

# **HORIZONTES DE SENTIDO EN LA CULTURA ANDINA<sup>1</sup>**

## **El mito y los límites del discurso racional.**

Escribe: Zenón de Paz<sup>2</sup>

Existir es actuar, y toda acción supone un contexto en que elegimos lo que nos es deseable o indeseable. Ese contexto está dado por un marco de creencias, de asunciones, tanto *ontológicas*, (es decir relativas a qué *es* y qué *no es* o qué entes existen y cuales no), como *valorativas*, es decir relativas a lo que es bueno o malo, justo o injusto. Esas asunciones constituyen nuestro mundo y varían con cada época y cada cultura. Partiendo de esta premisa, lo que en esta comunicación pongo a consideración vuestra es un intento preliminar de reconstrucción de los horizontes de sentido ontológicos y valorativos que constituyen el mundo andino, atendiendo a la narrativa mítica, cuya densidad simbólica tiene la virtud de situarnos en los límites del discurso.

El discurso, es decir el saber argumentativo basado en la concatenación de conceptos cuyo sentido se supone que está libre de ambigüedad, es el tipo de saber que la filosofía instituyó como supremo, marcando así el destino de la civilización occidental. La historia de la filosofía bien podría ser considerada como un reiterado intento de aprehender la totalidad de lo que es, conceptualmente, argumentativamente, y remite también de modo constante y paradójico a la percepción de los límites de ese saber argumentativo y, con ello, al reconocimiento u ocultamiento de un ámbito situado más allá de los límites del discurso, cuya presencia se revela intuitivamente y el lenguaje conceptual sólo puede aludir metafóricamente.

Por la referencia elegida, empezaré haciendo notar la presencia irreductible —en el nivel prereflexivo de cualquier cultura— de una dimensión mítica fundante, generadora de *sentidos*. Luego intentaré bosquejar la topología y teleología que proyectan los mitos andinos. Finalmente, señalaré por qué considero que un trabajo de este tipo puede contribuir a la tarea de construcción de un horizonte civilizatorio alternativo que incorpore elementos capitales de nuestra múltiple tradición.

---

<sup>1</sup> Tomado de: COMUNIDAD, N° 5, Piura, 2002, Centro de Investigación y Promoción Cultural RAICES.

<sup>2</sup> Magíster en Filosofía. Profesor en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lo mítico, ubicado antes del discurso, en el centro del discurso y fuera de él, se sitúa en una suerte de inaprehensible *punto ciego* en que converge la perspectiva -el modo de *ver*- el mundo y la vida. En cuanto tal, se revela como la fuente del sentido y la presencia misma de las cosas en tanto fija el ámbito de relaciones que las constituyen. Por ello, el tipo de discurso que remite a lo mítico no es conceptual sino metafórico. Las metáforas tienen la virtud de ser fuente inagotable de imágenes y sentidos.

Creo necesario señalar que este interés va más allá del debate sobre las notas características de la denominada *racionalidad andina*. El término *racionalidad*, que posee la virtud de exigir anclaje para la razón abstracta, retiene sin embargo una dimensión calculista y pragmática que no se valida por sí mismo, puesto que la necesidad de contextualizar la razón remite a la cuestión previa de los *horizontes de sentido* o asunciones originarias que articulan, orientan y delimitan el ámbito de racionalidad de la acción.

Así decimos que una conducta es racional o no, que es o más o menos racional que otra, no por sí misma sino dependiendo de las metas que persigue. Por ejemplo: Si de lo que se trata es de llegar a Huancayo partiendo de Lima, es más racional tomar el camino de Matucana y La Oroya, antes que ir por Pisco y Ayacucho. Salvo que haya otros propósitos conexos.

## **Mito y horizonte de sentido**

Suscribo el juicio mariateguiano de que el hombre es un “animal metafísico” o “mítico”<sup>3</sup>, dado que necesita estar en posesión de un “horizonte de sentido”, es decir, de un conjunto de asunciones valorativas y ontológicas que, desde un *saber* originario, previo a la distinción entre lo intelectual, emotivo y *práctico-sensible*, dote de significado al mundo y la vida, dando cuenta de su acción o de aquello que le acontece. Así entendido, el *horizonte de sentido* articula una *topología* (o disposición *espacio-temporal*) en que todo lo que acontece halla su *lugar* y proyecta un *orden teleológico* que sostiene los fines, los propósitos de la existencia.

El simbolismo que el mito contiene comunica la presencia

---

<sup>3</sup> Véase: Los primeros artículos de Alma Matinal, en particular El hombre y el mito y La lucha final, en Mariátegui Total, t. 1, Lima, Editorial Amauta, 1995. También mi ensayo “La categoría nato en Mariátegui”, en Anuario Mariateguiano # 3, Lima, Editorial Amauta, 1991.

trascendente de lo real<sup>4</sup> y configura un *texto* —pasible de múltiples lecturas— que conforma la trama inicial que articula y otorga sentido a la experiencia humana. Aquello es así porque a diferencia del procedimiento eminentemente conceptual del *logos* post-socrático, que paradójicamente busca transparentar y al mismo tiempo aprehender la esencia de las cosas<sup>5</sup>, los relatos míticos proyectan una *profundidad* o densidad de sentido que los torna móviles e inasibles discursivamente.

La pretensión filosófica de fijar el conocimiento en un orden conceptual unívoco, investido de valor supracultural e intemporal, pretensión constitutiva de la tradición occidental, supone que por encima de todas las perspectivas particulares que las culturas puedan proveer, y que habría que adscribir al plano de la *opinión* —o *doxia*—, estaría situado el discurso conceptual, depositario exclusivo (y excluyente) de la razón y la verdad. Pero la conceptualización es una actitud derivada; lo originario es la experiencia vivencial del mundo, que desde la corporeidad y a través del simbolismo de raigambre mítica<sup>6</sup> remite a una realidad trascendente comun.

Por cierto, hablar de mito hoy implica necesariamente —más aún desde una perspectiva filosófica— contrastarlo con el pensar racional, cuyo despliegue a través de las realizaciones científicas y tecnológicas inunda todas las esferas de la vida y cuyo ejercicio al modo unilateral de la razón instrumental” constituye a estas alturas motivo de seria preocupación más allá del ámbito estrictamente académico.

La cultura moderna, funcional al capitalismo, redujo la ciencia a los marcos de la razón, entendida como una capacidad de cálculo (Thomas

---

<sup>4</sup> Aquí lo trascendente tiene estrictamente el sentido de lo que nos excede, nos abarca y sobrepasa.

<sup>5</sup> No hay posibilidad de asir o aprehender lo que es transparente, sino merced a algún trasfondo “opaco” que lo hace manifiesto. Así, la “transparencia” del cristal de un ventanal remite a algo no transparente que se halla detrás como objeto de la mirada. Si tras lo transparente sólo hubiera lo transparente, ello equivaldría a poner el vacío como objeto intencional de la mirada, lo cual constituye su propia negación.

Esa es la razón por la que afirmo que hay una radical paradoja en la pretensión del *logos*, tendiente a establecer tanto la claridad y la transparencia en sus objetos, como la posibilidad de su real aprehensión.

<sup>6</sup> La noción de lo mítico remite aquí a lo “incondicionado”; al simbolismo que articula el sentido desde un horizonte o paradójico “clase de todas las clases”, “conjunto de todos los conjuntos” que... ¿se halla incluida en sí misma?. Este horizonte escapa a la Visión “clara y distinta” de la teoría o la aprehensión discursiva, la cual, en este nivel, se subsume en su fuente metafórica.

Hobbes). Pero sólo podemos *calcular* en función a metas y fines que, como las entidades y relaciones que suponen, son previos a todo cálculo<sup>7</sup>. Es por eso que aquella “razón” es meramente “instrumental”. En ella se basa la ciencia moderna; por eso no tiene nada que decir en relación a qué hacer con nuestra vida individual o colectiva.

En tal sentido, aún la cultura tecnocientífica contemporánea, renuente al mito, remite en última instancia a un horizonte extradiscursivo. Podemos saber *cómo* producir la fisión nuclear o *cómo clonar* seres humanos; hasta allí llegan las ciencias; en relación a qué hacemos con eso o *por qué* lo hacemos, no tienen nada que decir; se requiere allí de otro tipo de sabiduría que remite a las asunciones morales y ontológicas que sustentan este o cualquier otro orden de vida.

El “desencantamiento del mundo” que Max Weber indicara como el destino del mundo moderno, encaminado a la *racionalización* total de la vida, no se ha producido sino —y no plenamente— en la dimensión estrictamente cuantificable de la que se ocupan la ciencia y la tecnología. Nadie con un mínimo de información y criterio puede sostener a estas alturas el credo positivista (un mito él mismo) de la completa cientifización y racionalización del mundo de la vida. La magia y los mitos imperan con nuevos contenidos en los horizontes de sentido que enmarcan la vida contemporánea<sup>8</sup>. A estas alturas la cuestión ya no es tanto si pueden supervivir en la era tecnocientífica las motivaciones míticas, sino si su comprensión puede efectuarse en los estrictos marcos del discurso racional analítico o *hipotético-deductivo*.

La crítica científicista del mito concebía el mundo como un objeto calculable y manipulable mediante un estricto saber de corte matemático. Sin embargo, las ciencias —incluyendo las matemáticas— no pudieron nunca deshacerse de la opacidad de lo inconmensurable<sup>9</sup>. Paradójicamente, no es difícil notar el estrecho parentesco entre aquel proyecto y el impulso evangelizador cristiano

---

<sup>7</sup> Por ejemplo: Si la pregunta es ¿Cuál es el sentido —es decir la meta- de mi vida? La mayoría de personas en el mundo capitalista responderían consciente o inconscientemente: ¡acumular poder! (sobre personas y cosas); pues bien, esa meta no se desprende de ningún cálculo racional; no la puso la razón, sino la voluntad. Sólo después de que la voluntad —propia, ajena o enajenada— escogió su meta, intervendría la razón (aquella “capacidad de cálculo”) para aconsejar cuales serían los “medios” más convenientes o eficaces para alcanzar tal propósito.

<sup>8</sup> Al respecto véase el interesante texto de Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990.

<sup>9</sup> Tal es el caso de las implicancias del teorema de Kurt Godel para la axiomatización matemática, al establecer su paradójal incompletitud.

extirpador de “idolatrías” que perseguía la disolución de los mitos, estigmatizándolos como obra del demonio o relatos carentes de verdad.

Al respecto, conviene notar que la religión griega (como la religiosidad andina) no pretendía la condición excluyente e intolerante de la “doctrina correcta”. No tenía algún *libro sagrado* cuyo contenido los sacerdotes debían interpretar adecuadamente y guardar celosamente de infieles y herejes. Tal es la razón por la que en la *Ilustración* griega —a diferencia de la moderna— no hubo conflicto estructural entre la tradición religiosa y el discurso filosófico<sup>10</sup>. La relación entre mito y logos no tiene que ser necesariamente conflictiva, como lo ha hecho notar en los tiempos modernos la tradición romántica, que reivindica el mito como portador de una verdad propia, inalcanzable en términos estrictamente racionales. En esa senda, Nietzsche veía luego en el mito la condición vital de toda cultura.

Cuando en el siglo XIX algunos filósofos tomaron conciencia de la imposibilidad de cumplir la exigencia de completitud y autofundamentación<sup>11</sup> para la idea moderna de *razón*, anunciaron con ello el fin de la metafísica occidental y la devaluación de las pretensiones de la *razón*. Así entró en escena la idea de *racionalidad*. Como hice notar antes, hablar de *racionalidad* implica que una conducta es “racional” cuando, dados determinados fines o propósitos, el sujeto procura los medios más adecuados para su consecución. Ahora bien, en la medida en que los fines mismos se sitúan más allá de cualquier cálculo racional, lo opaco, inconmensurable e irracional, características atribuidas por el discurso racionalista al *mito*, acaba envolviendo por vías perversas a la propia *razón*, minando su legitimidad epistémica y pragmática.

De lo hasta aquí señalado se sigue que entre el *mito* y la *razón* no hay una relación de continuidad lineal cancelatoria, sino una suerte de precario equilibrio o un juego de absorción más precario aún, en el que cuando la razón pretende diluir el mito, desencantar al mundo y asumir la condición de fuente de sentido que corresponde a lo mítico, paradójicamente proyecta una sinrazón que la circunda, la estrecha y

---

<sup>10</sup> Véase al respecto el texto de Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>11</sup> Kant, que sometió la *razón* a una crítica prolija, exigió de ésta la unificación de la experiencia. Para ello la *razón* debía estar en absoluta posesión de sí misma —suponiendo que sus principios brotan de sí misma—y no aceptar ningún límite impuesto por lo contingente y accidental que los hechos pudieran contener. Así concebida, la razón llegaría con el *sistema* hegeliano a proscribir el azar y la arbitrariedad.

la expulsa de su posición de mando.

Al tanto de ello, pensadores como Nietzsche y Heidegger mostraron que el ejercicio de la razón supone una aprehensión originaria, preracional del *ser*, como apertura a un ámbito de sentido que, desde un horizonte simbólico móvil, posibilita determinadas preguntas e impide otras, configurando así el “mundo” en el cual cabe o no aprehender *algo* como racional<sup>12</sup>. En tal sentido la *razón* remite a un fondo mítico, condición radical de posibilidad de toda experiencia. Aquella perspectiva nos permite, además, reconocer la legitimidad de modos de conocimiento distintos al que sustenta la ciencia moderna y que matrices culturales como las que se originaron en estas tierras han desarrollado notablemente, resistiendo el avasallamiento tolerado — cuando no promovido— por circuitos académicos pendientes de la moda intelectual de turno o habituados al reciclaje de elementos exógenos.

Cabe, por tanto, una consideración de la narrativa mítica andina, atenta a su capacidad de iluminar la vida dotándola de horizontes de sentido alternativos. Tal vez tematizar aquellos elementos y reelaborarlos sea una de las mayores tareas que la filosofía tenga pendiente en nuestro medio, para superar aquel *anatopismo*<sup>13</sup> que algunos de nuestros más lúcidos pensadores como Víctor Andrés Belaunde, José Carlos Mariátegui, Gamaliel Churata o José María Arguedas diagnosticaron en nuestra filosofía académica.

## El horizonte andino

El concepto de lo *andino* es polisémico. Originariamente tuvo un sentido geográfico que conviene considerar, pues los andes articulan una variedad poco usual de pisos ecológicos. Javier Pulgar Vidal propuso su división en ocho regiones naturales de vida que luego consideró necesario ampliar hasta 96 zonas ecológicas diferenciadas<sup>14</sup>. Esta peculiar geografía propició la adopción de una

---

<sup>12</sup> Tal es el caso de la tesis heideggeriana en torno a las *Lichtitng* o fundaciones epocales. En cada una de ellas el *ser* se revela de un modo particular, abriendo un “mundo” u horizonte de sentido distinto de otros. Esta tesis, que —poniendo énfasis en la temporalidad— guarda parentesco con la noción de “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein, pone en cuestión, dicho sea de paso, la apelación a un paradigma cultural de validez universal.

<sup>13</sup> Término que alude a un hablar descontextualizado, sin referencia. Equivale a “hablar desde ningún lugar o mas bien desde ninguna parte”.

<sup>14</sup> Ver al respecto el interesante artículo “El Perú que yo conozco: Conversación con el

estrategia de vida que John Murra denominó “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, tendiente a promover y cultivar la mayor diversidad posible de formas de vida.

La particularidad topográfica y climática del espacio andino, debió favorecer en sus primeros pobladores cierta peculiar sensibilidad y organización categorial del pensamiento. Las arraigadas nociones de orden y dispersión funcional, de relacionalidad polar entre las entidades, de ciclicidad del mundo, etc, parecen tener que ver con los profundos contrastes característicos de la geografía andina, con su eje de verticalidad que marca el horizonte en términos de *arriba-abajo* y complementariedad. En este peculiar espacio surgieron distintas culturas —es decir maneras de imaginar, concebir, sentir y vivir el mundo— que han dado lugar a una tradición (móvil y heterogénea) cuya continuidad legitima el uso del término *andino* en el plano cultural.

Una tradición cultural constituye un proceso viviente, orgánico, mediante el cual se transmite de generación en generación intuiciones del mundo y la vida, nociones y pautas de conducta, que se renuevan de continuo sobre la base de una matriz que constituye una suerte de centro de las perspectivas. Se configura con la continuidad de cierto orden de creencias y sensibilidades básicas —que remiten a un fondo mítico— que posibilita procesar las influencias externas en el sentido de una *asimilachin*, es decir, de una incorporación selectiva, orgánica a la matriz básica<sup>15</sup>. En el mundo andino persiste una tradición cultural con una notable capacidad de asimilación de elementos exógenos.

En seguida trataré de explicitar las *líneas matrices* de aquella sensibilidad, es decir, la *lógica* o “economía” pragmática (prereflexiva), los presupuestos ontológicos y valorativos que, como *mitos fundantes*, configuran la más elemental experiencia o contenido de conciencia significativo. Aquella matriz, articula una suerte de paradójal clase de todas las clases, que, como en la aporía propuesta por Bertrand Russell, parece hallar su autofundamentación en una dimensión que trasciende los límites de la lógica conjuntista identitaria<sup>16</sup>.

---

Amauta Javier Pulgar Vidal”, en *Alma Mater*, # 7, Lima, UNMSM, 1994, pg. 7 y ss.

<sup>15</sup> Véase el notable texto de José Carlos Mariátegui, “*Heterodoxia de la tradición*”, en *Peruanicemos el Perú*, Lima, Editorial Amauta, 1990.

<sup>16</sup> La clase de todas las clases —o conjunto que incluye todos los conjuntos—, ¿se incluye a sí misma?... La lógica identitaria que excluye la contradicción parece hallar aquí su límite.

Pues bien, la intencionalidad que funda el *mundo* del hombre andino manifiesta aquella dimensión holística en su carácter eminentemente “ritual”. La experiencia primaria en el mundo andino no es pragmática (en el sentido instrumental) ni cognoscitiva (en el sentido representacional)<sup>17</sup>, es celebratoria, simbólica<sup>18</sup>. En ella, el hombre no “aprehende” la realidad para manipularla; la realidad es *recreada*, se hace presente de manera concentrada, intensa en cada acto ritual<sup>19</sup>.

Esta afirmación parecerá extraña en la *lógica* para la cual la instrumentalidad es esencial al acto intencional, pero habría que recordar que, tematizando la intencionalidad, Heidegger llega a plantear que aun el sujeto es instituido por el *ser* o realidad incondicionada que se revela<sup>20</sup>. Aquella parece haber sido, además, la experiencia del ser que originariamente intentaron expresar los primeros filósofos griegos, antes de que la lógica identitaria de lo conceptual introdujera con la diastasis *sujeto-objeto*, las dicotomías que han marcado la tradición metafísica occidental.

Nos encontramos pues ante una cultura en que está ausente la pretensión de que la experiencia se sustente en la *razón* que afirma aprehender conceptualmente su objeto. Esta pretensión —de origen platónico— conlleva la dicotomía *sujeto-objeto* y la necesidad del *distanciamiento* que posibilita la actitud teórica tendiente a *representar* el

---

<sup>17</sup> El hombre andino siempre está interpretando: el paso de un ave, el canto de un insecto, la luminosidad en la noche o el movimiento de la flama, que algo anuncian.

<sup>18</sup> Tanto la dimensión pragmática instrumental (tratar con cosas sin sentido o significación en sí mismas, sino en función a nuestro interés) como la cognoscitiva representacional (reproducir mentalmente un objeto tal como éste es) suponen una relación externa y accidental entre sujeto y objeto. Estos son lo que son independientemente de la relación que entre ellos pueda darse. Pero, ¿qué son los entes al margen del tejido relacional —móvil y heterogéneo como los momentos de una danza, tan vinculada al ritual— que los manifiesta?

<sup>19</sup> Véase al respecto el notable trabajo de Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1998. Aunque pese a identificar bien lo específico de la filosofía, que —a mi juicio— conduce a evitar su equiparación *con* otros tipos de sabiduría, Estermann pretende fundamentar el carácter filosófico de la sabiduría andina con el recurso poco convincente de la ampliación del campo semántico del concepto de filosofía. No obstante, tanto por la amplitud y manejo prolijo de las fuentes a que recurre, como por el rigor de su discurso y la audacia de sus conjeturas, ese trabajo me parece ser el de mayor alcance hasta ahora producido sobre la cosmovisión andina desde una perspectiva filosófica.

<sup>20</sup> Tal es el caso del individuo moderno, cuya realidad no cabe extrapolar a otras épocas o universos culturales en las cuales el sujeto de narración tiene otra naturaleza, por lo general de tipo comunal.



objeto a la manera visual: sin modificarlo. El modo de lo visual no parece tener en el mundo andino la condición paradigmática que tiene en la matriz griega. Lo auditivo, tan vinculado al *gusto* tiene al menos pareja importancia<sup>21</sup>. El hombre andino *escucha, siente* lo real que se manifiesta en su entorno y lo abarca.

La intensificación de lo real en la celebración ritual es posible porque se concibe como relacional. Los entes no son autónomos: se constituyen al interior de aquel universo relacional, como nudos de relaciones. El mismo hombre se concibe originariamente no como individuo autosuficiente sino como insertado dentro de una red de múltiples relaciones. Lo difícil para esta mentalidad es concebir la sustancialidad o autonomía de los entes individuales. Esta relacionalidad del todo, parece ser el elemento clave de la sensibilidad andina.

Todo ente o acontecimiento se inscribe en múltiples relaciones con otros entes y acontecimientos, en una suerte de empatía universal. No es posible concebir ningún ente fuera de un tejido de relaciones, por lo cual no parece haber lugar para la idea de una entidad absoluta, autárquica, ni siquiera en el caso de las divinidades. De allí que lo sagrado aparezca adscrito a ciertos fenómenos, lugares y tiempos, configurando una topografía en la cual el centro constituye el lugar por excelencia de lo puro y benéfico, mientras que la periferia difusa e indeterminada se considera el espacio oscuro y amenazador de lo impuro. No obstante, se trata de relaciones móviles; por ejemplo, el alma en pena que habita la periferia, puede convertirse en potencia benéfica cuando ritos o expiaciones lo integran a algún tipo de cohesión comunal.

La primacía de una suerte de empatía universal que sostiene a los entes, no reductible a la implicación lógica ni a la contigüidad *espacio-temporal* de la causalidad eficiente, permite conjeturar que estamos frente a un peculiar tipo de relacionalidad que adopta formas muy diversas en términos de reciprocidad y correspondencia ontológica, las cuales tienen un sentido ritual, simbólico, y como tal radicalmente cognoscitivo. Uno de los modos en que se manifiesta la relación universal que el ritual presentifica, vendría a ser una suerte de *sintonía*, de empatía entre dos órdenes de la realidad no necesariamente contiguos, tal como aparece concebido, por ejemplo,

---

<sup>21</sup> La dimensión onomatopéyica (*reproducción* de sonidos del mundo, particularmente en los nombres y hasta en la dicción) es particularmente perceptible en los idiomas andinos.

en la medicina o la climatología andinas<sup>22</sup>. Aquella relación es radicalmente experiencial, cognoscitiva pues supone una suerte de *con versación, entendimiento* y ajuste entre eventos (entes y acontecimientos). En tal sentido, el conocimiento es una condición que se concibe como abarcando un ámbito mayor que el de los sujetos humanos<sup>23</sup>. El mundo mismo—en tanto constituye una red de relaciones— tiene carácter sapiencial, *conoce* y manifiesta su saber en la crianza, el ritual y la celebración.

En aquella sensibilidad, ningún ente se concibe como completo en sí mismo sino en virtud a su *complementariedad* con otros en diversos planos de la realidad. Por lo mismo, la cosmovisión andina no privilegia los polos de una oposición sino la integración armónica entre ellos. La oposición, lejos de ser un disvalor constituye la condición existencial de los entes. Se trata de una relación inclusiva por excelencia. Los entes contrapuestos se incluyen entre sí y se integran en una totalidad relacional mayor que la celebración ritual con-densa y hace presente.

En la praxis del hombre andino, de naturaleza ritual y celebratoria, *lo sagrado* —lo suprasensible inmanente a] tejido relacional que constituye el mundo— se opone a *lo instrumental* (a lo fenoménico) como un mundo de *energías* (fuerzas) a uno de *sustancias* (cosas), y despliega una bipolaridad

—lo puro y lo impuro— de energías antagónicas que objetos o situaciones diversas simbolizan. Los antagonismos más significativos suelen tener forma sexual o telúrica (clima, estación, etc) y su relación parece estar gobernada por un *principio de respeto* en que cada mitad sostiene a la otra, a la que se une en términos de complemento. Su separación sostiene el orden como su unión posibilita la fecundidad. Las virtudes opuestas de las mitades componen en lo suprasensible inmanente la solidaridad

---

<sup>22</sup> Aquello se manifiesta, por ejemplo, en el diagnóstico del paciente humano a través del examen de los órganos de un cuy que, se supone recoge su influjo, o interpretando la configuración del alumbre luego de que éste ha sido quemado en circunstancias rituales determinadas, lo cual supone que todas estas circunstancias se hallan vinculadas “sintonizando” entre sí. Lo mismo está supuesto cuando para el corte de la caña o de determinado tipo de madera el campesino se fija en qué fase de la luna se efectúa, sabiendo que de ello depende su posterior resistencia o vulnerabilidad ante las polillas.

<sup>23</sup> Ello aparece patente, por ejemplo, cuando observando la altura en que algunas aves hacen su nido en la totora del litoral del Titicaca, los lugareños pueden predecir si la temporada próxima será de intensa lluvia o sequía. Aquello supone que no sólo el campesino lee los signos que el ave despliega, sino que también el ave interpreta — lee— los signos de su entorno, y así sucesivamente.

orgánica del cosmos, el orden de las cosas y el orden de los hombres<sup>24</sup>.

El hombre andino concibe al cosmos como viviente<sup>25</sup>. No hay lugar en esta perspectiva para el dualismo *espíritu-materia* o la contraposición entre el mundo y un dios trascendente. Lo sagrado no es absoluto, integra el universo relacional. No es trascendente: se trata de una fuerza ordenadora del universo, presente en todo, o, más rigurosamente hablando: es ese orden y su devenir. En tal sentido, la idea de un Dios creador *ex nihilo* es extraña a este universo mental. Tampoco es inmutable —siente, sufre y celebra, se ve afectado por lo que ocurre— ni es autónomo; forma parte del cosmos y se inscribe en relaciones de reciprocidad y complementariedad.

Por la predominante orientación vertical de la sensibilidad andina, el mundo se articula en *Hanan Pacha* o mundo de arriba; *Kay Pacha* o mundo inmediato; y *Urin Pacha* o *Uku Pacha*, o mundo subyacente<sup>26</sup>. Sin embargo no hay entre esos tres niveles orden jerárquico alguno, ni sentido de trascendencia al modo cristiano. La articulación de los tres niveles constituye el mundo, allí el microcosmos y el macrocosmos se hallan en íntima correspondencia. En esa articulación, *Kay Pacha* juega un rol comunicante de *punte*, de transición, mediación y control del equilibrio, al cual el hombre contribuye con su acción de crianza, ritual y celebratoria.

Lo sagrado está en todo el cosmos como *punte* vital —la *chakana* del Korikancha que grafica Joan de Santa Cruz Pachacuti—,

---

<sup>24</sup> La unidad se concibe bajo la categoría de lo dual. Todo lo que existe forma parte de una pareja. El individuo aislado es un ser perdido, errante. Por lo mismo, la unión de individuos de la misma naturaleza sólo puede producir abortos o monstruos. En los orígenes mismos, los mitos sitúan no tanto una unidad sino una dualidad, la dualidad es el soporte del orden.

<sup>25</sup> La visión relacional universal se vincula a una concepción organicista del mundo, según la cual nada en éste es inerte. En la sensibilidad andina aún la piedra —que en la mentalidad mecanicista representa paradigmáticamente lo inerte— se concibe como viviente, constituye un sujeto, opera acciones e influjos y participa de la conversación. La oposición entre lo animado e inanimado, entre lo vivo y lo inerte no es constitutiva del mundo andino. Todo en él está vivo y entrelazado.

<sup>26</sup> Innumerables relatos en el área andina dan cuenta de un mundo subyacente poblado por peculiares seres, al que las cuevas, lagunas y oquedades dan acceso en particulares circunstancias. De igual manera el cóndor, una liana, el arco iris, etc, dan acceso en esos relatos al mundo de arriba en que la medida de las cosas no es la misma que aquella a la que estamos acostumbrados.

como eje de la racionalidad universal, como sostén del orden, no como un ente sino como presencia concentrada de aquel orden patente en el ritual. Lo sagrado se hace patente en la relacionalidad ritual, conversacional del cosmos. La comunidad de deidades no es extraña al mundo, hace parte de él como su dimensión sacramental y se intensifica en las “zonas de transición”, en los puentes o *chakanas* que conectan el cosmos y sostienen su topología, y que, por lo mismo requieren de cuidado ritual por parte del hombre<sup>27</sup>.

Lo típico de estas zonas o fenómenos de transición es su ambigüedad y precariedad. Generan una mezcla de temor y deseo que mueve al cuidado, a un acompañamiento continuo, a una *escucha* constante mediante su presentificación celebrativa y ritual<sup>28</sup>. En tal sentido, la vivencia ritual es la forma fundamental de conocimiento. El conocimiento es simbólico y ritual antes que teórico, representacional.

Desde su punto de partida la tradición filosófica —en Occidente, único espacio cultural en que la filosofía propiamente tal tuvo lugar<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Bien podría decirse que se trata de una cosmovisión panteísta. Sin embargo, lo sagrado también se ubica en “lugares” simbólicos privilegiados: lugares y tiempos de transición que vinculan polaridades complementarias. En tales «lugares» lo sagrado se percibe concentrado, denso. Tal era el caso de los espacios en que había huacas, huancas o apachetas y que el catolicismo cristianizó con santuarios o cruces. Asimismo, algunos momentos de transición en el año, como los solsticios. Por lo mismo, las cuevas, fuentes, rayos, el arco iris, etc, **conectan** en los relatos míticos, este mundo con el de arriba o el de abajo, siendo objeto de temor, respeto y cuidado.

<sup>28</sup> En el horizonte andino, los puentes o ejes vinculantes en la relación se perciben como ambigüos: son ontológicamente prioritarios pero igualmente precarios y peligrosos, se experimentan como plenos, indivisibles, y no hay posibilidad de control absoluto sobre ellos. Requieren cuidado ritual pues la urdimbre sacral muestra en ellos mayor densidad. pertenecen al orden de lo restringido y su contacto supone, además de prohibiciones, el despliegue de ritos, cuya función comunicante consiste en regular el orden relacional, el orden de compensaciones cósmicas. Los ritos tienen también la función de aislar los puntos nodales en que se concentra lo sagrado; tal prohibición no tiene ninguna base moral, sino una de orden «pragmático»:

mantener la integridad y el orden del mundo; evitar la confusión y el caos. Vendría a ser más bien la condición de posibilidad del orden moral y, en general, del orden del mundo.

<sup>29</sup> Todos los pueblos han poseído algún tipo de «*sabiduría*»; alguna comprensión global del “sentido” del mundo y la vida. La “*Filosofía*” es un tipo específico de sabiduría: pretende dar cuenta del mundo y la vida de manera discursiva —argumentativa— y sobre bases estrictamente racionales. Aquella pretensión sólo tomó cuerpo entre los griegos, se alimentó del pantextualismo judaico y dio cuerpo a la tradición occidental. En los intentos de justificar una “*filosofía*” prehispánica, creo percibir un complejo de inferioridad frente a aquel tipo de saber, como si la condición para que la *sabiduría* tenga valor sea el alcanzar

gira en torno al reconocimiento del principio de identidad o principio de no contradicción (patente en el poema de Parménides) y su consecuencia lógica: el principio del tercero excluido. Estos principios pertenecen al orden de la intuición, son por tanto indemostrables, no tienen fundamentación racional o discursiva: ellos establecen el ámbito de posibilidad del saber argumentativo que domina —al menos como ideal performativo— la cosmovisión característica del mundo Occidental. Esa lógica exige que la aprehensión de la realidad proceda de modo analítico; lo real es dividido en oposiciones irreductibles (que no admiten término medio) tales como: lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior, lo material y lo inmaterial, lo trascendente y lo inmanente, lo sagrado y lo profano, lo finito y lo infinito, lo visible y lo invisible, lo físico y lo metafísico, la teoría y la práctica, etc.

Aquella perspectiva difiere de la andina, la cual se configura holísticamente y de modo relacional<sup>30</sup>, pues las distinciones son provisorias, no absolutas. La mentalidad andina concibe todo como relacionado. La relación tiene prioridad ontológica ante lo relacionado. Por ello no aparece el grave problema que enfrenta la tradición filosófica, consistente en vincular las dualidades presupuestas o inferidas —por ejemplo: espíritu y materia—, las cuales conducen a las aporías del solipsismo y el dualismo. El mundo es vivido como un tejido relacional en que la trama espacio-temporal, tiene como urdimbre la dimensión vinculante de lo sagrado. Ni el tiempo ni el espacio se conciben como fenómenos o sustancias discretos, distinguibles autónomamente. De allí que todo tiene un “lugar aún las deidades, espíritus y almas. En aquel orden la experiencia es de naturaleza convivencial y trasciende el ámbito humano involucrando a todos los seres, por ello la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo no tiene lugar y el conocimiento no es meramente racional, sino que involucra la totalidad de aptitudes en tanto es primordialmente ritual, sensitivo y vivencial.

La naturaleza es percibida como un organismo viviente. Se

---

“fundamentación» racional. Dicho sea de paso, la propia *filos ata* jamás alcanzó aquella fundamentación

<sup>30</sup> Sólo así, suponiendo que todo influye en todo, se puede comprender que sucesos distantes en el espacio y el tiempo remitan simbólicamente uno al otro como supone de continuo la experiencia del hombre andino que tiende a “leer” en cada suceso el advenimiento o desenlace de eventos que no guardan contigüidad espacio-temporal.

nutre, tiene sed, se enoja, se complace, etc<sup>31</sup>. Por su condición orgánica tiene un carácter *seminal* que el hombre como agricultor ayuda a criar, respetando el ritmo orgánico, escuchando, atendiendo las señales que la naturaleza emite. En la medida en que estas señales no se despliegan en un tiempo lineal y continuo, la dualidad *pasado-futuro* no constituye una dicotomía<sup>32</sup>. Es por eso que el tiempo se recoge en el nudo relacional que simboliza el ritual.

El pasado se halla presente en el tiempo actual de diversos modos. Por ello, los antepasados no han perdido gravitación en la comunidad; siguen presentes; y el futuro como meta parece hallarse en un pasado que aspira a reconstituirse: tal es el caso del mito del Paititi o el de Inkari. Significativamente el término quechua *ñawpcipncha* designa por igual el pasado y el futuro. En esa perspectiva, las acciones de los entes no tienen un sentido lineal, unidireccional. Dan curso a una reciprocidad, a una complementariedad, que expresa una “justicia” de alcance cósmico integrando de modo equilibrado y armonioso la diversidad óptica y circunstancial.

La regeneración cíclica de las formas de vida incorpora la muerte como complemento del nacer. En tal sentido, la muerte no se concibe como absoluta cesación de la vida. Lo absoluto parece no concebirse. En realidad quien muere pasa a otra forma de vida: la del alma, y en esa condición no está ajeno al juego de fuerzas ni la “conversación” o intercambio de señales que vincula la comunidad y el cosmos en general. La conversión en nada no se concibe, lo cual amplía la noción de comunidad a los antepasados y también, por cierto, a los que vendrán<sup>33</sup>.

La idea de un tiempo homogéneo, constante y lineal, así como la idea de un “progreso” cancelatorio que resulta como su consecuencia axiológica, son extrañas a esta sensibilidad. En la regeneración de la vida, ésta se amplía, gana en diversidad. Precisamente porque lo nuevo no tiene por qué cancelar lo anterior, con la aparición de nuevas formas o variedades de vida se incrementa la comunidad. Este ha sido un aspecto

---

<sup>31</sup> Tal es el sentido de los *pagos* que se hacen a la tierra en reciprocidad por sus dones.

<sup>32</sup> De allí que es posible ver (no prever) acontecimientos futuros en el canto ritual de aves, en la danza ritual de insectos o de la flama, etc.

<sup>33</sup> Las diversas formas de vida se despliegan en ciclos, en una suerte de tiempo circular que no es propiamente tal, pues la noción de tiempo constituye ya una abstracción —al igual que la de espacio— que la vivencia andina no parece considerar. El mundo está *licuo* de formas de vida interrelacionadas entre sí que se renuevan cíclicamente en íntima conexión con la evolución igualmente cíclica del cosmos.

clave de la estrategia de vida que tomó cuerpo en la cultura andina<sup>34</sup>.

La regeneración de las formas de vida opera a través de la complementariedad. En el mundo andino no se conciben entes asexuados. La renovación de la totalidad de formas de vida es resultado de relaciones heterosexuales. Por cierto, el ámbito de lo viviente abarca la totalidad de entes: las plantas son macho o hembra, los cerros también, los astros y fenómenos meteorológicos como la lluvia. La incompletitud es pobreza. El logro de la completitud supone el emparejamiento y esto se efectúa al interior y en consonancia con la completitud mayor que es el orden colectivo o comunal.

El antropocentrismo característico de la cosmovisión occidental se halla ausente en el mundo andino. En tanto no cabe una diferencia ontológica o gnoseológica sustancial entre el hombre y los demás seres y fenómenos, éstos no son considerados inferiores, ni tienen la condición de meros objetos. El hombre no se concibe fuera del tejido de conexiones que constituye el cosmos y del cual es parte constitutiva. En la medida en que los entes no son percibidos bajo la forma de la sustancialidad, como poseyendo una esencia autónoma, tampoco parece haber la distinción jerárquica entre lo que es esencial y lo que sólo viene a ser accidental, entre lo importante y lo desechable. El hombre mismo no ocupa ningún puesto privilegiado en el cosmos como ocurre en la tradición platónico-cristiana. Tan importante como el hombre viene a ser el cerro, sus animales y plantas, la lluvia o las deidades. Tienen la condición de *personas, forman familias* y comunidad, hasta abarcar la totalidad<sup>35</sup>.

Estamos frente a un mundo de equivalentes vinculados por relaciones de parentesco y reciprocidad que halla su sustento en una sensibilidad atenta a la interpenetrabilidad de las formas de vida, en virtud a lo cual, en cada manifestación de la vida habitan otras formas de ésta, sin que para ello sea condición la coexistencia “actual” que la noción de tiempo cancelatorio plantea. Es por ello, por ejemplo, que las relaciones de parentesco trascienden el ámbito humano<sup>36</sup> y aún dentro de éste

---

<sup>34</sup> Esto difiere sustancialmente de la estrategia de vida moderna que fetichiza lo “último”, lo novedoso, en detrimento de lo anterior que debe ser cancelado, desechado. Paradójicamente, lo “ultimo” (lo de ahorita, como diríamos en nuestro peculiar castellano) deja de ser tal en **cuanto** nos apropiamos de él. Tal parece ser la fuente ontológica de la actual vorágine consumista.

<sup>35</sup> Véase al respecto el interesante trabajo de Grimaldo Rengifo y otros, *Chacras y chacareros*, Tarapoto, CEDISA, 1993, pg. 33 y ss

<sup>36</sup> La vida se manifiesta en comunidad, y en el mundo andino ésta puede ser de tres tipos: la comunidad en torno a los humanos (que, por cierto, incluye a los animales, plantas y, en

comprenden vínculos de reciprocidad —derechos y deberes— con los antepasados y los que vendrán. Ello es así, porque de alguna manera antepasados y descendientes “son”, cohabitan en el ámbito comunal. De allí que esas relaciones no tengan la connotación contractual, de inspiración mecánica, que han adquirido en la tradición jurídica occidental, la cual sólo reconoce obligaciones entre individuos contemporáneos, enlazados a la manera de átomos que interactúan manteniendo su esencial distinción.

Particularmente en la celebración ritual, hombre, deidades y animales o plantas cohabitan, de manera que, por ejemplo, el mismo danzante es *rina* y *zvamani*, como en el bello relato de José María Arguedas *La agonía de Rasu Ñiti*. Esto, ciertamente, ignora el principio de identidad y la lógica de la “representación” que la filosofía instituyó como límite de lo pensable y lo real<sup>37</sup>. Esta manera de concebir lo real estaría más cercana al universo cultural que Nietzsche conjetura como previo a la irrupción de la noción de *representación* en la tragedia griega.

La praxis del hombre andino tiene carácter celebrativo, ritual: recrea el cosmos en íntima complementariedad con los demás seres y fenómenos. El hombre es mediador entre polos complementarios del cosmos; es agricultor; criador —guardián de la vida— de la *Pacliamama* y criado por ella. Esta *situación* del hombre hace que su trabajo no tenga el carácter instrumental, penoso, la condición simbólica de *castigo* que tiene en el mundo occidental. Con su trabajo, el hombre andino establece una conversación y una relación de *crianza* con la naturaleza, de carácter cúltilo, ritual, tendiendo puentes entre fenómenos de orden diverso, sosteniendo y promoviendo aquella diversidad<sup>38</sup>.

---

genei-a 1 lo doméstico), la comunidad de la Sallqa o sacha (que incluye a los seres del «monte», de los cerros) y la comunidad de deidades.

<sup>37</sup> Por ejemplo, en el Turu Pukhllay que se celebra a fines de julio en Cotabambas (Apurímac), algunas personas salen a la plaza ataviadas de cóndor, ejecutando su vuelo en una danza ritual. Desde una mentalidad occidental, diríamos que Guillermo (tal era el nombre de un danzante que ví allí) sigue siendo estrictamente Guillermo, que simplemente está “representando” al cóndor, puesto que de no ser así estaríamos quebrando el elemental “principio de identidad”. Pero no es así; basta conversar después con él —sin prejuicios— para darse cuenta que en el acto ritual no había ninguna “representación”, que era Guillermo pero también el cóndor, o más bien era —presentificaba— el vínculo, la relación que constituye a ambos.

<sup>38</sup> Grimaldo Rengifo, investigador del PRATEC, ha puesto particular énfasis en este aspecto convivencial. Véase, por ejemplo: Grimaldo Rengifo y Julio Fasanando, *Crianza campesina*



El movimiento cíclico de regeneración de las formas de vida propicia diversos momentos, algunos más favorables que otros para el apareamiento, el parto, el descanso o aún la muerte. Ese ciclo se hace manifiesto en la sucesión anual, en la cual el mismo año es concebido como sujeto que vuelve, nace, descansa, muere, etc. En él las diversas formas de vida pasan por momentos propicios para su regeneración. Estos momentos *sintonizan* entre sí. Por lo mismo, entre las formas de vida se establecen *señales*. Todo en el mundo andino tiene la condición de señal, de signo, y todas las formas de vida son capaces de entender tales señales y responder a ellas. Cada miembro de las diversas comunidades de vida sigue aquel ritmo, reacomodando su acción para sintonizar con el conjunto.

En tal sentido, la vida no sigue un plan fijo<sup>39</sup>, sino que se va recreando a cada momento a través de la comunicación empática, de *acompañamiento y conversación* entre sus diversas formas<sup>40</sup>. De esta manera, “la conversación” tiene en el mundo andino un ámbito ontológico universal, similar al logos heraclíteo. En todo momento cada quien está diciendo algo, se halla emitiendo señales, indicaciones que se deberá tomar en consideración, para adecuarse a ellas.

Una manifestación del carácter conversacional de las relaciones que sostienen el mundo andino es la *crianza* en que participan todos los seres, criando y siendo criados. La crianza es el modo de ser del hombre andino. Si no hay crianza, la regeneración de la vida se trunca. El hombre cría no sólo seres humanos, cría también el campo,

---

*de semillas*, Tarapoto, CEDISA, 1994, pg. 1.9 y ss.

<sup>39</sup> El mundo andino es elusivo a la planificación. Tal vez haya aquí un notorio error cuando en las ciencias sociales se emplea sin más la categoría de *planificación* —válida en otras circunstancias y premisas culturales— para dar cuenta de la previsión comunitaria andina, por ejemplo en el caso paradigmático del tawantinsuyu. El mismo hecho de que debido a la variabilidad climática no hay manera de establecer una regularidad como base de previsión en la producción, obliga a pensar en otros tipos de posibilidades más bien “conversacionales” —de acuerdo y mutua correspondencia—

a través de los cuales situarse en las circunstancias que advienen. Conversación que se mantiene con la suma atención que en el mundo andino se otorga a cada acontecimiento en términos de “señal”.

<sup>40</sup> En la medida en que haya sintonía, la regeneración y diversificación de la vida se afirmará. Su interrupción por asintonías o desacuerdos requiere de encuentros rituales que restablezcan su curso. Esto es así porque en el rito la sensibilidad se aguza, el simbolismo se hace más patente y concentra la relacionalidad cósmica. La persona que participa del ritual “ve”, “siente” más lo que dicen las circunstancias.

las plantas, los animales, el agua, los cerros, etc, y es criado por ellos.

La conversación se afirma en vínculos de solidaridad y cooperación entre las diversas formas de vida. Los actos más significativos suponen colaboración, apoyo mutuo, participación festiva. También la fiesta parece tener en el mundo andino una raigambre ontológica que va más allá del ámbito humano. La música, la danza y la fiesta se conciben como presentes en la naturaleza misma. Participar en la celebración, en la fiesta, constituye un modo de colaborar en la *recreación* periódica del cosmos que se percibe como perpetuo juego de fuerzas, contrarrestando su inevitable desgaste<sup>41</sup>.

La fiesta es una descarga —y recarga— de energías; constituye una abertura en el mundo fenoménico, una brecha en la cotidianidad, que conecta con la fuerza suprasensible inmanente que el simbolismo mítico expresa<sup>42</sup>, con el gran *momento* mítico, aquel que no discurre, así como los lugares sagrados o aquel de la celebración de la fiesta conectan con el gran *lugar mítico*. Por allí, deidades y muertos irrumpen, vienen a mezclarse con los hombres, invaden el mundo. Precisamente por ello se abre la posibilidad de la regeneración, de la recarga de energías, de la reinstauración del cosmos. Por eso también, le es esencial a la fiesta el exceso, el desenfreno o los *actos al revés* —típicos del carnaval— en que el orden se difumina o invierte.

A propósito del carácter lúdico, conversacional del vínculo entre las diversas formas de vida en el mundo andino, cabe notar lo siguiente: En la tradición filosófica el lenguaje ha sido *logizado*, ha sido considerado a la manera de los *objetos*, como teniendo límites y orden aprehensibles, cuando más bien parece ser la condición de posibilidad de la idea de límite y orden. Sin embargo, el lenguaje no es ninguna totalidad autocontenida. Se halla esencialmente abierto en sus posibilidades. Más aun, no se identifica con el universo conceptual sino que se sostiene en un magma de significación dada

---

<sup>41</sup> “La alegría reclama eternidad”, había dicho Nietzsche, haciendo referencia al pathos de la fiesta.

<sup>42</sup> Como la fenomenología de la religión lo ha hecho notar, de alguna manera la fiesta abre curso al exceso y, por esa vía parece constituir el reino mismo de lo sagrado, una celebración —una realización— del “momento” mítico, de la época en que no había nada fijado, ningún orden; aunque —paradójicamente— genera el orden. En tal sentido, contiene la condición ambigua de “caos” y exuberancia, característico de lo sagrado. La fiesta constituye el momento en que se vive el mito o el sueño; pues tanto en el mito como en el sueño lo extraordinario es lo normal.

por la convivencia humana, del que brotan constantemente nuevos ordenes conceptuales que deshacen toda voluntad de sistema como la que caracterizó a la filosofía moderna. Perspectivas como las de Freud o Wittgenstein que se sitúan en las fronteras de la tradición filosófica, ejercen su potencia comprensiva a través del vaivén lúdico de una narrativa que ya no pretende linealidad ni coherencia y en las que la audición recobra la importancia que originariamente tuviera, antes de que fuera desplazada por la ocularidad griega atenta a las formas y su nitidez.

¿De donde brota la significación del lenguaje? ¿Cómo es que el lenguaje es capaz de remitir a un plano que se supone extralingüístico? La voluntad de sistema experimenta aquí un límite impasable. Platón había señalado que sólo podemos llegar a conocer aquello que de alguna manera ya nos era conocido, que aquello de lo cual nada sabemos nos sería absolutamente inaccesible<sup>43</sup>. En relación con lo que aquí nos interesa, ello implicaría que para que la experiencia sea traducible al lenguaje y la conversación, la conversación —y su curso imprevisible— debe ya formar parte constitutiva de la más elemental experiencia. Esta creencia que se halla viva en el mundo andino y estuvo presente en el mundo griego presocrático, fue olvidada para que el concepto, la deducción, la previsibilidad y el cálculo pudieran reclamar el dominio del pensamiento y la vida.

Siguiendo el modelo euclidiano, la voluntad de sistema, la búsqueda de un principio, de fundamentación y derivación han dominado el pensamiento moderno. Pero, si el conocimiento se deriva a partir de determinados principios, ¿cómo es posible el conocimiento de los principios mismos? Ya Aristóteles había señalado que los principios no pueden ser derivados ni demostrados, sólo se *muestran*. Con ello la pregunta adquiere otro sesgo: ¿Desde dónde se muestran aquellos principios? ¿De dónde brotan? En la tradición filosófica hallamos el concepto platónico de lo *incondicionado*, que en los tiempos modernos se interpretó como un punto de partida radical del tipo de los axiomas matemáticos. Pero cabe otra interpretación, precisamente en el sentido auditivo y lúdico de la conversación<sup>44</sup> en

---

<sup>43</sup> Así por ejemplo, para buscar a alguien, algo debemos saber de él o ella que nos permita *reconocerlo*, sino ¿cómo podríamos saber que no está en frente nuestro?

<sup>44</sup> Vale la pena notar que los mismos textos platónicos están concebidos como diálogos, es decir bajo el patrón de la conversación y no como el discurso lineal y monológico que la

que se despliega el sentido.

Dicho sea de paso, el lenguaje que da curso a la conversación no se limita al juego de palabras. Está igualmente el lenguaje de las manos, de las miradas, de la ostensión, etc. Dado que el hombre siempre está vinculado con los demás, en cualquier circunstancia, aun solo consigo mismo o frente a la naturaleza, encontramos el juego de preguntas y respuestas que caracteriza a la conversación, lo cual remite a la íntima relación que hay entre el lenguaje, la conversación, el juego y el ritual.

Siendo originariamente una manera de actuar, los ritos preceden al habla<sup>45</sup>. Pero se trata siempre de una acción colectiva, revelan una suerte de *concordancia* social básica, refieren siempre al ámbito de lo colectivo. En la comunicación, en la conversación que el rito posibilita y en la cual fluye el *sentido*, aún el silencio posee una densidad simbólica y conversacional. No hay posibilidad de participar en el rito y mantener la condición del *espectador*, condición que la actitud teórica exige y pone como fundamento del discurso.

El horizonte mítico porta una *verdad* no verificable, una verdad que “aparece” desde los trasfondos del lenguaje. Los relatos míticos tienen una base *conversacional*, ritual, que remite a la experiencia de lo “sagrado”. Esta es, precisamente, la dimensión que una lectura estructuralista o de cualquier otro tipo analítico deja al margen, pero que resulta esencial atender si se trata de reconstruir la lógica —u horizonte de sentido— de un relato mítico. Se trata del soporte experiencial, prereflexivo, que los ritos tienden a fijar y que el relato, con su fondo inagotable de significatividad, transmite.

Como señalé al principio, esta es una exploración inicial de un tema que considero capital para la comprensión de los horizontes de sentido que dan cuenta de la acción colectiva de los peruanos y andinos en general. Se trata de un trabajo exploratorio por la escasa atención que el tema —no obstante su importancia— ha tenido en los circuitos académicos

---

escritura y el procedimiento axiomático tienden a favorecer. Más aun, debemos recordar que entre los griegos el habla ejercía su primado sobre todo texto, por cuanto no existía para ellos la lectura silenciosa que por primera vez Agustín vio con asombro practicar al obispo cristiano Ambrosio de Milán.

<sup>45</sup> El uso del término “ritual” se ha extendido más allá de su ámbito tradicional, para dar cuenta aun de fenómenos en el reino animal como la repetición de actos significativos que crean las condiciones para el apareamiento, la demarcación territorial, el establecimiento de jerarquías, etc.

filosóficos. Inserta en relaciones de dependencia cultural con hegemonía del mundo occidental moderno, la actividad filosófica en nuestro medio no llega a superar una suerte de fijación por aquella matriz cultural, no obstante la riqueza de posibilidades especulativas que ofrece una tradición pluricultural como la nuestra. Por mi parte apuesto por la continuidad de la investigación en este terreno y espero que posteriores resultados justifiquen esta primera aproximación.

### **Excurso: La vigencia del horizonte de sentido como referente de vida viable en la actualidad.**

Vivimos en un período de transición y cambio, de consecuencias imprevisibles. Paradójicamente, cuando se impone un pasajero -e inducido- estado de ánimo conservador; se acumulan indicios incontrovertibles del agotamiento del modelo de vida que ha predominado a lo largo de los tiempos modernos; lo cual legitima la tarea de explorar los posibles horizontes de una civilización alternativa. La población mundial ya sobrepasa los 6,000,000,000 de seres humanos, cifra que ni sumando a todos los individuos que existieron sobre la tierra hasta hace no más de un siglo, podría haberse alcanzado.

Cuando los cimientos del modo de vida capitalista moderno fueron diseñados hace pocos siglos, nadie podía haber previsto estos u otros hechos de similar carácter terminal; baste mencionar otros dos ejemplos: el agotamiento del agua o aún del aire -ya se sostiene que las guerras del futuro próximo serán por el control de estos recursos vitales-, o la alteración de la biósfera entera por parte del hombre. Nadie con un mínimo de honestidad e información podría afirmar a estas alturas que los desórdenes climáticos son ajenos a la acción irresponsable de hombres motivados por la búsqueda de poder y lucro, y premunidos de la colosal potencia que les otorga la tecnociencia.

Tenemos a la vista suficientes síntomas del carácter predatorio de aquel horizonte cultural, supuestamente laico, que sacrifica la vida — del hombre y las demás especies— en el altar de una economía deificada como fin en sí misma, que se manifiesta en una peculiar hierofanía de cifras impersonales. El capitalismo se sostiene en la creencia injustificable de que es factible y deseable una acumulación incesante del capital y el crecimiento indefinido de la productividad y el consumo. Se sustenta en el *culto del poder*, entendido como *dominio* tanto de la naturaleza como del hombre, que se pretende ensanchar al infinito.

Insistiré en que la acción humana se sustenta en horizontes de sentido que se constituyen en un ámbito experiencial de tipo lúdico en que no cabe la distinción entre lo intelectual, emotivo y práctico. Algo pasa con el horizonte de la modernidad —creo que tiene que ver con su mala conciencia para con la opacidad que circunda todo su horizonte; con su obsesión instrumental por la transparencia teórica— que genera un estado de ánimo nihilista, disolvente de lo lúdico y del sentido de lo sagrado, que conduce a lo que sagazmente Nietzsche anticipara como el signo de estos tiempos: el *último hombre*.

El capitalismo ha exacerbado ciertas claves ontológicas y valorativas de la tradición occidental, en el sentido de un estrechamiento de las perspectivas vitales de esta cultura. Desde las diástasis *ser-no ser; Hombre-naturaleza; espíritu-materia; inmanencia-trascendencia; sagrado-profano*; etc, ellas remiten a la instauración del principio de identidad como límite insalvable de la experiencia, a la prioridad de los entes lo sustancial en el orden del ser, por sobre el originario juego relacional de fuerzas, a la creencia en la radical contingencia del mundo, etc.

La visión de la naturaleza (incluyendo la naturaleza humana) como objeto; del hombre como un ente (atomizado, individual) escindido del mundo; la actitud controlista de la vida y la diversidad que la caracteriza, están a la base de los mayores entrampamientos — crisis ecológica, pérdida del sentido de la vida, etc.— que enfrentan los hombres contemporáneos.

La apuesta por la vida, exige una revisión crítica de los fundamentos de la cultura que hoy impone su dominio en el mundo entero. Es obvio que la vuelta al pasado no es posible, a no ser por una catástrofe indeseable. Pero tampoco es posible —y en todo caso es moralmente perverso— mantener la lógica del “dejar hacer, dejar pasar” que propugna el gran capital. Por lo mismo, el reconocimiento de sentidos de vida alternativos, actuantes aún hoy en culturas que, por no ser funcionales al imperio absoluto del capital, se hallan cercadas y acorraladas, constituye un elemento decisivo en aquella apuesta de vida.

La tradición andina contiene presupuestos ontológicos y valorativos, que por favorecer la expansión de la diversidad y de la dimensión celebratoria y lúdica de la acción, desde una visión holística, relacional del ser, pueden constituir un referente para la apuesta colectiva de refundación radical de las bases civilizatorias en el mundo contemporáneo.

En la ontología moderna, el pasado o el futuro, los antepasados y los que vendrán, pertenecen al ámbito de *no-ser*, negado a la conversación y al pensamiento. Dado el carácter contractualista de su ética y derecho, se entiende que el hombre moderno no siente tener obligación alguna con los antepasados y menos aún con los que aún no son y tal vez nunca sean: no cabe contrato alguno con lo que no es. Aquella sensibilidad alienta su conducta predatoria. Esto no ocurre en la cultura andina: en ella la comunidad y el sentido de respeto que la sustenta, abarca a los antepasados y los que vendrán, los cuales requieren de cuidado —son sujetos de “derechos” y obligación. Más aún: incluye a las deidades y el entorno natural. En tal sentido, esta ontología sí posibilita hablar de los derechos de las futuras generaciones, de los antepasados o aún de la naturaleza. Sólo que aquí estamos frente a otra noción del derecho y la obligación. Ella está en nuestra tradición y provee bases alternativas para repensar la convivencia en el futuro.

Asimismo, en la medida en que el mundo andino es experimentado como un precario juego de fuerzas, el equilibrio de la trama relacional que lo constituye requiere cuidado ritual, cultivo, crianza recíproca, lo cual —en las actuales condiciones— restituye la dimensión ética del saber, favorece el reencantamiento del mundo y la vida que hoy se echa de menos, y permite articular una epistemología de mayor alcance que aquella de raigambre sustancialista, que la propia ciencia contemporánea ha puesto en cuestión.

Una visión relacional, empática del cosmos, que asume que todo influye en todo, permite ir más allá de la relacionalidad mecánica —causal o Lógica— incorporando una base “conversacional” —de concordancia— en que a ambigüedad, de potencia y precariedad, de los nudos relacionales que constituyen los entes, exige atención y cuidado, remitiendo a la dimensión ritual del conocer. Enraizada en aquella dimensión, persiste en la tradición andina una medicina, cosmología, climatología, biología, etc, de un potencial menospreciado (cuando no ignorado) por circuitos académicos que se limitan a reciclar esquemas científicos cuya raigambre epistemológica (para no hablar de sus supuestos ontológicos y valorativos) merece escaso examen crítico.

Aquí es preciso desmitificar la ciencia y la tecnología, cuya sola mención parece bastar para que cualquier cosa pase por legítima, inevitable y fuera de toda discusión o elección. No hablo del cientificismo, que como caricatura de la ciencia tiene todos sus

defectos y ninguna de sus virtudes. Me refiero a la ciencia misma, a la que no conviene fetichizar.

Frecuentemente hablamos de Ciencia o Cultura en singular, como si tal cosa existiera; quien así se expresa está por lo general pensando en la ciencia occidental y moderna, cuya verdadera naturaleza debemos examinar críticamente —sólo así podremos hacer uso cabal de ella o coadyuvar a su transmutación en sentido lúdico—, pues siendo un elemento clave de esta civilización, lo menos que podemos hacer es preguntarnos si no conlleva también un proyecto de dominación tendiente a expropiar la riqueza cognoscitiva de los hombres, ocultando que es uno más entre otros múltiples saberes, y que al instituir sus patrones ontológicos, valorativos y epistémicos particulares (y enteramente discutibles), como universales, se convirtió en árbitro —juez y parte— del saber legítimo, negándole a los pueblos de matrices culturales diferentes el derecho político a elegir entre diversos tipos de conocimiento.

Reivindicar ese derecho es hoy más que nunca, y sobre todo pueblos de culturas alternativas aplastadas como el nuestro, una cuestión fundamental.

Nuestros padres sabían hacer sus casas, curarse, criar y educar a sus hijos, divertirse, etc, ellos mismos (en ello consiste la autonomía!), preguntémonos ¿cuantos de entre nosotros sabemos hacer hoy algo de eso? Hemos caído bajo el imperio del “especialista” para curarnos, criar y educar nuestros hijos, o aún para divertirnos. En tal sentido ¿somos más autónomos o se ha profundizado nuestra dependencia? ¿Y la dominación no exige acaso volvernos seres dependientes? ¿Y qué papel han tenido la ciencia y la técnica en todo esto? ¿Es sensato esperar que la ciencia y la técnica que están en la base de los problemas que afronta la humanidad hoy en día (crisis ecológica, deshumanización, uniformización, pérdida del sentido de la vida, etc.) vayan a resolver los problemas que ellas mismas han contribuido a crear?

El asunto remite a la política, terreno en que cabe dirimir los objetivos fundamentales de la vida colectiva; y conviene no perder de vista que en los actuales marcos políticos (y éticos) la razón y sus *mayores productos*, (cuya legitimación *perjbrmativa* es funcional a la lógica del poder entendido como dominación), no están libres de ser pervertidos y vueltos contra su creador: el ser humano. Cuando el poder se convierte en un fin en sí mismo, termina desplegando una lógica “autónoma” que escapa al control de quienes desataron su



potencial; somete y gobierna la vida de los hombres.

Aunque el capitalismo pondere, de modo falaz, las virtudes del “libre” juego del mercado, en realidad se sustenta en la creencia de que es posible “controlar” las fuentes de la riqueza —la naturaleza y el hombre— mediante el cálculo racional. Creencia que hoy ha sido hecha trizas por la propia ciencia que en sus inicios estuvo animada por tal pretensión y hoy reconoce los límites de la previsibilidad y el cálculo, el juego del azar y la probabilidad.

Hoy sabemos que el acceso al poder entendido como capacidad de dominio, conduce a la pérdida de autonomía; sabemos que, en el fondo, es una ilusión; que si soltamos las ataduras del *poder-dominación* nos ocurrirá lo que a Pandora: escapará inevitablemente a nuestro control y terminará envolviéndonos; que si rendimos culto al poder acabaremos siendo esclavos de su lógica. Hoy sabemos que lo que hay que controlar es al poder mismo, para evitar su conversión en dominio.

La visión ontológica relacional, propia del mundo andino, puede facilitar el desmontaje del “poderdominación” que propicia la atomización social por la imposición y la fuerza. El “poder solidario” que cabe construir, puede sustentarse en la dimensión lúdica que el “juego de fuerzas” característico de la visión andina del mundo manifiesta. El despliegue de la *dimensión Lúdica* (intrínsecamente relacional, conversacional) afirma la vida, el goce, la potencia; revierte la tristeza, síntoma de la impotencia resultante del aislamiento, de la atomización social que genera el *poder-dominación* centralizado; permite desmontar ese poder, socializarlo, devolverlo a su fuente que radica en el trabajo humano y los lazos sociales, evitando con ello que se sitúe otra vez por encima nuestro, decidiendo el curso de nuestra vida y nuestra muerte. Hoy mismo, la resistencia al capital se articula en el mundo desde una lógica de redes, en que la valoración positiva de la diferencia y el sentido comunal de pertenencia a un ámbito vinculante mayor, parecen hallar su elemento vital.

La vida se perpetúa a condición de diversificarse. Es la rigidez de la muerte la que nos iguala a todos. En el mundo de la vida no hay dos seres, ni dos situaciones idénticas. Todo es diverso. En el mundo andino prima el cultivo de la diversidad. No hay dos comunidades con usos, costumbres o lenguaje exactamente iguales. No existe la idea de que hayan especies “mejoradas” y otras “desechables” que deben ser sustituidas hasta desaparecer. Cada una tiene su propio valor. Se trata, por ello, de uno de los espacios de mayor “crianza” de la vida por parte del hombre, que registra la historia, y contiene un gran potencial como referente colectivo para

forjar desde esta parte del mundo el imaginario de una sociedad alternativa que promueva el respeto y cultivo de la vida.

El orden capitalista exige la homogenización de aquello que es cualitativamente diverso. En él todo tiende a ser estrictamente cuantificable. Esa es la condición de su racionalidad: todo debe ser calculable, planificable, manipulable, dominable. Por ello lo convierte todo en mercancía como la marca de su imperio. Es contrario a la diferencia irreductible de cada cosa y cada quien, nos trata y trata al mundo como si sólo estuviéramos compuestos de elementos iguales. Hace violencia a la realidad para someterla a su cálculo, pues sólo se puede calcular aquello que previamente fue reducido a su dimensión estrictamente cuantitativa, a pura cantidad, a “valor de cambio”, perdiendo las cualidades específicas (el “valor de uso”, que sólo se constituye en determinado “juego” o contexto) que lo hacen incomparable y valioso en sí mismo. El capitalismo se sostiene pues en una gran falsificación de la realidad, en una violencia continua contra ella; pero allí radica también su mayor debilidad. El llamado “socialismo real” perdió la contienda al reproducir esa lógica.

La violencia ejercida contra lo real, brota de sujetos cuya actividad fundante: el trabajo, tiene la condición penosa del castigo. Esta percepción del trabajo remite al fondo mítico judeocristiano del que se alimenta el mundo moderno. Marx y Fourier, entre otros fundadores del socialismo, se propusieron la superación del trabajo enajenado, buscando su trasmutación lúdica, para acercarlo a la celebración, el arte y la fiesta. Llama la atención que las izquierdas en el Perú (no obstante Mariátegui, Churata, Arguedas o Flores Galindo) pasaran absolutamente por alto la tenaz persistencia en el mundo andino de un sentido del trabajo como celebración, fiesta y juego —refractario a la lógica del capital— vinculado a un sentido comunitario de vida y a la práctica de la reciprocidad, que tampoco mereció mayor atención, tal vez porque su cientificismo bloqueaba el reconocimiento del soporte mítico en que el hombre se concibe participando con su trabajo en la recreación del cosmos. Aquella vivencia del trabajo, cualitativamente diferente, constituye otro elemento de gran potencia para la refundación de los sentidos de vida en el mundo contemporáneo.

El cultivo de la diversidad y el sentido celebratorio del trabajo, suponen el respeto por la naturaleza como sujeto, fundado en el sentido de lo sagrado como una dimensión inmanente a la totalidad de lo existente. Esta sensibilidad se halla ausente en el modo de vida capitalista hoy dominante y le es radicalmente opuesta. Si hay algo que caracteriza al modo de vida moderno —funcional al capitalismo— es precisamente la “desacra-

lización” del mundo y la vida. Todo en él es reducido al frío cálculo mercantil; todo es materia de compra y venta, aún el honor, la inteligencia o la belleza. Ello contrasta con la actitud de las culturas supuestamente “bárbaras”, vinculadas a la tierra, que han mostrado siempre un gran respeto por la naturaleza —venerada como fuente de vida—y un cuidado y cultivo de la vida a partir de una sensibilidad para lo “sagrado” —concebido como inmanente al mundo— que habita en cada ser y da pleno sentido a cada acto.

Aquí habría que notar que no hay manera de “justificar” racionalmente el valor y el sentido de la vida; toda la filosofía y ciencia modernas son un gran fracaso al respecto. Al parecer, si no suponemos que la vida es valiosa en sí misma, ésta no tiene ningún sentido y, con ello, no tendría ningún sentido nuestra apuesta. Si eso y sólo eso —que ya es una enormidad— significa asumir el mundo y la vida como “sagrados”, podríamos reivindicar el sentido de lo sagrado y aún ser ateos, sin ninguna incongruencia en ello; no tendríamos por qué identificar esta reivindicación con ninguna confesión religiosa en particular, ni mucho menos con los fundamentalismos de matriz judeo-cristiana-islámica, que han incubado la intolerancia y el desdén por el mundo y lo corporal, concibiéndolo como bajo, pecaminoso y carente de valor en sí mismo.

Es más: en relación a aquella matriz cultural, y en particular a su vertiente cristiana, habría que notar su responsabilidad en la desacralización y cosificación del mundo —cosa que no ocurrió en otras culturas—, al haber hipostasiado lo sagrado (situándolo fuera del mundo) en un Dios absolutamente trascendente, sin cuya voluntad arbitraria ni siquiera habría existido mundo alguno, con lo cual éste pasó a ser considerado ontológicamente contingente —carente de necesidad y sentido propio—, y encomendado al dominio del hombre, “imagen y semejanza” de aquel Dios arbitrario.

El proceso de “desacralización” provocado por esa tradición ha traído consigo el “desencantamiento” del mundo y la vida, su banalización, su cosificación, su conversión en una masa manipulable, carente de propósito o valor intrínseco. Este “desencantamiento” ha sido y es la condición necesaria para la dominación impune y la instrumentalización sin límites de todo lo existente, que ha conducido a la anomia, el descreimiento y el nihilismo que caracteriza la vida contemporánea. En ese sentido es que resulta pertinente discutir sobre la importancia de un “reencantamiento” del mundo y la vida —que pasaría por recobrar el sentido de su carácter sagrado—, como una condición para

construir modos de vida alternativos, como un soporte de gran potencia para resistir la dominación capitalista, cuyo poder es en gran parte ilusorio, en tanto está contenido por un gran vacío: aquel que tiene que ver con la cuestión central del sentido de la vida y su valor... El capitalismo nada tiene que decir al respecto. ¿Por qué no atender voces alternativas que — despreciadas, cercadas y acorraladas— aún se expresan entre nosotros?

Invierno del 2000

EARLS, John; *Planificación agrícola*, Lima, Universidad del Pacífico . COFIDE, 1989.

ELIADE, Mircea; *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1972.

ESTERMANN, Josef; *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1998.

GADAMER, Ham Georg; *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

GIRAULT, Lotus; *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz, HISBOL, 1988.

GODENZZI ALEGRE, Juan Carlos (compilador); *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1999.

GOLTE, Jürgen; *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP, 1980.

GOW, Rosalind y CONDORI, Bernabé; *Kay Pacha: Tradición oral andina*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1976.

LTIER, César; *Karu Nankunapi, 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi*, Cuzco, IFEA- CBC, 1999.

VAN KESSEL, Juan; *Pachamama*, Puno, 1993.

KUSCH, Rodolfo; *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, Buenos Aires, Hachette, 1970. Y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

LE GOFF, Jacques; *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

MULLER, Thomas y Helga; “*Mito de Inkarri-Qollari: cuatro narraciones*”, en: *Allpanchís* 23, Cusco, 125-143.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro; *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú*, Lima. Retablo de Papel Ediciones, 1973.

OSSIO, Juan; *Ideología mesiánica del mundo andino: antología*, Lima, 1973

PAYNE, Johnny; *Cuentos cusqueños*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1999.

PEASE, Franklin, *El pensamiento mítica*, Lima, Mosca Azul, 1982.

PEÑA CABRERA, Antonio, “*Racionalidad occidental y racionalidad andina*”, en: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*, Cusco, 1992.

RICOEUR, Paul, *Hermeneútica y estructuralismo*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1975.

URBANO, Henrique (compilador), *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1993.

URBANO, Henrique (compilador), *Tradición y modernidad en los andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1997.