desmistificadora', en parte, se debe también a la segunda raíz de la tradición filosófica occidental: el pensamiento semita. El afán del Yavista (en el libro *Génesis*) de 'desacralizar' el mundo, declarando todos los fenómenos 'físicos' como obras del Creador, era para la modernidad europea la señal para 'profanar' y 'secularizar' el universo físico. Mediante el instrumento lógico (*Organón*) de Occidente, se estableció teológicamente la siguiente disyuntiva: o bien algo es Creador *ergo* divino, o bien es creado *ergo* no-divino. La naturaleza evidentemente es creada, y por tanto no-divina. Aunque lo mismo podría decirse del espíritu humano y del 'alma', las consecuencias para la naturaleza 'física' (no-espiritual) han sido mucho más dramáticas, probablemente por la influencia subterránea del platonismo y neo-platonismo.<sup>51</sup> Descartes pone, en cierta medida, el punto final de este proceso de 'secularización' y 'desmistificación', al declarar la naturaleza no-humana como simple *res extensa* mecánica y cuantificable. El mundo material, desde los minerales hasta los animales (como 'autómatas'), es el campo de batalla del ser humano para llegar a un mayor grado de 'espiritualidad'. Lo ético se restringe al ámbito antropológico (y tal vez teológico), pero lo 'natural' es el campo de la 'amoralidad' (neutralidad ética). El idealismo alemán sólo saca la consecuencia final al concebir la naturaleza como 'momento'

<sup>51</sup> Tanto la filosofía griega como el pensamiento semita son logo-céntricos y hostiles al misticismo de lo natural (cf. la posición respecto a la sexualidad), con ciertas excepciones (lo dionisiaco en Grecia; las sectas heréticas medievales). La gran diferencia (en este punto) radica en la naturaleza del alma y del intelecto: para el espíritu griego, éstos son de carácter divino y eterno, para el espíritu semita, creado y eviterno. A raíz del encuentro, sobre todo a través del (neo-)platonismo cristianizado (Orígenes, San Agustín), este problema se agudiza (monopsiquismo, divinización del alma); pero con respecto a la naturaleza, entre las dos posturas no hay mayores incompatibilidades.

(también se podría decir: 'medio' o 'instrumento') imprescindible del proceso de la autorrealización del espíritu (Hegel) o como 'resistencia' para desenvolver la actividad ética (el 'yo' finito transforma el 'no-yo' según el 'yo' infinito; Fichte).<sup>52</sup>

La relación predominante del espíritu occidental con la naturaleza es una relación instrumental y tecnomorfa. El trabajo, según Marx, es el medio o instrumento para 'humanizar' la naturaleza, para transformarla de tal manera que esté a nuestro servicio. La naturaleza, en sí, no tiene ningún valor; es el trabajo que 'crea' valor mediante el producto que se extrae de la naturaleza.<sup>53</sup> Para la teología cristiana, la naturaleza no posee fuerza salvífica, ni se la considera como co-partícipe en la obra salvífica. Aunque hay concepciones opuestas ("toda la creación está en dolores" [Rm 8: 22]), el *theologumenon* de la salvación cristiana es bastante antropocéntrico, sea en forma interior (salvarse el alma), sea en forma más comunitaria (Reino de Dios). ¿Dónde se dice que el Reino de Dios también incluye la perfección del reino mineral, vegetativo y animal? Pero las implicancias más sentidas de la concepción dominante de Occidente frente a la naturaleza se manifiestan en las relaciones de dominio, explotación, negación y menosprecio que el ser humano tecnócrata (*homo faber*) viene estableciendo. El punto de vista dominante (y no sólo desde Marx) ha sido el punto de vista 'económico' (la naturaleza como 'medio de producción'), y no 'ecológico' o 'ecosófico'.<sup>54</sup>

A raíz del problema 'ecológico' consecuente, recién en las últimas décadas se forman movimientos 'verdes' y esotéricos, secundados por una 'teología ecológica' que pone nuevamente sobre el tapete

<sup>52</sup> Como ya mencioné, el romanticismo (inclusive Schelling) y, anteriormente, parte del renacimiento, forman una excepción y expresan una posición de contra-corriente 'naturalista' al racionalismo y empirismo antropocéntricos. Las dos posturas antagónicas pueden ser caracterizadas —aunque demasiado simplificadas— como: la naturaleza como 'mecanismo y alienación' (racionalismo y empirismo) *versus* la naturaleza como 'organismo y misterio' (romanticismo, hiloísmo).

<sup>53</sup> Acerca de la concepción andina del 'trabajo', véase: Mejía Huamán, Mario (1996). "El concepto del trabajo en la cosmovisión andina". Ponencia presentada al Congreso de Ciencias Sociales de América. San Luis de Potosí, México. Julio de 1996.

<sup>54</sup> Véase: Peña, Antonio (1992). "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159.

la dignidad intrínseca de la creación, más allá de la desmistificación y la secularización. Pero la filosofía occidental contemporánea sigue a grandes rasgos su curso como un pensamiento que no toma en cuenta a la 'naturaleza' como un tema de importancia.<sup>55</sup> Tampoco la crítica de Heidegger de la sociedad tecnomorfa (*Gestell*) y su insistencia en la 'tierra' (muy distinta a cómo lo entendía Nietzsche, y además sujeta a una interpretación fascista) y la crítica de la 'razón instrumental' por parte de la Escuela de Francfort, han podido marcar un cambio considerable en la concepción (en el fondo cartesiana) moderna de la 'naturaleza' no-humana. Es un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica, genética e informática; todo es cuantificable y monetarizable, sobre todo dentro de la ideología del neoliberalismo. El ser humano occidental moderno ha venido enajenándose cada vez más de la naturaleza, y ésta ha venido 'cosificándose' y 'economizándose'. La tierra, el subsuelo, el aire y el agua, pero también las plantas y los animales —mediante la patentización— tienen su precio económico y son declarados 'propiedad privada'.

El *runa/jaqi* andino no tiene una relación de 'oposición' con la naturaleza; no se trata de un 'adversario' que hay que vencer. El 'abismo' abierto entre el ser humano y la naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega, pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la filosofía andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos 'naturales', sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales de *communio* con las fuerzas vitales, no permite una concepción instrumental y tecnomorfa de la misma. "El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. Su relación con ésta es vital,

<sup>55</sup> Esto por ejemplo también es el caso de Lévinas quien —como nadie— insistía en la reivindicación de la 'alteridad', para romper la 'mismidad' y el totalitarismo de la filosofía moderna. Pero la 'alteridad' en la filosofía lévinasiana prácticamente se limita al ser humano y a Dios; el 'otro' tiene rostro humano y no se manifiesta en ninguna parte como 'naturaleza'. El pensador judío Lévinas manifiesta de esta manera el miedo icono-fóbico por la 'paganidad' de la naturaleza y la concepción subyacente de que lo natural sólo es bueno 'en la medida en que es humanizado'.

ritual, casi mágica.”<sup>56</sup> La *chakitaklla/uysu* no es tanto un instrumento, sino la prolongación del pie (*chaki*: en quechua) y de las manos.

Hablando de “ecosofía”, uso un vocablo griego (*oikos*) que tiene su *topos* en el ámbito económico; para Aristóteles, la ‘economía’ es la ‘ley (*nomos*) de la casa (*oikos*)’. Recupero aquí este significado etimológico (‘casa’), sin someterme al dictado ‘eco-nómico’: el universo presentado como ‘casa’ (*wasi/uta; oikos*), como lo hizo Pachacuti Yamqui; y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophía* o ‘sabiduría’ de relacionalidad. En este sentido, el término “ecosofía” significa la ‘sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada’. Prefiero este término al que está de moda en Occidente: “ecología”, porque ésta tiene la connotación del *logos* (y de la ‘ciencia’) moderno. Para el *runa/jaqi*, la naturaleza no se puede ‘conocer’ lógicamente, sino sólo ‘vivir’ orgánica y simbólicamente.

En el fondo, “ecosofía” podría ser un sinónimo de “pachasofía”, si tomamos *pacha* en forma simbólica como ‘casa’. De hecho, la ‘naturaleza’ es el todo de la ‘realidad’, y no una entidad opuesta a otra (como ‘culturalidad’ o ‘espiritualidad’). Es significativo que no existe ningún vocablo quechua o aimara para ‘naturaleza’ (se lo parafrasea como *tukuy hinantin pacha/jakaña pacha*: ‘todo como *pacha*’ / ‘territorio para vivir’). Cuando diferencio aquí ‘ecosofía’ de ‘pachasofía’, es por razones pragmáticas: la ‘ecosofía’ se refiere a las relaciones múltiples que mantiene el *runa/jaqi* con su entorno natural inmediato, en el plano de *kay/aka pacha*. El elemento principal y el eje ‘hermenéutico’ fundamental para la ‘ecosofía’ es la realidad compleja y polifacética de la *pachamama*. ‘Ecosofía’ en sentido estricto es la ‘hermenéutica’ pachasófica de la *pachamama*.

La *pachamama* (madre tierra)<sup>57</sup> cumple, en cierto sentido, una función simbólica similar a la coca: ‘relaciona’ los tres estratos del

<sup>56</sup> Peña, Antonio (1992). “Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación”. En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159; 157.

Vale la pena recordar que el ‘instrumento’ más poderoso y preferencial del ser humano occidental, para ‘relacionarse’ con la naturaleza (como reino de lo irracional), es el *organón*, la lógica, el pensamiento discursivo y analítico. Es a la vez un medio de acercamiento y distanciamiento: al ser acosada por el *logos*, la *physis* o bien escapa de su irracionalidad a-lógica, o bien se petrifica en una ‘naturaleza muerta’ (tecnología).

<sup>57</sup> Sobre el tema de la *pachamama* en general, consúltense los siguientes escritos:

universo, a través de su fecundidad. El sol (*inti/willka*: masculino), mediante la lluvia (*para/jallu*: femenino), fecunda a la 'tierra virgen', y el *runa/jaqi* ayuda en este proceso labrándola, o sea: abriéndola para 'relacionarla' con las fuerzas de *ukbu/manqha pacha*. Sintetizando las fuerzas de arriba (*hanaq/alaxa*) y abajo (*uray/manqha*), la *pachamama* es la fuente principal de vida, y, por tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico (*pacha*). En este sentido, hasta podríamos traducir *pachamama* no solamente como 'madre tierra', sino como 'madre cosmos' o 'principio cósmico femenino'. *Pachamama* es, en el dibujo de Pachacuti Yamqui, el complemento correlativo y polar de *Wiraqocha*, la deidad masculina de *hanaq/alaxa pacha*. Los *apus/achachilas* son los 'mediadores' sagrados (*chakanas*) entre estos dos polos sexuales, a veces considerados hasta sustitutos de la misma deidad, y por tanto 'esposos' de la *pachamama*.<sup>58</sup>

Según el *runa/jaqi*, la *pachamama* vive; es un ser vivo orgánico que 'tiene sed' (por eso la *t'inka/ch'alla*), que se 'enoja', que es 'intocable', que 'está muerto o estéril', que 'da recíprocamente'.<sup>59</sup> La bifurcación occidental entre lo vivo y no-vivo, lo orgánico e inorgánico,

---

Berg, Hans van den (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.

Damian, Carol (1992). "The Virgin and Pachamama: Images of Adaptation and Resistance". En: *SECOLAS ANNALS*. Vol. XXIII: 125.

Damian, Carol (1994). "Pachamama: Deidad Femenina de los Andes". En: *Boletín de Lima XVI*. 91-96. 191-204.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Kessel, Juan van (1993). *Pachamama*. Puno.

Mariscotti de Corlitz, Ana María (1978). "Pachamama Santa Tierra". En: *Indiana* 8. Suplemento. Berlín.

Schlegelberger, Bruno (1992). *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. NZW. Immensee.

<sup>58</sup> La polaridad sexual obliga a una separación estricta de los rituales a la *pachamama* y a los *apus/achachilas*. El *runa/jaqi* nunca confunde o mezcla estos rituales.

<sup>59</sup> A manera de ejemplo, un testimonio tomado de Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas:

"P. ¿Cómo vive la Pachamama?

C. Debajo de la santa tierra, en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra, Pacha Mama y Pacha Ñusta. Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos: los del mundo y los cristianos. A ella saludan los peruanos; vivimos

lo animado e inanimado, lo humano y no-humano no es una concepción transcultural al ámbito andino. La naturaleza (*pachamama*) es un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar. La concepción orgánica de la *physis* también tiene sus paralelas en la filosofía occidental: para Aristóteles, la *physis* es un ente vivo con una *entelejeia* orgánica. El vocablo latino *natura* viene de *nascere* ('nacer'); el romanticismo reivindica nuevamente la concepción orgánica (y hasta mística) de la naturaleza. Sin embargo, la concepción dominante (en parte debido al impacto de la tradición semita) en Occidente ha sido la concepción mecanicista y causalista. La ecosofía andina recalca el carácter 'seminal' de la naturaleza,<sup>60</sup> los elementos de *kay/aka pacha* nacen, crecen, se reproducen y mueren según su propio dinamismo, de acuerdo a un orden orgánico subyacente. El ser humano es ante todo 'agricultor' y no 'productor', es decir: cuidante (*arariwa*) de la tierra, 'socio' natural de la *pachamama*, co-creador integral en la 'casa' (*oikos*) común de todos los entes.<sup>61</sup>

El ser humano no es *toto coelo* distinto de los entes vivos no-humanos. También los animales y las plantas son 'animados' y merecen, como la *pachamama*, respeto y un tratamiento justo, de acuerdo a su 'lugar' en el orden cósmico. La 'ecosofía' se manifiesta entonces

---

trabajando sobre ella. Como nuestra madre nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere. La tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto alimentan los animales." (10)

<sup>60</sup> Rodolfo Kusch, refiriéndose al pensamiento indígena de América Latina, habla de un "pensamiento seminal" [Kusch, Rodolfo (1977<sup>3</sup>; 1970). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette. 206]. "Ha de hallarse entonces con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien seminal [...], como lo que se ve crecer y no se sabe porqué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana." (213)

<sup>61</sup> Véase: Rivera Palomino, Juan (1994). "Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico". En: *Logos Latinoamericano* N° 1. 26-37. "El ser humano andino concibe la realidad como una totalidad interrelacionada de elementos como el suelo, el agua, la flora, la fauna, el clima, el paisaje natural. El ser humano mismo forma parte de esa totalidad" (31). La concepción andina es agro-céntrica y no antropocéntrica: "El ser humano andino humaniza a la naturaleza, y ésta, a su vez, lo humaniza" (32).

Cf. Llanque, Domingo (1986). "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* N° 23. 4-26: "...la tierra es la vida misma del pueblo andino, su historia personal y comunal" (17).

como 'eco-ética': el ser humano no puede intervenir a su gusto y como 'dominador' en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. Tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha. Los animales, en especial los domésticos, son 'compañeros' del ser humano, copartícipes en la acción creadora y cultivadora del cosmos; la *pachamama* es un 'sujeto' (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que 'escuchar' la relacionalidad ordenada en la 'naturaleza', en el doble sentido: 'escuchar' (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y 'escuchar' en el sentido de 'obedecer' (*ob-audire, ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa ('re-sponder') a través de su actitud y comportamiento. En este sentido, el *runa/jaqi* es *Hörer des Seins* (Heidegger), 'escuchador/obedeciente del ser', pero no de un 'ser' anónimo y abstracto, sino de la *pacha*, la estructura relacional cósmica subyacente.<sup>62</sup> Si el ser humano no 'escucha' y cambia la topografía pachasófica a su gusto, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).

El ser humano está ligado estrechamente a todos los fenómenos 'naturales', porque forma 'parte' de ellos. Un cambio en la 'naturaleza' también afecta al ser humano, y un cambio irregular por parte del ser humano (interviniendo en los procesos naturales) lleva a trastornos meteorológicos, agrícolas y hasta cósmicos. Por esto hablo de una 'ética cósmica' en el caso de la filosofía andina.<sup>63</sup> La forma más estricta de 'observación' (*ob-servire*) u 'observancia' en el sentido de 'cuidar', 'ayudar' y 'co-crear' entre ser humano y naturaleza, se da con respecto a la *pachamama*.

<sup>62</sup> Anteriormente, ya he mencionado la preferencia 'auditiva' de la sensibilidad andina. El 'escuchar' refleja todavía (como en la mayoría de los idiomas indogermánicos) la relación intrínseca entre 'entender' y 'obedecer', entre gnoseología y ética, entre verdad y bondad. En el quechua, 'escuchar' y 'obedecer' tienen una misma raíz: el quechua *uya* significa 'cara' o 'rostro'. El vocablo quechua *uyakuy*, (con el reflexivo *-ku*) significa 'obedecer', en el sentido de 'en-cararse'; *uyariy* (con el incoativo *-ri*) significa 'escuchar', en el sentido de 'empezar a mostrar cara'.

La acepción de Heidegger (*Hörer des Seins*) también enfoca el doble sentido de *hören* o *horchen* ('escuchar') y *gehörchen* ('obedecer'); en la filosofía tardía de Heidegger, esta actitud se convierte hasta en *Hörigkeit* ('servidumbre') que ontológicamente corresponde al *Seinsgeschick* ('hado del Ser'). Cf. Heidegger, Martín (1946). *Brief über den Humanismus*. 1946.

<sup>63</sup> Véase el capítulo 8, en especial 8.2.: "Ética cósmica".

El campesino está en permanente ‘conversación’ o ‘diálogo’ (mejor sería: “día-sentimiento”) con ella, ‘observando’ sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos (de 21 de diciembre al 1 de enero, por el solsticio de verano o *qbapaqraymi*; el 21 de junio, por el solsticio de invierno o *intiraymi/willka kuti*), fechas agrícolas (del 1 al 6 de agosto, como tiempo de los *pagos/waxt’a*, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa).<sup>64</sup> También le pide ‘permiso’ (*licenciaykiwan/licenciamampi*: ‘con tu permiso’) antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante un *despacho/luqta* por la cosecha, devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar (*t’inkay/ch’allaña*) algo del líquido sobre la tierra, porque ésta ‘tiene sed’. También a los animales, antes de matarlos, el *runa/jaqi* les pide ‘permiso’ para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se ‘enoje’.

En fin, la ecosofía andina hace manifiestos los principios ‘lógicos’ de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay/aka pacha*. Estos principios y su ‘observación’ son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. Esta ‘observancia’ es ante todo de carácter ceremonial y celebrativo, pero en el sentido de una ‘simbología eficaz’, y no de una simple ‘representación’. El ser humano no ‘re-presenta’ a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la ‘con-creción’ plena del orden cósmico.

## 6.9. Ciclicidad del tiempo

Como ya hemos visto, el vocablo quechumara *pacha* significa (entre otros) simultáneamente ‘espacio’ y ‘tiempo’; no existe una palabra exclusiva para “tiempo” (hoy día se usa la palabra española quechuizada y aimarizada *timpu*).<sup>65</sup> Esto nos da un dato acerca de la

<sup>64</sup> Véase:

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 5ss.; 10ss.

<sup>65</sup> Para las formas temporales (presente, futuro y pasado), también en aimara se usa *pacha*, con un adjetivo correspondiente: *qbepa/qbipa pacha* (o *qbepa kawsay/qbipa jakaña*) es el futuro (espacio-tiempo venidero); *kay/aka pacha* (o *kunan/jichba pacha*) es el presente (este espacio-tiempo); *ñawpa/nayra pacha* (o *qayna kawsay/nayra jakaña*) es el pasado (espacio-tiempo anterior). La expresión *timpu* (o “tiempo”) ya es una concesión a la concepción cuantitativa de Occidente.

experiencia andina de la temporalidad. El cosmos (*pacha*) es cuatro-dimensional, una red interconectada de relaciones espacio-temporales. Por eso, el tiempo andino está estrechamente ligado a los fenómenos pachasóficos de tipo astronómico y ecosófico.

La concepción occidental del 'tiempo', a su vez, tampoco es uniforme y homogénea; la filosofía griega afirma (con la excepción de Parménides que simplemente niega el tiempo) la ciclicidad 'eterna' del tiempo y usa para su representación el símbolo del 'círculo' como forma perfecta del movimiento. De esta manera, el tiempo es un 'movimiento eterno'; el pensamiento griego rechaza tanto la linealidad como la progresividad del tiempo.

A causa del impacto de la tradición semita (judeo-cristiana), la concepción occidental del 'tiempo' sufre una vuelta revolucionaria: la línea que se mueve en una sola dirección, se convierte en el 'símbolo' más adecuado para la temporalidad. Unidireccionalidad, linealidad y progresividad son las características más resaltantes e invariables de la concepción occidental moderna. Aunque la filosofía dialéctica ha modificado el aspecto de la 'linealidad' (a favor del 'zig-zag histórico'), la progresividad y unidireccionalidad siguen siendo aceptadas unánimemente por las diferentes posturas occidentales.<sup>66</sup>

Otro rasgo predominante de la concepción occidental moderna del 'tiempo' es su cuantificación y matematización: el 'tiempo' es un *quantum* expresable mediante términos matemáticos. El impacto semita es la base para el 'optimismo temporal': el tiempo 'avanza', desde un punto inicial (*alpha*) a un supuesto punto final (*omega*), sea éste intra- o ultra-mundano. El tiempo 'progresiva', y con él el mundo temporalizado; esto es otro de los 'mitos fundacionales' de la filosofía occidental moderna, con un fundamento (inconsciente) teológico o religio-mórfico (secularizado en el historicismo, marxismo, existencialismo y positivismo). La doble interpretación griega del 'tiempo' como *chronos* y *kairos* se reducía en la modernidad a la dictadura hegemónica del *chronos* (con la excepción del vitalismo y existencialismo): el 'tiempo cronológico' es la expresión más nítida del sentimiento moderno. El tiempo es 'medible' y monetarizable:

<sup>66</sup> La excepción más famosa es Nietzsche, con la concepción del 'eterno retorno'. Prácticamente todas las 'filosofías de la historia' occidentales se fundamentan en la progresividad del tiempo que se remonta a la idea 'escatológica' de la 'historia de la Salvación' bíblica y teológica, despojada por sus epígonos modernos de la dimensión ultra-mundana y trascendente.

'el tiempo es dinero'. Uno puede 'perder' o 'ganar' tiempo; el tiempo se nos puede 'ir'; 'tiempo' es una posesión (lo tenemos o no lo tenemos) y una obsesión ('carrera contra el tiempo'). El instrumento preferencial y el modo de expresión más elocuente es el reloj; es el dictador moderno de nuestra vida, el ordenador de todo lo que hacemos, una vez desvirtualizado el calendario 'natural' (por la luz eléctrica, la 'realidad virtual' informática, la vida espacial).

La experiencia andina del 'tiempo' es totalmente distinta. No es algo que 'tenemos' como una cuenta bancaria, y que podemos 'gastar', 'perder' o 'invertir'. El *runa* vive en el tiempo, tal como vive en el espacio. El 'tiempo' es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El 'tiempo' es relacionalidad cósmica, co-presente con el 'espacio', o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son 'avanzado' o 'atrasado', ni 'pasado' y 'futuro', sino 'antes' (*ñawpaq/nayra*) y 'después' (*qbepa/qhipa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen 'tiempos densos' y 'tiempos flacos'; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos*. El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada 'tiempo' (época, momento, lapso) tiene su propósito específico (comparable con lo que dice *Cobelet* en Ec 3: 1-8). Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos 'rituales' para hacer los *despachos/luqta* y los *pagos/waxta* a la *pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son 'neutrales' con respecto al tiempo; si no es el 'tiempo' apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede 'presionar' el tiempo; por eso, las supuestas 'ganancias' de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán 'pérdidas'.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> El manejo popular del 'tiempo' y las experiencias cotidianas al respecto son ejemplos fenomenológicos de este rasgo más profundo. Un extranjero de Occidente se enfrentará tarde o temprano con la 'impuntualidad' casi generalizada del ser humano andino. La famosa 'hora peruana' o 'boliviana' no es simplemente un reflejo de flojera, pereza e incumplimiento, sino manifiesta en algo la posición distinta frente al 'tiempo del reloj'. La hora es 'buena' cuando es el momento apropiado; en su defecto, el momento puntual puede ser una 'hora mala' (cf. la novela del mismo título de Gabriel García Márquez). La expresión "ahorita" no revela una relación cronológica inmediata (en un minuto, en cinco minutos) con un acontecimiento, sino algo que ya está presente (*kunan/jichba*: 'ahora') vivencialmente, pero que de hecho puede realizarse recién en una o dos horas. Es interesante que el inglés, por ejemplo, (como idioma del 'cronómetro') expresa la misma situación mediante nociones cuantitativas: *in a minute; just a second*.

También con respecto al ‘tiempo’ hay ‘fenómenos de transición’. En primer lugar, hay que mencionar los fenómenos de cambio astronómicos como los solsticios, fases de luna, pero en especial los eclipses, el amanecer y el atardecer. Se trata de fenómenos que revelan una cierta precariedad (y peligro) del orden cósmico. En cada atardecer, el sol ‘muere’; y cada amanecer es la fiesta de su ‘renacimiento’.<sup>68</sup> Por esto, la importancia de las *intipunku* (‘puertas del sol’) incaicas: hay que dar la bienvenida al astro sol. Los solsticios (21 de junio y 21 de diciembre) también son precarios por el hecho de que el ‘recorrido’ del sol empieza a invertirse (crecer o disminuir). En la época incaica, estos dos *kairoi* eran fiestas ceremoniales muy importantes: el *Intiraymi/Willka kuti* (21 de junio) para invocar al dios *Inti* de que nuevamente aumente su recorrido, y el *Qhapaqraymi* (21 de diciembre) para festejar su punto culminante. En esta última fiesta, los jóvenes (varones) realizaron su *rite de passage* como paso a la adolescencia (el *warachikuy* o ‘ponerse el pantalón’). Para el *runa/jaqi* contemporáneo estas dos fechas siguen siendo cardinales: la *pachamama* descansa (‘es intocable’), porque está ansiosa de lo que pase con su ‘pareja’, el sol.

En cuanto a la luna (*killa/phaxsi*), se ‘observa’ sobre todo los dos *kairoi* del cambio de las fases: ‘luna llena’ y ‘luna nueva’ (*wañu killa/wawa phaxsi*). La luna llena (*pura killa/urt’a phaxsi*) es considerada muy propicia para actividades agrícolas (siembra, cosecha) y proyectos comunales y personales (viajes, negocios), pero también para realizar los *despachos/luqta*. Los eclipses, en especial los solares, tienen una importancia simbólica excepcional. El *runa/jaqi* interpreta un eclipse solar como la consecuencia de una desgracia (se “pone de luto”) o como el augurio de un desastre por causa de una infracción cósmica por parte del ser humano (“se enoja”). El miedo por estos fenómenos se debe a la preocupación por el orden cósmico de complementariedad; si la luna, por ejemplo, desapareciera (en el eclipse), el orden cósmico sería severamente distorsionado (porque faltaría el complemento femenino), con todas las consecuencias para *kay/aka pacha*. En los tiempos incaicos, los eclipses provocaron reacciones ‘traumáticas’ y extáticas entre los pobladores; mediante

<sup>68</sup> ‘Amanecer’ en quechua es *paqariy* (‘nacer’) o *pacha paqariy*; éste último recoge la experiencia vivencial de que el orden cósmico cada mañana ‘renace’, después de un tiempo precario y peligroso; la noche (*tuta/aruma*) es una transición o *chakana*. En aimara, ‘amanecer’ es *qbantati*; viene de *qbantia*: ‘primeras luces del día’.

rituales tenían que 'restablecer' el orden cósmico, ayudando a los elementos de *hanaq/alax pacha*, atacados por una fuerza desconocida, a reponerse.

Otro *kairos* para el *runa/jaqi* es el 1º de agosto, inicio del año agrícola y por eso de un lapso prolongado de 'intocabilidad' de la *pachamama*.<sup>69</sup> Es a la vez el punto culminante de la época de sequía que debe de revertirse para dar paso a las lluvias. La epocalidad muy pronunciada entre los períodos de sequía y lluvia es una de las bases 'hermenéuticas' para la experiencia cíclica del tiempo en el ámbito andino. El tiempo es discontinuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad; cada 'ciclo' contiene dos 'fases' complementarias. Así, el ciclo solar consiste de las fases complementarias de 'verano' e 'invierno', de día y noche; el ciclo lunar, de luna creciente y decreciente, correspondiendo al ciclo menstrual femenino (entre ovulación y menstruación); el ciclo meteorológico de los períodos de sequía y lluvia; el ciclo agrario de las épocas de siembra (*tarpuy/sataña*) y cosecha (*poqoy/juyra apthapi*). Pero también hay ciclos que 'trascienden' la regularidad astronómica. Así, se conoce ciclos de 'barbecho' de cinco a siete años, según la consistencia de los suelos.<sup>70</sup> También importantes son los ciclos generacionales de unos veinte años. Y por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por un *pachakuti* ('vuelta de *pacha*'), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o 'regresa' (*kutiy/kutiña*: 'volver', 'regresar') a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto.

<sup>69</sup> En los primeros días de agosto (normalmente del 1º al 6º), la *pachamama* es 'intocable' (como la mujer que menstrúa); es el periodo de preparación para la siembra (fecundación), y por eso, de una serie de rituales. El *despacho/luqta* principal se celebra el primero de agosto, con el propósito de 'pedir permiso' (*licenciaykiwan/licenciamampi*) a la *pachamama* para poder trabajarla ('abrirla' con el arado o la *chakitaklla/uysu*). Los días siguientes se sigue haciendo *despachos/luqta* de menor importancia.

Indirectamente, el "pago a la *pachamama*" también solicita la intercesión de su 'pareja', los *apu/achachila*, como 'dueños' de la lluvia: la época de sequía tiene que revertirse para que empiecen pronto las primeras lluvias que 'fecunden' a la *pachamama*.

<sup>70</sup> Véase:

Zimmerer, Karl S. (1991). "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. 189-225.

La tripartición del ‘tiempo’ occidental en pasado, presente y futuro no concuerda con la experiencia andina. En quechua, existe un solo vocablo común para ‘futuro’ y ‘pasado’: *ñawpapacha*. Para diferenciar los dos, se usa formas de sustituto como *hamuq* (‘lo que viene’), *qhepa* (‘después’), *ñawpa* (‘antes’) o *qayna* (‘anterior’). El ‘presente’ es expresado por *kunan* que significa simplemente ‘ahora’ (a veces también *kunan pacha*: ‘tiempo de ahora’).<sup>71</sup> Las formas verbales del presente y futuro ‘comparten’ las segundas personas (‘tú’ y ‘vosotros’), es decir: no existen formas específicas en el tiempo de futuro para ‘tú’ y ‘vosotros’.<sup>72</sup> Para el *runa/jaqi*, el futuro no es algo que ‘viene’ delante, y el pasado algo que está (o se ‘va’) atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está “atrás”, y el pasado “adelante”. La etimología nos ayuda a explicar esto. En los idiomas aimara y quechua, la palabra “ojos” se expresa por los vocablos *nayra* y *ñawi*, respectivamente. Aunque tenemos los ojos ‘adelante’, para mirar ‘hacia adelante’, las raíces lingüísticas *nayra* y *ñawi* se refieren a sucesos del

<sup>71</sup> Véase también las observaciones en la nota 65 de este capítulo.

<sup>72</sup> Las formas verbales del verbo quechua *rimay* (‘hablar’) por ejemplo son:

		PRESENTE	FUTURO
Singular	1ª persona	<i>riman</i>	<i>rimasaq</i>
	2ª persona	<i>rimanki</i>	
	3ª persona	<i>riman</i>	<i>rimanqa</i>
Plural	1ª persona incl.	<i>rimanchis</i>	<i>rimasun(chis)</i>
	1ª persona excl.	<i>rimayku</i>	<i>rimasaqku</i>
	2ª persona	<i>rimankichis</i>	
	3ª persona	<i>rimanku</i>	<i>rimanqaku</i>

En aimara (del verbo *arsuña*):

		PRESENTE PASADO	FUTURO
Singular	1ª persona	<i>arsta</i>	<i>arsü</i>
	2ª persona	<i>arsta</i>	<i>arsüta</i>
	3ª persona	<i>arsu</i>	<i>arsuni</i>
	4ª persona	<i>arstan</i>	<i>arsuñañani</i>
Plural	1ª persona incl.	<i>arsupxtan</i>	<i>arsupxañani</i>
	1ª persona excl.	<i>arsupxta</i>	<i>arsupxã</i>
	2ª persona	<i>arsupxta</i>	<i>arsupxãta</i>
	3ª persona	<i>arsupxi</i>	<i>arsupxani</i>

pasado: *nayrapacha* significa 'tiempo antiguo', y *ñawpa/nayra* o *ñawpaq* quieren decir 'lo anterior', 'lo viejo'. El vocablo *qhepa/qhipa* significa en ambos idiomas (aimara y quechua ayacuchano) 'espalda'; pero la raíz *qhepa/qhipa* se refiere al futuro y tiene la connotación de 'después', 'luego'.<sup>73</sup>

El tiempo andino entonces no es 'unidireccional' (de pasado a futuro), sino bi- o multidireccional. Para la racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también *vice-versa*. Si proyectamos un círculo y su 'área' en 90° hacia nosotros (es decir: lo movemos alrededor de su diámetro), vemos una línea; y si el círculo rota (como ciclo), la proyección nos da un movimiento 'eterno' bidireccional (hacia arriba y abajo), oscilando entre dos puntos culminantes. Para el *runa/jaqi*, la historia no es el campo de la realización del *novum* (Bloch), ni del progreso o desarrollo hacia lo 'mejor'. Más bien, la historia es una 'repetición' cíclica de un proceso orgánico, correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad. En los Andes, existe la idea de cinco 'épocas' o ciclos clásicos<sup>74</sup>:

1. El tiempo primordial y la creación (*pachakamaq*).
2. El tiempo de los antepasados (*ñawpa machulakuna/nayra achachilanaka*).

<sup>73</sup> Etimológicamente, tenemos entonces la siguiente constelación: *Ñawpa pacha/nayra pacha* ('pasado') significa 'tiempo de adelante' o 'tiempo de los ojos'; *qhepa/qhipa pacha* ('futuro') significa 'tiempo de atrás' o 'tiempo de la espalda'.

<sup>74</sup> Esta división es la que hace un pueblo en las alturas de Cusco, cercano al nevado *Apu Ausangate* [Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 20-36]. Existen otras divisiones clásicas andinas de la historia, como la de Guaman Poma de Ayala y Pachacuti Yamqui.

Este último divide la época pre-hispánica en las siguientes tres edades: 1. La edad de *purun pacha* (de *purun* 'adusto', 'bárbaro'); es el tiempo bárbaro y salvaje, el espacio yermo, inculto y despoblado. 2. La edad de *Tunupa* (o *Tonapa*) que se refiere a la primera evangelización de *Abya Yala* por un apóstol legendario (Santo Tomás); es el tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual. 3. La edad de los Incas, como revelación verdadera del monoteísmo y de la moral. Se puede observar que Pachacuti Yamqui no toma en cuenta las edades post-incaicas.

Guaman Poma de Ayala divide la historia (pre-hispánica) en cinco épocas: 1. De Adán hasta Noé. 2. De Noé hasta Abrahán. 3. De Abrahán hasta el Rey David. 4. Del Rey David hasta Jesucristo. 5. De Jesucristo en adelante. Se nota que la división ya obedece a criterios netamente cristianos.

3. El tiempo de los Incas y la Conquista.
4. El período 'moderno'.
5. El futuro.

Por la influencia del cristianismo y las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, este esquema fue 'bautizado' por la tripartición de la historia en:

1. La época del Padre (contiene 1. y 2. de arriba).
2. La época del Hijo (contiene 3. y 4. de arriba).
3. La época del Espíritu Santo (contiene 5. de arriba).<sup>75</sup>

Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kutiy/kutiña* significa 'regresar', 'volver'). El universo (*pacha*) 'vuelve' a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. La figura hace recordar la cosmología de Empédocles y su ciclicidad periódica entre el *sphairos* del Amor y el *sphairos* del Odio, pero también la concepción nietzscheana del 'eterno retorno'. Sólo que los ciclos no son meras repeticiones o 'retornos' (*kutiy/kutiña*) de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo (*pacha*), bajo ciertos parámetros. La figura simbólica adecuada sea tal vez más la espiral que el círculo (como en la concepción helénica-occidental). No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de 'saltos' o 'revoluciones' cósmicas (*pachakuti*). La diferencia más importante con el pensamiento dialéctico de Occidente radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico. Podríamos hablar de un 'pesimismo estructural'

<sup>75</sup> Joaquín de Fiore (1145-1212) planteó una filosofía trinitaria de la historia, en la que las personas de la Trinidad se convierten en una estructura temporal: la era del Padre, Antiguo Testamento; la era del Hijo, Nuevo Testamento; la era del Espíritu Santo, el tiempo actual de la historia hasta el final de los tiempos. El inicio de esta última se produciría según Joaquín de Fiore hacia 1260.

La doctrina de Joaquín de Fiore influyó mucho al movimiento franciscano; a través de los misioneros franciscanos, llegó al continente americano y encontró un caldo de cultivo muy propicio para sobreponerse a la división autóctona.

andino, pero sólo si tomáramos la concepción de 'optimismo' en sentido occidental (progreso hacia el futuro).<sup>76</sup>

El pasado (*ñawpa/nayra pacha* o *ñawpa/nayra wiñay*) está presente en el tiempo actual (*kay/aka pacha* o *kay/aka wiñay*) de distintas maneras. Los antepasados (*ñawpa machulakuna/nayra achachilanaka*) no han dejado simplemente de existir e influenciar, sino que siguen 'viviendo' dentro del pueblo. Y el futuro (*qhepa/qhipa pacha* o *qhepa wiñay*) está atrás (*qhepa/qhipa*); el 'dorado' andino (*Paititi*) es el paraíso perdido, la 'tierra sin males' de un pasado históricamente no identificable, pero más vivo que muchos 'hechos' históricos. Existe una sincronización inter-cíclica que es la co-presencia simbólica y celebrativa de acontecimientos de distintos momentos históricos; el *runa/jaqi* hace presente al pasado y futuro mediante el rito, la ceremonia y el culto.<sup>77</sup> La concepción de los cinco ciclos andinos presume que un ciclo (entre *pachakuti* y *pachakuti*) es de 500 (*pisqa pachak/phisqa pataka*) años.<sup>78</sup> La época incaica y la Conquista, de 1.000 a 1.500; la época 'moderna', de 1.500 a 2.000. El fin del milenio tiene un carácter apocalíptico, no sólo desde el punto de vista del quiliastro cristiano, sino también dentro de la misma pachasofía andina: se vislumbra un *pachakuti* (tal vez el último) que abriría el campo al 'futuro', pero como restitución definitiva del pasado.

Mucho se habla de la 'utopía andina' y del mesianismo de la religiosidad de los Andes.<sup>79</sup> En primer lugar, no hay que entender la

<sup>76</sup> Max Aguirre Cárdenas habla de un "determinismo cósmico" que conllevaría un fatalismo y un cierto *Amor Fati* nietzscheano [Aguirre Cárdenas, Max (1995). "El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico: La cosmogénesis o el problema del mundo y de los seres". En: *Andes* 2. Cusco. 9-50; 9ss.; 16s.].

<sup>77</sup> Es la razón más profunda de que hablo de la 'presentación' celebrativa y simbólica como acto cognoscitivo por excelencia. En el ritual, el pasado y futuro se 'concentran' y 'contraen' en un presente eterno (*wiñay*). No se trata simplemente de una 'representación' mediante el recuerdo histórico y la anticipación imaginativa. Sino de una 'presentación' simbólica, real y eficaz.

<sup>78</sup> Parece que la ciclicidad de los quinientos años proviene del simbolismo judío-cristiano. Cf. Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru": Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: "Estas fechas fantásticas se conforman a una vieja tradición judeo-cristiana de cómputo por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de "soles" o "pachacuti")". (22)

<sup>79</sup> Véase:

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México.

concepción de la 'utopía' en un sentido occidental; no se trata de una proyección (lineal o dialéctica) del rumbo histórico a un 'lugar' (*topos*) todavía desconocido y nunca antes realizado. Más bien se trata de una 'anti-utopía' o una 'utopía retrospectiva', el deseo ferviente de una *apokatástasis* andina, una recapitulación definitiva de lo que ya tenía una vez su 'lugar' (*topos*). Muchos de los autores marxistas y líderes revolucionarios desconocían la 'retrospectividad' de la 'revolución' (*pachakuti*) y de la 'utopía' (que es más bien una 'topía') andinas.<sup>80</sup> La esperanza del *runa/jaqi* no está dirigida a un futuro desconocido y totalmente nuevo (*novitas historiae*), sino a un pasado almacenado en el simbolismo del subconsciente colectivo.

La figura legendaria del *inkari* (una quechuización de los vocablos españoles "inca" y "rey") que todavía vive entre la población

---

Bonfil Batalla, Guillermo (1983). "El reto indígena: utopía y revolución". En: *Estudios Indígenas* 4. 496-541.

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto (1982). "La Utopía Andina". En: *Allpanchis* XVII. Cusco, 85ss.

Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.

Cf. también los dos volúmenes de la revista *Allpanchis* sobre "Religiosidad Andina" (Nº 31 y 32, Cusco 1988).

<sup>80</sup> Existen muchos intentos de elaborar un marxismo *sui generis* para América Latina en general, y para la realidad andina en especial. Véase:

Flores Galindo, Alberto (1979). "Marxismo y sociedad andina: Derrotas de un malentendido". En: *Allpanchis* 14. 139-143.

Fornet-Betancourt, Raúl (1983). "Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika: Anmerkungen zur philosophischen Rezeption". En: *Theologie und Philosophie* 3. 364-383.

Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz.

Ha sido sobre todo Mariátegui quien promovió un marxismo propio de los Andes. Véase:

Mariátegui, José Carlos (1968). *Siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*. Lima.

Mariátegui, José Carlos (1979). "El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y Política*. Lima.

La forma más extrema y violenta de un matrimonio entre marxismo-leninismo y la utopía andina es 'Sendero Luminoso' en el Perú que aprovechaba implícitamente de la concepción apocalíptica del *pachakuti* y de la restitución del orden por la venida del *inkari*, mitologizado y politizado en la figura de Abimael Guzmán alias 'Presidente Gonzalo'.

Cf. Degregori, Niro (1985). *"Sendero Luminoso": Los hondos o mortales desencuentros*. Lima.

*Idem* (1989). *Que difícil es ser dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima.

campesina, indica que la esperanza de 'liberación' y restitución del orden está puesta en una realidad 'pasada' (*ñawpa/nayra*) que, sin embargo, nos 'espera' adelante (*ñawpaq/nayra*). El Inka, asesinado por los conquistadores (en especial Atawallpa), 'resucitará' un día, y viniendo de *uray/manqha pacha* (es decir: de la selva, a donde habían huido los últimos descendientes de los Incas), restituirá el orden cósmico (*pacha*), violado y desequilibrado en forma traumática por los invasores. La época 'moderna' en este sentido es sólo un período transitorio, una 'vuelta' (*kutiy/kutiña*) para llegar —*back to the future*— a un punto antes de su comienzo. Más viva todavía está la imagen de Túpaq Amaru II (Gabriel Condorcanqui) quien se sublevó contra el poder colonial y fue descuartizado por los españoles en 1781 en la misma Plaza de Armas de Cusco, considerada como una *chakana* de primer rango. Las cuatro extremidades de Túpaq Amaru, representando la totalidad cósmica de la *quaternitas* espacial (arriba-abajo y derecha-izquierda), pero también la integridad del imperio incaico (*Tawantinsuyu*), llegarán a unirse cuando el *inkari*, después de un (o del último) *pachakuti*, resucitará como *Fénix* de las cenizas.<sup>81</sup>

La pachasofía andina acerca del tiempo tiene implicaciones muy prácticas. Muchos de los llamados 'proyectos de desarrollo' fracasan

<sup>81</sup> Acerca del *pachakuti* y del mito del *inkari*, véase:

Lienhard, Martin (1988). "Pachakutiy Taki: Canto y poesía quechua de la transformación del mundo". En: *Allpanchis* 32. 165-195.

MacCormack, Sabine (1988). "Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru". En: *American Historical Review* 93. 960-1006.

Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.

Müller, Thomas y Helga (1984). "Mito de Inkari-Qollari (cuatro narraciones)". En: *Allpanchis* 14. 129-143.

Núñez del Prado, Oscar (1973). "Versión del mito de Inkari en Q'eros". En: Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima. 275-280.

Vásquez, Juan Adolfo (1986). "The Reconstruction of the myth of Inkari". En: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 2 N° 2. 92-109.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkari: Una visión indígena del Perú*. Lima.

Minauro Delgado, Julio (1991). "Una nueva interpretación de la leyenda de "Inkari". En: *Boletín de Lima* N° 78. 15-16.

Degregori, Carlos Iván (1986). "Del mito de Inkari al mito del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En: *Socialismo y participación* N° 36. 49-56.

Hay dos variantes lingüísticas: *inkari* (mas quechuizada) e *inkarri* (más españolizada).

porque parten de una concepción occidental de tiempo y 'desarrollo'; mejoramiento de las condiciones de vida para el *runa/jaqi* no puede significar 'cambio' o 'ruptura' del orden (cósmico) establecido, sino más bien 'restablecimiento' óptimo de este orden. Muchas ideas 'modernas' de Occidente justamente rompen este orden (por ejemplo en la agricultura) y contribuyen, a los ojos de la población autóctona, a acelerar aún más la inminente llegada de un *pachakuti*. La capacidad extraordinaria del *runa/jaqi* de 'aguantar' situaciones y tiempos difíciles, tal vez tenga una explicación por este lado: puede 'esperar' el momento oportuno (*kairos*) de cambio radical (*pachakuti*) porque conoce exactamente la relacionalidad intrínseca del universo y las consecuencias de su trastorno. Su 'aguantar' no está dirigido a 'algún día futuro', sino a la seguridad colectiva de que la plenitud del tiempo ya se haya cumplido y realizado en el pasado.

Otra de las concepciones de choque intercultural se da en cuanto a la 'puntualidad'. El tiempo del reloj para el *runa/jaqi* tiene importancia secundaria; hay momentos propicios y momentos no apropiados. No tiene sentido 'cumplir' con un dictado cronométrico, si el *kairos* no se da. Es un ritmo cualitativo con rasgos simbólicos y celebrativos que 'dicta' las horas y los días; violar este ritmo (cumpliendo la 'puntualidad') resulta contraproducente a largo plazo. El tiempo andino se parece más a la *durée* que al *temps* en el sentido de Bergson; sólo que no se trata de un 'sentimiento' subjetivo, sino de un orden cósmico y colectivo.