



RESUMEN

Se trata de un trabajo sobre la justificación, análisis y valoración de los alcances epistemológicos de la Filosofía Andina, concretamente del Principio de Orden primigenio o Principio de Armonía del Todo. Contiene: a. Una investigación bibliográfica que abarca la contextualización de la Filosofía Andina dentro del pensamiento latinoamericano, el pensamiento epistemológico occidental, y de una comunidad andina (San Rafael, Cañar) b. Una descripción de la Filosofía Andina y su epistemología, y c. Una investigación de campo que justifica y fortalece el anterior estudio de la Epistemología Andina procurando una lectura que nos permita establecer la carga epistemológica de los rituales de sanación en la comunidad mencionada. Incluye lecturas filosóficas y epistemológicas que determinan y fundamentan los Alcances Epistemológicos del Principio de Orden Primigenio: la categoría de *polifonía* de Raúl Fornet Betancourt como elemento apropiado para la búsqueda de la dignificación del ser humano, la interpretación filosófica del trabajo de campo, y el establecimiento de dos matrices, que implican los Alcances Epistemológicos del Principio de Orden Primigenio, la legitimación y valoración de la pluralidad y un mayor poder explicativo.

PALABRAS CLAVE

Filosofía Andina, Epistemología, Epistemología Andina, Alcances epistemológicos, Principio de Orden Primigenio, Principios de la Filosofía Andina, Cañar, San Rafael Cañar, Pluralidad, Poder explicativo.



ÍNDICE

RESUMEN	1
PALABRAS CLAVE	1
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I.....	11
1. CONSIDERACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y EL PENSAMIENTO ANDINO	11
1.1. LA FILOSOFÍA ANDINA DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL.....	12
1.1.1. BREVE ESBOZO DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA	12
1.1.2. “EL PROBLEMA DEL OTRO” LAS CONSIDERACIONES AXIOLÓGICAS, PRAXEOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS DE TZVETAN TODOROV.....	27
1.1.3. LA DIGNIFICACIÓN DEL SUJETO HUMANO COMO OBJETIVO. CONSIDERACIONES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL (KARL POPPER Y FRANZ HINKELAMMERT)	33
1.2. PROPUESTA DIALÓGICA Y PROPUESTA INDIGENISTA	40
1.2.1. FAUSTO REINAGA	40
1.2.2. JOSEF ESTERMANN.....	45
CAPÍTULO II.....	49
2.1. ELEMENTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA ANDINA Y EL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO	49
1.1.1. ELEMENTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA ANDINA	50
2.1.2. PRINCIPIOS DE LA RACIONALIDAD ANDINA. PRINCIPIO DE RELACIONALIDAD Y RECIPROCIDAD	58
2.1.3. ¿POR QUÉ “PRINCIPIO DE ÓRDEN PRIMIGENIO”?.....	62
2.2. LÓGICA Y RAZÓN NO-DIÁSTICAS	63
2.3. EL SUJETO FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICO	65
2.3.1. ONTOLOGÍA DE LA COMUNIDAD	65
2.3.2. CARENCIA DE “OBJETO” FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICO.....	66
2.4. CONOCIMIENTO CIENTÍFICO ANDINO.....	68
2.4.1. CIENCIA DE LA TIERRA O “ALLPAMAMA YACHAY”	68
2.4.2. CIENCIA DEL HOMBRE O “RUNA YACHAY”.....	69
2.4.3. CIENCIA DEL COSMOS O “PACHAMAMA YACHAY”.....	70
2.5. ELEMENTOS MÍSTICOS.....	74
2.5.1. DISTINTOS “MODOS DE PENSAR”	74



2.5.2. MÍSTICA, RELIGIÓN, EL RITUAL	75
2.6. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA ANDINA EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN	79
CAPÍTULO III.....	81
3.1. EL ÁREA DE ESTUDIO Y SU HISTORIA	82
3.1.1. HISTORIA, CULTURA Y TERRITORIO CAÑARI	82
3.1.1.2. LOS CAÑARIS EN LA HISTORIA	89
3.1.1.3. LOS CAÑARIS DE HOY. LA COMUNIDAD DE SAN RAFAEL (CAÑAR) 93	
3.2.1. LOS PARTICIPANTES.....	100
3.2.1.1. EL/LA YACHAK, CHAMÁN O CURANDERO/A	100
3.2.1.2. EL BENEFICIARIO O PACIENTE	103
3.2.2. MOMENTOS DEL RITUAL DE SANACIÓN, RITUAL DE CURACIÓN O “LIMPIA”	105
3.2.2.1. PREPARACIÓN	106
3.2.2.2. DIAGNÓSTICO	106
3.2.2.3. TRATAMIENTO.....	108
3.2.3. ELEMENTOS BÁSICOS DEL RITUAL DE SANACIÓN, RITUAL DE CURACIÓN O “LIMPIA”	109
LA CHAKANA ANDINA.....	109
CAPÍTULO IV.....	115
4.1. POLIFONÍA. NOTAS A LA PROPUESTA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL (FORNET BETANCOURT).....	115
4.2. INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA-EPISTEMOLÓGICA DE LA CONCEPCIÓN ALTERNATIVA DE LA REALIDAD (Vista desde la Comunidad Andina de San Rafael).....	119
4.3. EL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO Y SUS DERIVACIONES EPISTEMOLÓGICAS	125
4.3.1. LEGITIMACIÓN Y VALORACIÓN DE LA PLURALIDAD	125
4.3.2. MAYOR PODER EXPLICATIVO DE LA REALIDAD	127
CONCLUSIONES	129
RECOMENDACIONES	131
BIBLIOGRAFÍA	133



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Fundada en 1867

Yo, María José Rivera Ullaauri, autora de la tesis "Filosofía Andina: Alcances Epistemológicos del Principio de Orden Primigenio", reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciada en Ciencias de la Educación con especialización en Filosofía, Sociología y Economía. El uso que la Universidad de Cuenca hiciere de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autor.

Cuenca, 13 de Marzo del 2013

María José Rivera
CI 0106058266

Cuenca Patrimonio Cultural de la Humanidad. Resolución de la UNESCO del 1 de diciembre de 1999

Av. 12 de Abril, Ciudadela Universitaria, Teléfono: 405 1000, Ext.: 1311, 1312, 1316

e-mail: cdjbv@ucuenca.edu.ec casilla No. 1103

Cuenca - Ecuador



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Fundada en 1867

Yo, María José Rivera Ullauri, autor de la tesis "Filosofía Andina: Alcances Epistemológicos del Principio de Orden Primigenio", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 13 de marzo del 2013

María José Rivera
CI 0106058266

Cuenca Patrimonio Cultural de la Humanidad. Resolución de la UNESCO del 1 de diciembre de 1999

Av. 12 de Abril, Ciudadela Universitaria, Teléfono: 405 1000, Ext.: 1311, 1312, 1316

e-mail cdjbv@ucuenca.edu.ec casilla No. 1103

Cuenca - Ecuador



UNIVERSIDAD DE CUENCA

**FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA
EDUCACION**

**“FILOSOFÍA ANDINA: ALCANCES EPISTEMOLÓGICOS
DEL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO”**

Tesis previa a la obtención
del Título de Licenciada en
Ciencias de la Educación en
la especialidad de Filosofía,
Sociología y Economía.

AUTOR:

María José Rivera Ullauri

DIRECTOR:

MSc. Cristóbal Cárdenas Espinoza

CUENCA-ECUADOR

2013



AUTORÍA

Todos los criterios, opiniones, afirmaciones, análisis, interpretaciones, conclusiones y todos los demás aspectos vertidos en el presente trabajo son de absoluta responsabilidad del autor.



DEDICATORIA

Dedico este trabajo a Marcia Rivera, Nimia Ullauri y Eladio Rivera, por todo su apoyo a lo largo de mi preparación académica.

María José Rivera



AGRADECIMIENTO

Expreso mi sincera gratitud a las autoridades y profesores de la Universidad de Cuenca en especial a los docentes de la Escuela de Filosofía y Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.

Gratitud especial al MSc Cristóbal Cárdenas, catedrático y director de esta tesis, quien con sus conocimientos y gran voluntad supo orientar mi trabajo. Así también al Dr. Napoleón Almeida y al Lcdo. Roberto Ochoa por sus valiosas colaboraciones a lo largo de la investigación.

Gracias infinitas a todos quienes de una u otra manera me apoyaron para que se haga realidad una de mis aspiraciones.

María José Rivera

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca ser un apoyo en la justificación, análisis y valoración de los alcances epistemológicos de la Filosofía Andina. En su primer momento consiste en una investigación bibliográfica que abarca la contextualización y descripción de la Filosofía Andina y de una comunidad andina (San Rafael, Cañar); en su segundo momento, implica una investigación de campo para fortalecer los puntos vistos en el primer momento, procurando una lectura que nos permita establecer la carga epistemológica de los rituales de sanación en la comunidad mencionada.

La investigación está organizada en cuatro capítulos, el primero de ellos trata de formular un marco general para comprender la Filosofía Andina desde una lectura de la occidentalidad, utilizando para ello múltiples entradas que se organizan desde dos perspectivas principales: por un lado, los avances del pensamiento filosófico latinoamericano y la situación actual como punto de quiebre de una determinada visión del mundo del *otro* y de una *deconstrucción* epistemológica; y por otro lado, los avances de la Filosofía Andina en sus propuestas básicas, dialógica e indigenista (Josef Estermann y Fausto Reinaga, respectivamente).

El segundo capítulo trata de la Epistemología Andina, describiendo los elementos básicos de la Filosofía Andina y sus principios (incluyendo la determinación y descripción el “Principio de Orden Primigenio), para sobre esto entender las matrices de la Epistemología Andina, en una referencia que incluye una mirada a la lógica, la razón, el sujeto filosófico, la “objetividad”, la ciencia y a los elementos místicos de la Epistemología Andina; perfilando así el estudio precedente en una comunidad andina. Con este objetivo, hemos utilizado principalmente los estudios de Josef Estermann, Germán Rodríguez y Alberto Tatzo.



En el tercer capítulo se desarrolla la investigación de campo, la cual busca establecer unas primeras lecturas de la comunidad de San Rafael en relación a la Filosofía Andina. Sin embargo, se considera necesario establecer primeramente una aproximación a su historia y etnología; para a continuación introducirse en un trabajo descriptivo de los ritos de sanación o “limpias” en los que se trata de establecer las relaciones con la información del capítulo anterior, la epistemología Andina y el “Principio de Orden Primigenio”.

Por último, el cuarto capítulo se proyecta como síntesis de los anteriores, incluyendo a la vez nuevas lecturas que determinan y fundamentan los Alcances Epistemológicos del “Principio de Orden Primigenio”. Estas nuevas lecturas que mencionamos incluyen tres eslabones con los que se pueden trabajar la Filosofía Andina y el “Principio de Orden Primigenio”: Primero, el estudio de la categoría de *polifonía* de Raúl Fornet Betancourt como elemento apropiado para la búsqueda de la dignificación del ser humano; segundo, la interpretación filosófica del trabajo de campo; y tercero, el establecimiento de dos matrices en las que pueden entenderse Alcances Epistemológicos del “Principio de Orden Primigenio” fundamentados en todo este trabajo.

CAPÍTULO I

1. CONSIDERACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y EL PENSAMIENTO ANDINO

Este primer capítulo constituye una contextualización del escenario especulativo en el que se desenvuelven la Filosofía Latinoamericana y el pensamiento Andino, sin pretender adentrarnos aún en su constitución sino focalizado las dinámicas que se han propuesto para trabajar sobre ellas, así como sobre sus objetos de estudio. Se distinguen dos secciones: la primera



dedicada a situar la Filosofía Andina dentro de las demarcaciones de la tradición filosófica de Latinoamérica y de la Filosofía occidental; y la segunda, cuyo propósito es bosquejar los trayectos básicos pero opuestos en los que se han encaminado los estudios en Filosofía Andina.

1.1. LA FILOSOFÍA ANDINA DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

En esta sección se intenta localizar la Filosofía Andina dentro de la circunscripción de la tradición filosófica de Latinoamérica y de la circunscripción filosófica tradicional (occidental). Básicamente estudiaremos las relaciones que toman cuerpo entre estos elementos, para así postular las aperturas u oportunidades posibles para la filosofía de los Andes. Los esfuerzos se destinarán a comprender tres columnas principales: Las delimitaciones básicas y los aportes de la Filosofía Latinoamericana en cuanto hacen visibles la relación dominante-dominado en el ámbito de las ideas y el pensamiento; la propuesta dialógica pero identitaria frente al problema del otro analizado en sus múltiples dimensiones (T. Todorov) y; el momento epistémico de la sociedad actual enfrentada a las posibilidades tecnológicas presentes y futuras como momento de coyuntura con una epistemología alternativa.

1.1.1. BREVE ESBOZO DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA

La Filosofía en Latinoamérica es una filosofía convulsionada. Sus esfuerzos han constituido en un primer momento una suerte de justificación de este pensamiento como auténtica filosofía o no; un segundo momento marcado por la concientización de las estructuras de poder del pensamiento como elemento y efecto de la colonización europea en América del Sur y a su vez en el que empieza a tomar forma la asimilación del papel de América Latina, y; una tercera oleada, “*decolonizadora*”, de bagaje teórico-reflexivo sobre las constituciones, formas y matices de la Filosofía Latinoamericana. En correspondencia a esta provisional descripción, nos referiremos en modo

brevísimo a cuatro autores clásicos¹: Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, respectivamente². A modo de introducción, tomaremos los criterios de periodización del argentino Arturo Andrés Roig, y como componente de coyuntura, nos apoyaremos en la relectura y posición simultánea que constituye el trabajo de Catalina León Pesantez, focalizándonos en las derivaciones metafísicas y las matrices o directrices en la que se desenvuelve el pensamiento filosófico latinoamericano, (Aimé Césaire y Frantz Fanon).

CRITERIOS DE PERIODIZACIÓN (ARTURO ANDRÉS ROIG)

Las siguientes periodizaciones y sus criterios consisten en un resumen de un fragmento del texto *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1982)³. En él se establecen tres posibles criterios de periodización, marcados por la necesidad de una reformulación que justifique el pensamiento filosófico que asuma las demandas sociales, estos son, según el modo de producción, según con lo que se produce y, la producción misma.

1. [Hechos políticos] Según la modalidad productiva, de acuerdo a la manera como se organiza el trabajo. Se distinguen: el periodo de la Colonia española, y el del pensamiento Liberal; este último bien puede ser periodizado en relación a las etapas pre-liberal, emergente, consolidación y crisis.

2. [Hechos económicos] Consiste en determinar las relaciones de lo producido, cada época y la manera como se obliga a los dominados por parte de los dominadores a un modo de producción, mediante un discurso filosófico. Esta periodización nos da una mirada orgánica de las etapas del pensamiento.

¹ Aunque se distinguen varias corrientes perfectamente delimitadas, en la siguiente investigación proponemos un estudio por autores ya que no quisiéramos que la brevedad del estudio de la Filosofía Latinoamericana nos aleje de lograr un acercamiento a las fuentes mismas del pensamiento latinoamericano; de esto las limitaciones de alcance que puedan encontrarse en este pasaje.

² Consideramos de vital importancia una lectura desde la propuesta de Filosofía Intercultural de Raúl Fornet Betancourt, por ello dicho acercamiento se realizará en el IV capítulo de este trabajo [sección 4.1. "Polifonía". Propuesta de la Filosofía Intercultural (Fornet Betancourt)].

³ A pesar de que el tema que nos ocupa es la Filosofía latinoamericana, quisiéramos tomar este esquema de periodización porque ayuda al efecto de visibilizar el discurso filosófico en los hechos políticos y económicos.



Así: “Siglo del oro”, “Época de la manufactura textil”, “Época del cacao”, “Época del banano” y, “Época del petróleo”.

3. [Etapas del pensamiento] La filosofía en su nivel crítico y autocrítico puede señalar sus propios lineamientos y especificaciones, significa la toma de consciencia del papel -condiciones y funciones- del discurso filosófico. La utilización de esquemas de periodización europeos, aunque es legítima en cuanto a que el pensamiento latinoamericano forma parte del pensamiento occidental, tiene ineficiente poder explicativo puesto que las periodizaciones tradicionales (eurocéntricas) nos muestran una filosofía desfasada, que no reconoce las relaciones sincrónicas del pensamiento “imitado” respecto a la realidad dentro del cual surge, ni la naturaleza dialéctica en la actitud adaptativa del desarrollo del pensamiento cuando una corriente filosófica se inserta dentro de una tradición ya existente. Constan: La Escolástica, la Ilustración, el Romanticismo, el Positivismo y el Anti-Positivismo (“fundadores”).

AUGUSTO SALAZAR BONDY⁴

Augusto Salazar Bondy se encuentra dentro de la corriente que sostiene que la normalidad filosófica significa un estado de madurez en el que la filosofía ha dejado de ser una actividad extraña o de círculos intelectuales para convertirse en parte de la cultura de un pueblo, en este caso, del pueblo latinoamericano. Para lograr esto, la tesis de Bondy consiste en que primero debe lograrse una independencia económico-político-cultural para que se dé la filosofía en Latinoamérica, sin esta condición no es posible una Filosofía de verdad. En *¿Existe Una Filosofía En Nuestra América?* se exponen las características del pensamiento filosófico latinoamericano, anotaremos unas de las más interesantes:

“Rasgo importante son las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales sobre nuestro pensamiento. Se pueden determinar claramente a lo largo de la historia así considerada cuatro influencias principales, además de otras menores.” (Salazar Bondy, 30). Estas cuatro principales influencias son:

⁴ Nace en Lima, el 8 de diciembre de 1925 y fallece en la misma ciudad el 6 de febrero de 1974.

española, inglesa, francesa y alemana-austriaca y esta importación de filosofías extranjeras a la región es causa una evolución discontinua y con retardo del conocimiento filosófico. Incluso el paralelismo del que habla el autor más adelante lleva el rasgo complementario;

”La evolución presenta un *retardo decreciente* y una *aceleración creciente*, (...) el impacto del pensamiento extranjero se produce hoy día a ritmo acelerado, de tal manera que la evolución ideológica es también mucho más rápida y más precipitada. Los ilustrados hispanoamericanos recibieron y adoptaron a Descartes casi con un siglo de atraso, (...) [y] demoraron en asimilar el cartesianismo; (...) [los filósofos de hoy] apenas tienen tiempo de deglutir las ideas de último momento.” (Bondy, 36-37)

De esta suerte de importación de filosofía extranjera, se entiende que no exista una tradición intelectual vernácula, porque el saber indígena no se ha incorporado al proceso filosófico, sino que ha comenzado desde cero (Bondy, 37). Al no contar con una tradición en la cual basarse, la filosofía en Latinoamérica no puede ser auténtica, pues se convierte únicamente en una imitación. Adiciona el peruano: “Hubo pues *adopción* de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su *status* o condición en la realidad.” (Bondy, 39).

En esta parte retomamos la idea de la imposibilidad de la filosofía sin independencia del “subdesarrollo” económico social, pues aquí debemos señalar que esta carencia solo puede entenderse como tal desde esa misma adopción de la imagen del mundo; consideramos que la caracterización de la filosofía latinoamericana por parte de Bondy constituye un hito en la vida de la filosofía de Latinoamérica, sin embargo la crítica toma lugar desde quienes mismo se critican.

Esta temática nos llevaría a prescindir de cualquier trabajo en busca de reafirmar una filosofía andina, o al menos no podría ser considerada como auténtica ya que dicho concepto estaría mediado por el concepto de “desarrollo” que implica altas complejidades industriales, acumulación de capital y una tecnología cambiante de alta velocidad. Esto a pesar de que nuevas olas de sociólogos y economistas plantean distintos conceptos de



“desarrollo”, estando entre ellos el Desarrollo a escala humana y el Desarrollo Sustentable⁵, con un bagaje articulador de características particulares demográficas, así como de la naturaleza y de su sustentabilidad de proyectos económicos a largo plazo. Estas otras alternativas de desarrollo cada vez cobran fuerza sin que hayan podido ser impuestas y cambiado la percepción que tienen los habitantes sobre lo que es desarrollo, sin embargo, consideramos que es un punto interesante a tomar en cuenta en estudios que se llevan a cabo actualmente.

LEOPOLDO ZEA⁶

Para Leopoldo Zea la filosofía es siempre posible en cuanto está articulada a cada aporte dentro de la realidad, único requisito para que la filosofía se haya dado en cualquier parte del mundo. La Filosofía debe dejar de ser un no-inherente de la sociedad o comunidad hispanoamericana y considerarse una disposición actual de nuestra cultura, asentada en nuestra particular y concreta realidad –como dice Zea-.

Su propuesta consiste en una contra-argumentación a la de Bondy; sostiene que si bien la Filosofía de nuestra América por una parte parece un eco o reflejo de la occidentalidad, nosotros somos conscientes de ello, pero la enfocamos desde nuevos ángulos, utilizándola en respuesta a nuestros propios problemas. Y siendo esta característica la que reafirma la universalidad de la filosofía, ¿cómo negarnos solo la existencia sino también la autenticidad de nuestra filosofía?, es la postura del mexicano; veamos:

⁵ “El economista Manfred Max-Neff y el sociólogo Antonio Elizalde, sistematizaron el enfoque del “Desarrollo a escala humana”. Su primer postulado es que el desarrollo se refiere a las personas y no a los sujetos. Asimismo, resaltan el error en el que incurre la economía convencional, al considerar las necesidades humanas como crecientes e ilimitadas.” “En cuanto al Desarrollo Sustentable, la definición más conocida es la que hizo famosa el Informe Brundtland en 1987: ‘satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.’ Como ya fue explicado, la racionalidad económica desterró a la naturaleza de la esfera de la producción, generando procesos de destrucción ecológica y degradación ambiental que fueron apareciendo como externalidades del sistema económico.” Tomado de Grupo de investigación eumednet (SEJ-309) de la Universidad de Málaga, “Desarrollo sustentable y desarrollo a escala humana”. Eumed.net

⁶ Nace en México, D. F. el 30 de junio de 1912 y fallece el 8 de junio de 2004.



“Las filosofías realizadas, las emanadas de los problemas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, (...). La filosofía cristiana no deja de ser cristiana, esto es, adecuada para enfrentarse a los problemas de la fe y la religión porque un Agustín de Hipona haya encontrado apoyo en la filosofía de Platón (...).” (Zea, 37-38)

Otra característica que aborda el filósofo es que la filosofía latinoamericana tiene una función ideológica que da razones no del ser o entes, sino de las particularidades políticas y sociales; separándose en esto de la problematización filosófica occidental de entes y esencias. Sin embargo, esta característica no es considerada aparte de la filosofía occidental, la cual siempre ha desembocado en una propuesta para un determinado orden social y político, “¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político?” (Zea, 40-41), y añade más adelante: “En Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción. (...) Latinoamérica se lanza a la acción y, al unísono con la misma, trata de encontrar la filosofía que la justifique; no necesitará crearla, le bastará tomarla de prestado” (Zea, 44).

Con Leopoldo Zea, la Filosofía Latinoamericana alcanza a concebirse sin necesidad de una justificación académica o de tradición, sino que toma su tinte constitutivo. Mientras consideramos este precepto, la filosofía andina puede proponerse como filosofía auténtica, sin que esto implique su reconocimiento y funcionalidad en la actualidad, pues la misma “realidad” que le daría su sustento en su tiempo llevaría a sostener una filosofía rendida en la actualidad si no contemplamos una lectura epistemológica que la avale.

ENRIQUE DUSSEL⁷

Otro filósofo importante para la reflexión sobre la Filosofía Andina es Enrique Dussel; al respecto, prestaremos atención al texto *El Eurocentrismo* (Conferencia 1) y posteriormente a *Del descubrimiento al desencubrimiento*.

⁷ Nace en Argentina, La Paz, el 24 de diciembre de 1934.

En *El Eurocentrismo* se sostiene que la ideologización de la realidad es producto de la existencia de una cultura dominante, la cual explica que el desarrollo definido por una cosmología y teleología hegeliana tiene una ubicación espacial, pues va de oriente a occidente descartando a América Latina y África -y donde incluso la América anglosajona es un occidente de segundo orden-, poniendo como primitivo estado de inmadurez al oriente (Asia) y como punto culmen a la civilización europea. Esta división, más *ideológica* que real, nos lleva a comprender la antropografía que sustentará el Eurocentrismo de la Modernidad. situando dos extremos: están la América y el África -imperfectas ambas- por un lado, y la Europa como centro y totalidad de historia mundial, como escenario del perfeccionamiento Absoluto. El pre-establecimiento de un centro cultural, político, y hasta espacial deja asentada la carencia de derechos que podría reclamar cualquier otro pueblo, por el entendido hecho de ser otro. (Dussel, *El Eurocentrismo*). Por ello, la tarea de los filósofos latinoamericanos es de-construir las categorías ideologizadas –y por ello encubridoras- de la filosofía occidental. Es por ello esta una tarea *negativa* hacia las bases filosóficas del Eurocentrismo de la Modernidad, *el mito de la Modernidad* en cuanto a su concepción supuestamente emancipadora y su “falacia desarrollista”⁸.

Así mismo, en *Del descubrimiento al desencubrimiento*, vemos que es necesario partir de que la colonización a América no es un hecho simple sino un momento fundacional de la modernidad que no podrá dejar de tener sus efectos, pues el sujeto es un sujeto histórico y práctico que converge en una lucha hermenéutica de sí mismo y el otro. El “ser americano” llega a ser encubierto antes que descubierto; un ser que no es lo que en realidad era, sino que es lo que el español imaginaba que era, logrando –en gran modo- una creación *ex nihilo*. En efecto, el hombre europeo consideró a lo encontrado

⁸ Tomamos la descripción del Dr. Gildardo Durán Sánchez, del artículo *Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América*: “Enrique Dussel percibe que la propuesta de los filósofos modernos está imbuida por lo que él llama una “falacia desarrollista”: “Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la ‘falacia del desarrollo’ (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el ‘movimiento necesario’ del Ser, para Hegel; su ‘desarrollo’ inevitable. El ‘eurocentrismo’ cae en la ‘falacia desarrollista’ (son dos aspectos de ‘lo Mismo’).” (Dussel, 1994)” *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>



como un ente, una cosa y no lo respetó como “Otro”, como otro mundo; sino que fue un intruso penetrando en el mundo del otro, sin derecho ni permiso, entrometiéndose, sometiéndole. Tomar consciencia de este sometimiento nos fuerza a buscar la visión de los vencidos, descubrir la subjetividad propia del oprimido; reconociendo que lo ocurrido en 1492 no fue un encuentro de dos mundo sino un encubrimiento de nosotros mismos. Por ello, es necesario reflexionar sobre los agravios de la falta de respeto al otro y el reclamo de un desagravio: un desagravio histórico al indio americano; comenzar a integrarlos sistemáticamente a todas las comisiones, encuentros, etc. De todas maneras, el indio americano sólo emergerá como si mismo en una nueva sociedad, en las luchas del proceso de liberación de América Latina. (Dussel, *Del descubrimiento al desencubrimiento*)

Desde estas entradas creemos, primero, que es posible fundamentar la existencia no sólo de una Filosofía Latinoamericana, sino de cualquier otra filosofía que en el camino hegeliano de la dialéctica occidental quedan encubiertas (africana, oriental, precolombina, etc.). Y segundo, que la acción deconstructiva, plenamente justificada desde la necesidad de identidad y orientación, configura una posible entrada y un tratamiento epistemológico del conocimiento y pensamiento de toda cultura.

HORACIO CERUTTI ⁹

Para vislumbrar la posición de Cerutti nos referiremos a un artículo en el cual, en base a las tesis propuestas por Ignacio Ellacuría, sostendrá las bases sobre las que debe asegurarse y sobrevenir una Filosofía Latinoamericana. Expondremos un resumen de su texto *“Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana”*: Ignacio Ellacuría, en cuanto a la teología latinoamericana, aborda el problema con preocupación por la teoría de la dependencia y la relación centro-periferia que inhibe y no considera la gestación de un pensar regional. H. Cerutti las aplica a la Filosofía Latinoamericana. Estas diez tesis vienen dadas desde diez enfoques distintos,

⁹ Nace en Argentina, Mendoza, en 1950.

se toman siete¹⁰ tesis que son las que permiten comentarios al caso de la filosofía latinoamericana.

1. DESDE EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. Plantear el problema, como contraposición al dar por ya evidente la posibilidad o imposibilidad del filosofar latinoamericano, pues es necesaria una posición crítica e histórica frente a la Filosofía Latinoamericana.

2. DESDE LA HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA. Es necesario un análisis crítico de los modos históricos de hacer filosofía y contemplar la universalidad de la filosofía dentro del pluralismo filosófico, que está fundado en las distintas condiciones de humanidad y tras la verdadera realidad socio-política. Para ello hay que prever un propio instrumental teórico.

3. DESDE LA PRE-HISTORIA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Se debe procurar un enraizamiento situacional en el pensar filosófico, donde la historia debe constituir principio crítico, es decir, debe haber un análisis crítico de la historia local dentro del global de la región. Nos referimos a la necesidad de una mirada hacia atrás para poder superar los límites que impidieron una Filosofía Latinoamericana.

5. DESDE LOS CONDICIONAMIENTOS HISTÓRICOS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. La “filosofía usual” como *ahistórica*, no puede contribuir al cambio social de A. Latina. Para que sea productiva, la Filosofía Latinoamericana debe darse de cara a la realidad latinoamericana.

6. DESDE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA NUEVA PRODUCCIÓN FILOSÓFICA LATINOAMERICANA. En la propia producción latinoamericana del pensamiento filosófico existe una clara preferencia por los temas de praxis histórica. La filosofía puede valerse de la mediación de otras ciencias sociales como preocupación de efectividad

¹⁰ Conservamos, sin embargo la numeración de las tesis de Ellacuría, por ello en la siguiente numeración faltarán las número 4,7 y 8.



sobre la realidad social, y el diálogo de la Filosofía Latinoamericana debe llevarse, más que con el filosofar europeo, con una reasunción crítica del carácter del pasado filosófico propio.

9. HACIA UNA DETERMINACIÓN TEÓRICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Como esfuerzo de formalización, esta determinación no puede hacerse desde un modo apriorístico ni a *posteriori* de un individuo, sino dentro de la realidad humana de un pueblo con precisa situación histórica, donde la filosofía es parte intrínseca del proceso. Hay que contemplar la unidad de la realidad histórica y del cuerpo social. La “cuestión social” es la cuestión por antonomasia a la que la filosofía debe referirse y en la cual toma su determinación, significado y realidad.

10. SOBRE EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Consiste en poner en marcha las tesis anteriores, intentando no hacer de la filosofía un asunto teórico sino una *praxis* que busca su comprensión plena. En cuanto la *praxis* logra su comprensión por la teoría, a lo teórico le corresponde un “*momento práxico*” de verificabilidad en signos eficaces; y para ello se apoyará en los aportes de las ciencias sociales.

Según se observa, con Cerutti se empieza a trabajar ya sobre la des-ideologización de la realidad al asumir una función crítica. Sin embargo, esta función crítica no alcanza solo a la filosofía occidental o tradicional, sino que se muestra autocrítica y defiende un método, el praxeológico. Una limitante que encontramos, en cuanto a nuestro tema de análisis compete, es que sigue existiendo una fundamental omisión frente a la Filosofía Andina, pues cuando se habla de “pre-historia de la filosofía latinoamericana” (tesis 3) y de “condicionamientos históricos de la filosofía latinoamericana” (tesis 5) estas se refieren a la particularidad colonial, y no parecen contemplar una anterioridad filosófica. Consideramos que la filosofía andina bien puede aportar a la lectura de ese *momento praxeológico* que se señala desde el punto de su fuerte carga práctica y desde su epistemología no diádica, como veremos en el siguiente capítulo.

EL PROBLEMA DEL “NO-SER”. UNA LECTURA DESDE LA “DECOLONIALIDAD” (CATALINA LEÓN PESÁNTEZ)

La propuesta decolonial, que implica deconstruir las categorías epistemológicas del conocimiento, ha podido ser analizada en sus distintas dimensiones y matices; así desde las construcciones económicas-sociales con (L. Zea, B. Echeverría), continuando con la relectura de la Modernidad como fenómeno colonial (E. Dussel, W. Mignolo), y reafirmandose desde la crítica al colonialismo en su aspecto ontológico (Aimé Césaire, Frantz Fanon). Siendo esta última dimensión, la del poder como instrumento ontológico, de canibalismo ontológico.

Habiendo establecido la necesidad de una “crítica negativa” y de descifrar la “geopolítica del conocimiento”, nos centraremos en la dimensión de la situación ontológica del colonizado, tomando el estudio de *El Color de la Razón y del Pensamiento Crítico en las Américas* sobre Frantz Fanon y la ontología del “No ser”; ya que la posición del filósofo francés bien puede concebirse análogamente al pensamiento indio en cuanto pertenece a la dialéctica insuperada de amo/esclavo, de pensamiento dominante/pensamiento dominado. Sin embargo, basándonos en la lectura del texto citado, exponemos a continuación los presupuestos en lo que se sostendrán las posteriores conclusiones:

- El conocimiento humano y su mecánica funciona de acuerdo a condiciones *a priori* (León P., 11), las cuales son las encargadas de validar tal o cual conocimiento como válido o inválido, es decir, de legitimarlo o deslegitimarlo. Es necesario desestabilizar el concepto de razón occidental admitiendo que tiene un color, el color blanco, color tangible y “dotado de corporeidad, considerando que la cultura es una instancia de negociación de significados (León P., 16).
- La razón hegeliana moldea la visión occidental de modo que lo particular y lo contingente queda excluido del “fin último” y de la razón única. Por ello es necesario superar la idea de que la filosofía es atributo originario y exclusivo de Europa (León P., 9-10). Pues la filosofía siempre será tal en cuanto sea capaz de proponer

posiciones y soluciones a la realidad del ser humano y la naturaleza que le competa, justificando la relatividad de toda posible solución por más eficaz que haya resultado; y, a la vez, defendiendo en la concepción de una humanidad que se haya siempre en estos devenires, la universalidad de la filosofía. Siendo, lo que ha logrado la filosofía occidental, una “presunción” de universalidad¹¹.

- La filosofía occidental no ha logrado realmente la dialectización de lo concreto y lo diverso. Por ello, los estudios desde esta perspectiva de la occidentalidad imponen a las diversas culturas una cierta estructura racional (León P., 12), de modo que dicha cultura es concebida solo en cánones preestablecidos, siendo cualquier otra particularidad contemplada como una desviación del arquetipo de la cultura occidental. En este contexto, la particularidad de América y de cada uno de los distintos grupos culturales ha sido asumida como una imperfección que será “absorbida” por el Ser Absoluto y el Fin Último.
- La filosofía latinoamericana no ha llevado el diálogo con la historia y las culturas americanas a sus últimas consecuencias; quedándonos muchas veces en la presentación del mestizaje como expresión de la cultura latinoamericana en el que las diferencias se oprimen y en la práctica se marginan (Fornet Betancourt en León P., 14).
- Para lograr un verdadero diálogo filosófico intercultural debemos considerar las condiciones reales de los sujetos que dialogan (León P., 23), entre ellas, un papel muy importante es la organización racial a la que pertenecen y todas las circunstancias que de ella devienen. En este sentido reconocer las costumbres tanto académicas como de plena *praxis* en las que el ser de uno tiene que basarse en el ser del otro, en la contraposición ontológica que anula al otro, en el “canibalismo ontológico”.

¹¹ “Este hombre, el europeo, lejos de ser un hombre universal, de presumir de tal, no ha hecho otra cosa que comportarse como un provinciano” (Leopoldo Zea en León P., 30).

- Conforme expone Aimé Césaire¹², “plantear la colonización como descivilización del colonizador, es adoptar un punto de partida opuesto a la dialéctica de la superación progresiva hacia la trascendencia (deificada o laica), para exponer una dialéctica de la regresión, centrada en la negación de la humanidad del colonizador, cuyo momento crucial es su propia negación, entendiéndola como sinónimo de ensalvajamiento y bestialización. (...) [Es decir,] en este proceso no hay el momento de “superación” (*aufhebung*) en el que el colonizado interioriza un momento trascendental (racional), como expresión del movimiento ascendente de la historia” (León P., 104). Por ello, para Césaire, es posible y necesario un perfil de progreso distinto al occidental, tomado en cuenta la dimensión histórica y su carácter colonial y racial.¹³
- Continuando con A. Césaire, es preciso que las luchas contra los *a priori* que permiten la explotación se den también desde una lucha contra los prejuicios raciales y un respeto al color de la piel, para lograr una verdadera independencia. Y es en este sentido, en el que las matrices *decoloniales* abordan el problema ontológico de la colonialidad en su dramática, cruel, y primera y última consecuencia, aquella en que la que el propio ser y corporeidad del colonizado llega a proponerse bajo una lógica de jerarquización, marginación y nulidad.
- En Frantz Fanon¹⁴ podemos ver que la ontología del “no ser” del negro se ha transformado en una cultura construida en medio de

¹² (Basse-Pointe, 1913) Poeta, dramaturgo e intelectual martiniqueño. Reconocido como una de las figuras fundamentales de la poesía moderna en lengua francesa, fue uno de los creadores del concepto de negritud y un líder comprometido en la lucha de los negros. Extracto tomado de “Aimé Césaire” de Biografías y Vidas, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/cesaire.htm>.

¹³ Sobre la posibilidad de un distinto perfil o línea de progreso, proponemos el estudio del concepto de “Pachakutik” que expondremos en la tercera parte de este capítulo. (1.3.1.)

¹⁴ (Fort-de-France, Martinica, 1925 - Washington, 1961) Escritor martiniqués en lengua francesa. En 1944 se embarcó como polizone y llegó al Norte de África, donde se enroló en las Forces Françaises de l'Intérieur, y al año siguiente participó en el desembarco en Toulon y en los combates en Alsacia. Estudió medicina, psiquiatría y es autor de varios textos sobre la condición de los negros y el racismo. Trabajo de psiquiatra y para el Ministerio de Información y para el Ministerio de Asuntos Exteriores del Gobierno provisional de la República Argelina. El ensayo *Los malditos de la tierra* (*Les damnés de la terre*) es considerada su obra más madura y, al mismo tiempo, el mayor documento teórico de la revolución de

relaciones de poder; en donde el ser negro está definido por su “no-ser” blanco, se define como su negación, situación dolorosa por el “dolor ontológico” que provoca el “no-ser” (León P., 144-145). Continuamos hablando de Piel, es deber develar el auténtico dolor, porque la piel es *uno*, no es una característica subjetiva, sino innegable e irremediable.

- Ese “no-ser” se hace en el conflicto raza, clase y color de piel que, históricamente, se ha desarrollado en los pueblos colonizados y dependientes (León P., 158). Y esta vaciedad del ser (“no-ser”), se expresa en la inferiorización psicológica, en la discriminación y en la humillación, teniendo que enfrentarse al dilema de blanquearse o desaparecer (León P., 150-151).
- En el sentido en que Hegel expone la relación proporcional opuesta entre deseo y libertad y como la independencia significa una cosificación y el trabajo (transformar la naturaleza) la libertad, Fanon -aunque se aleja de la dialéctica hegeliana de la dominación amo-esclavo- retoma la propuesta de Hegel en cuanto a la relación amo-objeto como forma de lucha y combate para reafirmar su condición de humanidad (León P., 172).

De esto, concluimos que:

- El problema del conocimiento debe ser abordado desde el reconocimiento de su propia dinámica, del esquema *a priori* que lo auto-justifica, tomando la actitud crítica desde este ángulo es posible validar y legitimar las distintas formas de pensamiento y vencer el etnocentrismo que constituye limitante para nuevas alternativas cognoscitivas, en nuestro caso la epistemología andina. La desestabilización de la razón occidental implica anotar estas diferencias etnocéntricas a partir de los mitos fundantes de todo

sistema del pensamiento y su función como organizadores de la realidad y de la sociedad.

- Las características absolutistas del pensamiento occidental – justificado desde Hegel-, nos conducen a excluir lo particular, lo otro, como contingencia; y, por ello mismo, exigen una propuesta desde matrices distintas a ese pensamiento. En tal sentido, la base epistemológica estructural de la Filosofía Andina puede explicar la realidad prescindiendo de la visión abstracta del ser humano, temporalizándolo y ubicándolo en un espacio siempre cambiante, siempre pendiente de su propia circunstancia y particularidad, no prescindiendo de una esencia uniforme, sino siendo esta misma realidad cambiante su esencialidad.
- Una verdadera dialectización no puede darse desde el pensamiento occidental ya que éste ha sido básicamente esencialista y sistemático, en el que las cosas solo pueden ser una sola y ocupar un solo lugar. Por ello tarea de los modos de pensamiento alternos es dejar de suscribirse y circunscribirse a las características propias del pensamiento occidental; ya que mientras se sostengan en el mismo esquema las funciones dialécticas siempre estarán en desmedro de un aparte de la realidad (es decir, “los otros”).
- Es plausible y necesario confrontar e incluir en la medida de lo posibles estas nuevas perspectivas en la Filosofía Latinoamericana con el objeto de que se de un verdadero diálogo con la historia y las culturas americanas, sin que las prácticas inclusivas deriven en una absorción de la más débil por parte de la más fuerte, sino en donde las diferencias se muestren como constitutivas inevitables de ese diálogo.
- Debe ser prioridad de los pensadores e investigadores latinoamericanos considerar las particularidades de los sujetos que formen parte de este diálogo, su raza, su posición socio-económica, su nivel educativo, su acceso a acciones políticas. Esto se logrará dando prioridad a investigaciones de campo que orienten los



esfuerzos de los círculos tanto políticos como sociales y educativos; encaminados al objetivo de recuperar el auto-conocimiento y autoestima de los sectores marginados.

- Podemos enmarcar las propuestas de la Filosofía Latinoamericana tomando en cuenta la dimensión histórica y el carácter colonial y racial en una nueva propuesta de “progreso” que no sea lineal ni unívoca (absolutista) sino reflexiva y multívoca.
- La colonialidad del pensamiento debe ser analizada en cuanto la deslegitimación de un conocimiento está inserta en una deslegitimación ontológica, del individuo y sus características; atacando las costumbres discriminatorias y excluyentes tanto en su corporeidad como en su justificación psico-cognoscitiva.
- Para develar el auténtico dolor de quien es minusvalorado por su etnia (su piel, para conservar la continuidad del texto) es preciso recalcar la posibilidad de alternatividad de los esquemas cognoscitivos y sociológicos en los que se desenvuelven para recalcar la contingencia de los mismos, en cuanto son esquemas que corresponden con una cierta organización del poder.
- Es deber visibilizar las graves consecuencias de la colonialidad del pensamiento en sus dimensiones psicológicas, las discriminaciones, las marginaciones, los atentados a la integridad étnica e individual. La Filosofía Latinoamericana tiene que situarse en la resolución de estos conflictos y en su interioridad, desde una perspectiva multidisciplinaria.

1.1.2. “EL PROBLEMA DEL OTRO” LAS CONSIDERACIONES AXIOLÓGICAS, PRAXEOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS DE TZVETAN TODOROV

En el texto de Tzvetan Todorov¹⁵, *La Conquista de América. El problema del Otro*, se estudian las distintas dimensiones o planos en los que se puede

¹⁵ Tzvetan Todorov nació en Bulgaria en 1939 y emigró a París en 1963. Estudió filosofía e integró el círculo de estructuralistas franceses agrupados en torno a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias

entender la problemática de la alteridad, su identidad. Estos ejes se expresan en tres planos distintos: el axiológico, el praxeológico y el epistémico. Nos proponemos dilucidar como estos enfoques explican la situación de los colonizados y la situación de sus sistemas de pensamiento frente al Uno europeo, priorizando el campo del conocimiento (plano epistémico).

PLANO AXIOLÓGICO, DESDE LA EXPERIENCIA DE SAN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Es muy conocido Las Casas por su ejercicio en defensa de la humanidad de los indios y su polémica con Sepúlveda sobre si tenían o no un alma. En este caso, Todorov ahondará en la valoración que hace el dominico español en su afán justificatorio.

Se toma el ejemplo de su contra-argumentación frente a los argumentos que situaban la inferioridad del indígena americano en sus prácticas de sacrificios humanos; al respecto, la elaboración del dominico sostiene que: 1. aún si son execrables estos crímenes no justifican la extensión a la humanidad de los indios; 2. si esas son las leyes, quien las lleva a cabo se está convirtiendo en un buen ciudadano (anotamos aquí su relativismo cultural) y 3. No hay mayor prueba de amor se puede dar a Dios que la enajenación de la propia vida. Con esta argumentación Las Casas expresa no solo el relativismo cultural que mencionamos arriba, y el éxodo y la transposición de valores de su cultura natalicia a la nueva, sino que como explica el autor:

Las Casas ha dejado subrepticamente la teología y practica una especie de antropología religiosa, lo cual, en su contexto, es auténticamente trastornante, pues bien parece que aquel que asume un discurso sobre la religión da el primer paso hacia la renunciación del discurso religioso mismo. (...) [Pone] entonces el evidencia la relatividad del concepto “barbarie”

Sociales de París. Luego de un primer trabajo de crítica literaria dedicado a la poética de los formalistas rusos, su interés se extendió a la filosofía del lenguaje,. Como ensayista, historiador y filósofo se ha interesado, además, en el análisis de la cultura y en temas como la democracia, la memoria histórica, el estudio del Otro y la tolerancia. (Extracto de Siglo XXI Editores, “Tzvetan Todorov” <http://www.sigloxxieditores.com.ar>)

(parecería que es el primero que lo hace en la época moderna): *cada quien es el bárbaro del otro (...)*” (Todorov, 201 [La cursiva es nuestra]).

De su posición se sigue que no existiría una sola religión, de modo que esta no sería razón para concebir a los indígenas americanos como pertenecientes a una etapa anterior. Sin embargo, aún esta loable posición del religioso guarda una doble lectura, “(...) No ve en ellos lo que son, sino lo que él quisiera que fueran” (Todorov, 205). Es decir, es una posición idealizante, quizá la del amante que idealiza a su amado; ciertamente desde esta lectura se puede hablar de amar, más no de conocer –así sostiene el autor-.

PLANO PRAXEOLÓGICO, DESDE LA EXPERIENCIA DE DURÁN

Diego Durán es un historiador español dominico del siglo XVI quien con el afán de conversión de los indígenas americanos, busca revelar las formas en que se han ocultado sus antiguas creencias y costumbres religiosas, mas esta tarea implica una comprensión desde adentro de las estructuras indígenas para subsanar la ignorancia de los evangelistas y colonos al respecto. Reclama que los evangelizadores se contentan “con las apariencias de cristianos, que los indios nos fisguen” (Durán en Todorov, 214), pues según esta visión “la más mínima reminiscencia de la antigua religión puede pervertir enteramente el nuevo culto (que es el único justo).” (Todorov, 214). Podemos ver que el sincretismo religioso es el problema que irrita a Durán y por el encaminará sus esfuerzos¹⁶.

“Si en determinada fiesta cristiana los indios bailan en cierta forma, cuidado, es una manera de adorar a sus dioses, (...) si ofrendan flores y hojas de maíz para el Natalicio de Nuestra Señora, es porque a través de ella se dirigen a una antigua diosa pagana. “He oído semejantes días cantar en el areito unos cantares de Dios y del santo, y otros mezclados de sus metáforas y antiguallas, que el demonio que se los enseñó solo los entiende.” (II.3)” (Todorov, 215)

¹⁶ Recordemos la importancia del aspecto religioso “En una sociedad altamente jerarquizada, codificada y ritualizada, como la de los aztecas, todo está relacionado, de cerca o de lejos con la religión: después de todo, Durán no se equivoca.” (Todorov, 215)

Rayando en la intolerancia, acuciado por la ignorancia y afligido por una paranoia crónica, Durán descubrirá en comparaciones y analogías que el antiguo culto guarda muchas similitudes con el nuevo. “Es Durán mismo quien descubre, en el interior de los antiguos ritos paganos tal y como se practicaban antes de la conquista, elementos cristianos.” (Todorov, 217). Esta mirada, resulta inquietante y reorganiza la posición de Durán, quien tras el juicio de valor de cierto conocimiento, entra en un problema de identidad, intentando resolver la identidad de los otros. Por esto es que el escritor búlgaro llega a hablar de una alienación de sí mismo respecto a ambas identidades, tras haber comprendido desde adentro a los nativos, y tras corresponderse también a Europa: “Así pues, la historia de la conquista contada por Durán se distingue sensiblemente en los relatos indígenas de los mismo hechos, y se sitúa en algún punto intermedio entre ellos y una historia española como la de Gómora” (Todorov, 227) y concluye:

“Tanto en el plano axiológico, como en el de la praxis, Durán sigue siendo un ser dividido: un cristiano convertido al indianismo y que convierte a los indios al cristianismo... (...). Así pues quedará para nosotros como una figura ejemplar de lo que él mismo llama el “deseo de saber” (I.14) “(Todorov, 229)

Aunque se sostiene que el historiador dominico alcanzó éxito en su plano epistemológico (comprender) sus ideas tienen un interés meramente pragmático, dice el autor ya que se basa en una relación de acercamiento y alejamiento del otro.

PLANO EPISTEMOLÓGICO, DESDE LA EXPERIENCIA DE SAHAGÚN

Bernardine de Sahagún es un franciscano letrado español del siglo XV involucrado principalmente en la enseñanza y la escritura, su obra historiográfica constituye la *Historia General de las cosas de Nueva España*. Tzvetan Todorov llama la atención sobre la relevancia de su obra para el conocimiento de la cultura náhuatl y en ella también descubre rasgos que señalan la problemática de la alteridad desde el plano epistemológico. Todorov señala que la complejidad de la obra se debe al deseo de conocer y preservar la cultura náhuatl.

El estudio de Sahagún es rígido, su intensión será la de “hacer hablar” a los indios y hacer un ejercicio de lectura objetiva (traducción de lo náhuatl al español). La primera característica de rigidez investigativa se muestra en su aprendizaje de la lengua del otro, segundo, procurar la fidelidad a los significados y tercero, retratarlos lo mejor posible; dejándonos como resultado una obra que; en su primera parte es una enciclopedia del pensamiento y cosmología nativa, en su propio idioma; en su segunda partes una traducción de la primera parte a lengua española; y en su tercera, utiliza una compilación de dibujos. Otra característica que también evidencia su rigidez investigativa es la recurrencia a informantes y códigos originarios.

Sobre la interacción de informes y conocimientos se rescata la no intervención de Sahagún, Sahagún no introduce su propio punto de vista en el texto, aunque los prólogos sostengan la ambición de no “haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España” (Sahagún en Todorov, 239). Sin embargo, aunque Sahagún describe todo desde el exterior, acumula detalles técnicos que incluso no le daban los náhuatl (Todorov, 242). Es decir, se rescata que a pesar de la intención de fidelidad en esta interacción que se da entre América y Europa, el historiador se ve obligado a poner categorías y medidas que le corresponden a su cultura, por ello se destaca que Sahagún conserva las distancias entre los discursos e impone su esquema conceptual: “Si bien Sahagún es más fiel a los discursos de los indios, Durán está más cerca de ellos, y los comprende mejor.” (Todorov, 239); tomemos la exposición de Tzvetan Todorov para observar las limitaciones de la *Historia*:

“Sahagún espera que los dioses aztecas se parezcan a los dioses romanos, ¡no al Dios de los cristianos! En algunos casos, el resultado es francamente negativo, como en el libro VII, que trata de la “astrología natural” de los indios, donde Sahagún no entiende bien las respuestas que se apoyan en una concepción cósmica enteramente diferente de la suya, y aparentemente vuelve sin cesar a sus cuestionarios. [Los cuestionarios] no solo imponen la organización europea al saber americano, y a veces impiden al paso de la información pertinente, sino que también determinan los temas a tratar, y excluye otros, para dar un ejemplo contundente (pero habrían muchos más), al leer el libro de Sahagún aprendemos muy pocas cosas sobre la vida sexual de los aztecas.” (Todorov, 247-248).

Sin pretender que su obra escape por completo a los otros planos, la problemática del otro se resuelve en Sahagún sin analogías entre las dos culturas, guardando siempre las diferencias, estando seguro de sus primeras creencias, aportando con un gran cúmulo de información pero cuidándose de no interpretarlo o poner juicios de valor; ve en estas cualidades su importancia en el plano epistemológico. Dentro de este plano, el autor de la *Historia* rescata la cuestión metodológica en su contraposición a la propuesta de categorizar la realidad en términos europeos –contrario a J. Estermann como veremos más adelante-, propone netamente *conocer* al otro fuera de una interpenetración. Pero este diálogo alcanza una dimensión intercultural que no se imaginaba, en palabras de Todorov: “acabó por poner su propio saber al servicio de la preservación de la cultura indígena” (Todorov, 250).

Nos interesa esta última parte en cuanto refleja las característica de un verdadero diálogo intercultural en el que las diferencias de la una cultura no sean absorbidas ni anuladas por la otra. Compartimos con T. Todorov la posición de que la complejidad de un diálogo está en que el otro siga siendo “el otro”, es decir, que su identidad no se vea alterada; y de esto, que sepamos separar, para entender la problemática del otro, los ejes en los que se puede dar esta relación: Descubrir, Conquistar, Amar, Conocer¹⁷.

A pesar de la delimitación territorial y étnica del presente estudio (Centroamérica, Aztecas, Náhuatl), consideramos necesario enfatizar su pertinencia como elemento necesario para la comprensión de la situación del pensamiento en los andes sudamericanos y ecuatorianos, el cual comparte indudables características con el pensamiento náhuatl, la conquista española y sus consecuencias.

¹⁷ Por la naturaleza de nuestra investigación nos hemos enfocado en el último de estos ejes, el de Conocer; sin embargo, recomendamos con entusiasmo la obra completa del autor *La conquista de América. El problema del otro* (1987). En ella, la propuesta de Todorov abarca toda su complejidad en minuciosos análisis sobre las posibilidades en que se da la relación con los otros, ahondando en detalles y ejemplos desde las experiencias de personajes específicos como Colón y Cortés y, entre estos, los aquí tratados.



1.1.3. LA DIGNIFICACIÓN DEL SUJETO HUMANO COMO OBJETIVO. CONSIDERACIONES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL (KARL POPPER Y FRANZ HINKELAMMERT)

Para esta tercera parte, nos centraremos en la pertinencia de la Filosofía Andina y su correspondiente epistemología en un contraste con la Epistemología occidental, concretamente, la propuesta epistémica del filósofo Karl Raimund Popper¹⁸ analizada junto con la de Juan Antonio Senent de Frutos, discípulo de Franz Hinkelammert. El siguiente ensayo pertenece a un trabajo en el cual se estudió la posibilidad de una nueva forma de hacer ciencia.

¿TECNOFILIA O TECNOFOBIA¹⁹? Y LA DIGNIFICACIÓN DEL SUJETO

Por un lado tenemos la posición de optimismo en la tecnología de Karl Popper, y por el otro la exigencia de una reconsideración de la racionalidad tecnológica de Franz Hinkelammert. *Tecnofilia* y *tecnofobia* para utilizar términos sancionadores. El primero pareciendo señalar la infinitud del conocimiento humano, y el segundo subrayando la necesidad de ponerle un límite a esas posibilidades humanas, mantienen propuestas distintas al camino que los intentos tecnológicos deben tomar. Sostenemos que los dos planteamientos están en pro de la dignificación de la vida humana, de la naturaleza humana, y que la distinción se da en una medida gradual de prioridades que por tanto pueden ser tratadas de un modo que busque la asimilación de propuestas. Nos proponemos mostrar que no existe una

¹⁸ (Karl Raimund Popper; Viena, 1902 - Londres, 1994) Filósofo austriaco. Aunque próximo a la filosofía neopositivista del Círculo de Viena, llevó a cabo una importante crítica de algunos de sus postulados; para Popper, bastaría con delimitar rigurosamente el terreno propio de la ciencia, sin que fuera necesario negar la eficacia de otros discursos en ámbitos distintos al de la ciencia. También dirigió sus críticas hacia el verificacionismo y defendió que la ciencia operaba por falsación, y no por inducción. Su primera obra de gran calibre fue *La lógica de la investigación científica* (1934). La concepción abierta de la ciencia se corresponde con el antiesencialismo de Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) y *La miseria del historicismo* (1957) llevan a cabo una rigurosa crítica hacia cualquier forma de dogmatismo y una defensa de la democracia como sistema abierto capaz de optimizar la justicia de las instituciones políticas. Extracto tomado de "Karl Popper" de *Biografías y Vidas*, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/popper.htm>.

¹⁹ Estos términos son acuñados por Quintanilla Miguel Ángel en *"El concepto de progreso tecnológico y la incompletud de la técnica"* En *Cultura Tecnológica: Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Horsori Editorial. Barcelona, 2002.



diametral diferencia en cuanto a objetivos primarios y que ninguno de estos autores procura el extremismo, sino que, al contrario, conciben la propuesta de racionalidad tecnológica basada en la *apertura a nuevas alternativas*, siendo este el punto álgido en el que se sustenta la tesis de este ensayo, las proposiciones metodológicas basadas en la crítica para sustentar la dignificación de la vida como necesidad de las acciones tecnológicas.

Primero hay que rescatar que en esta crítica y contra crítica están envueltos, por ambos lados intereses ideológicos y que bien puede el uno utilizar en contra del otro este argumento para descalificarse mutuamente; sin embargo, consideramos que existen ideas importantes y que la contraposición bien puede resultar menos dramática si asistimos a que, en primera instancia, ambos buscan una racionalidad científica capaz de mejorar la situación humana. Tanto la propuesta occidental como la teo-marxista pueden establecer cánones que protejan la dignidad de la vida humana. “A pesar de que la historia no tiene ninguna finalidad última, podemos imponerle, no obstante, nuestros propios fines; y *aunque la historia no tiene ningún sentido, podemos otorgarle nosotros un sentido.*” (Popper, 172). “¿Qué es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No hay sentido externo a la vida misma. (...)La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin. Por eso, si miramos al actor como este ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. (...) El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.” (Hinkelammert, Parte 1, 9-10). Vemos como ambos autores tienen una confianza en los fines que se propone el hombre en su afán de dotar de sentido a la vida humana.

Si nos enfocamos en uno de los principales aportes de Popper a la epistemología, sin intención de valernos de ello para destruir su propia teoría – lo cuál sería meternos en problemas irresolutos-, encontraremos su criterio de demarcación, el cual está basado en la racionalidad de la ciencia, y ésta a su vez en la posibilidad crítica de abordar las teorías o *falsabilidad*. “*La crítica de la técnica no es (...) ningún sinsentido, sino por el contrario algo absolutamente necesario.* Para ello todo el mundo está – aunque de diferente manera – capacitado y es bienvenido a la tarea.” (Popper, 219 [La cursiva nuestra]). De modo que, a pesar de su *tecnofilia* no cierra las puertas a un distinto modo de crear y utilizar técnicas. Seguido a esto, anotamos también

la tesis popperiana del método de *ensayo y error* según el cual se rige el progreso científico y tecnológico, puede plantearse la posibilidad de que este método también deba ser aplicado en cuanto a los usos de las tecnologías. “Según Popper, la averiguación de la verdad demanda bases *verdaderas* «teorías que correspondan mejor a los hechos» que otras – lo más posible al menos –.” (Rosales R., 144). Remarcamos entonces la apertura de Popper a la posibilidad de nuevas técnicas en el sentido en que éstas, así como las teorías, tienen característica instrumental, podemos decir con él que no existe *La* teoría más que cuando hablamos de un determinado momento científico y que lo que siempre está existiendo son sí teorías *mejores*.

Hinkelammert sostiene que “Toda nuestra tecnología y ciencia es de dominación de la Naturaleza, y no hay ningún signo de que dejará de serlo. La misma ciencia natural se presenta como un conocimiento absolutamente cierto y de ninguna manera como un conocimiento falible.” (Hinkelammert, Parte.4, 2). De acuerdo con Popper en la inefabilidad de la tecnología y la ciencia, discrepa en cuanto al motivo del progreso tecnológico como producto de la fuerza compulsiva del mercado. Desde este punto, puede entenderse su posición *tecnofóbica* como parte de un discurso también ideológico que no por ello debe ser descalificado, sino tomado muy en cuenta ya que ofrece una lectura alternativa para la filosofía de la ciencia. Hay que anotar aquí que tampoco la propuesta es volver a la sociedad primitiva ni mítica, como bien explica Senent de Frutos, si no en contemplar una *ampliación de criterios para evaluar el progreso de las ciencias y la tecnología*, alejándose de la *ilusión trascendental* del optimismo tecnológico que da por hecho lo que solo es idealidad.

Para Amán Rosales Rodríguez, la filosofía de la ciencia de Popper hay que extraerla de los rasgos generales de su racionalismo crítico, antes que de aspectos específicos de su vidriosa filosofía de la tecnología. “Después de todo, lo que Popper ha escrito sobre el poder de las ideas en la historia, y, justo por eso de la necesidad de domeñarlas y encausarlas hacia el bien, podría ser aplicable con pocos cambios de palabras a la necesidad de asumir en forma crítica y mantener bajo control las mucho más concretas *realizaciones tecnológicas*” (Rosales R., 157). E insiste en que dada la inserción de la

tecnología en la dinámica histórica, de ella pueden surgir -como sucede con cualquier otro proceso histórico-colectivo- resultados imprevistos para bien o para mal; cita a Popper “No sabemos qué nos depara el futuro. Pero las realizaciones del pasado y de nuestra propia época nos muestran qué es lo humanamente posible. Y pueden enseñarnos que, si bien las ideas [y las *tecnologías*] son peligrosas, podemos aprender de nuestros errores la manera de manejarlas, de abordarlas críticamente, de domesticarlas y de usarlas en nuestras luchas,...” (Popper en Rosales R., 157).

El mismo autor explica que para K. Popper la tecnología, aunque producto humano, puede comportar una serie de problemas imprevistos y efectos colaterales, todos ellos con una disposición casi orgánica a reproducirse por sí mismos y extenderse más allá de los límites originariamente previstos. ¿Quiere decir que esos efectos colaterales carecen de importancia, o reconoce la imposibilidad de una tecnología omnipotente?, lo primero sería ir en contra de los fines de la ingeniería fragmentaria desde el punto de vista de que ésta debe encargarse de resolver esas disquisiciones colaterales en el sentido de que competen situaciones “no planeadas”. Señalamos nuestra inclinación al planteamiento ecológico de F. Hinkelammert y Senent de Frutos:

“[Desde el Optimismo tecnológico], si la industria energética crea el peligro, otra también puede crear la solución. (...) Ahora bien, este camino de “destrucción creadora” al que la aproximación al ideal utópico de la tecnología moderna parece conducirnos, revela una *crisis de utilidad*, se maximiza este criterio de utilidad frente al medio y frente a la propia condición humana. (...) Surge la paradoja de que lo útil, conduce a la inutilidad cuando no hay otros criterios de juicio sobre la realidad.” (Senent de Frutos, 5, 15-16).

Sin dejar de sostener que aquí puede ser utilizado el método de ensayo y error para comprender los límites antes de entrar en un punto de no retorno y cambiar los modos de llevar a cabo el progreso científico tecnológico en favor de una racionalidad, acuñamos la importancia del anterior planteamiento, pues si defendemos la capacidad de servirnos de los avances tecnológicos y por ello de su *utilidad*, es consecuente la pregunta de *¿útil para quién?* en un intento de *revalorizar al sujeto epistemológico y reorientar acciones*. De modo que la racionalidad de la tecnología bien puede proponerse como la



responsabilidad de poder causar daño o beneficio, considerándola, incluso más que una razón moral, una razón de digna vida humana.

Responder si los avances tecnológicos consisten en un hecho capaz de que en un futuro puedan ser realizados todos los fines tecnológicamente posibles –o incluso se pueda franquear esa barrera de imposibilidad por completo como señalan la opinión común e incluso muchos estudiosos-, es una cuestión que, en adjetivos de Popper, caería en la vana predicción adivinatoria. Bien puede sostenerse a favor del ilimitado poder de la tecnología y el conocimiento humano que los avances que vemos actualmente y que cada vez amplían su cobertura, hace tan solo unas décadas eran considerados imposibles y que quienes predecían que pronto la tecnología lo lograría ahora pueden decir que han tenido razón. A favor de la limitación de recursos y de la incorrecta postulación de prioridades y el consumismo, también hay pruebas fehacientes como la reducción de las selvas vírgenes, de fauna, de agua dulce y de recursos minerales y fósiles. Sin duda ambos avances (nos referimos a los tecnológicos como al de la escasez de recursos) están apropiadamente argumentados; sin embargo, creemos que, con la mentada complejidad de la realidad, dicha cuestión no puede resolverse más que con una consideración gradual. La tecnología avanza sorprendentemente y sí, cada día hay nuevos artilugios tecnológicos que han mejorado la comunicación a distancia y la posibilidad de compartir y acumular conocimientos, y aunque los estudios sobre el genoma humano, la posibilidad de clonación y la cura de ciertas enfermedades, han sido ya proclamadas viables y se trabaja en ello desde hace décadas o siglos incluso, aun no podemos obtener la cura para el Cáncer, ni mucho menos para el SIDA, ni es siempre posible –tanto económicamente como técnicamente y hasta emotivamente- obtener un clon de algún ser querido o mascota, ni pueden garantizarse predisposiciones o su desaparición mediante la manipulación del ADN humano. Es decir, estos avances tecnológicos son mucho más lentos (o al menos su deselitización) que los avances de la degradación de la naturaleza. Y aquí radica la importancia de *reflexionar sobre las técnicas utilizadas y replantear nuevos criterios de utilidad que correspondan a la dignidad de la vida*

humana, alejándonos de la visión simplista y enjuiciadora de tecnofilia o tecnofobia.

Consideramos que si bien por un lado no podemos dejar de reconocer que la razón (y la sociedad) que Popper defiende no deja de ser la “razón” occidental y todo el aparataje que ellas implican, tampoco podemos descalificarlo -como hacen algunos marxistas y socialistas ardidos de que se les llame ingenuos utópicos-; pues aunque ha existido una violencia en la imposición de la razón occidental no por ello diremos que la razón o su búsqueda es desdeñable, hasta un oso de peluche puede ser usado con violencia. Desde este punto, debemos rescatar el concepto de racionalidad en Popper como aquél que propugna por el reconocimiento de la capacidad de razonar de todos los individuos²⁰. Del mismo modo, Senent de Frutos sostiene la posibilidad de ampliar el contexto de racionalidad exponiendo y considerando nuevos criterios que permitan comprender los límites y los deberes de la ciencia y la tecnología más allá del criterio de utilidad, del “despotismo científico” y la “ilusión utópica” del sistema de transformación de recursos occidental, el cuál sin duda se muestra en crisis medioambiental. Y en defensa semejante puede hacerse respecto a Hinkelammert, ya que su posición ideológica en contra del sistema capitalista y a favor del socialismo no deslegitima la validez de sus aportes y de la propuesta alternativa a un modo de producción y transformación de la naturaleza que no afecta solo a esta como objeto inerte, sino que junto con la transformación de la naturaleza se transforma él mismo.

El análisis de Juan Antonio Senent de Frutos señala la necesidad de un *reconocimiento de filosofías de la ciencia alternas*:

“El carácter valioso (...) [del que depende el rencantamiento del mundo, no lo es] en el sentido del valor de uso, sino en el sentido kantiano de dignidad, de aquello que no puede [ser] intercambiado ni ser utilizado con menoscabo de su integridad, es así un punto de llegada, y no, como en otras

²⁰ Esta posición difiere de contemplar la razón como una “facultad” o don, y niega la posibilidad de que exista una razón “superior” al modo platónico. Sólo la fe en la razón y en los individuos humanos puede conducirnos a la unidad del género humano. Se puede revisar el capítulo de Popper, Karl. “La filosofía oracular y la rebelión contra la razón” en *La Sociedad abierta y sus enemigos* Paidós. Barcelona. 1994.



culturas, un punto de partida. Aunque este reconocimiento tiene un carácter intercultural, en la medida en que permite reconocer que otras formas culturales de relación con la naturaleza no pueden ser y simplemente irracionales por nuestra cultura” (Senent de Frutos, 18)

Que de las posiciones de Popper y de Hinkelammert signifiquemos la dignificación de la vida humana no es cosa aventurada, la misantropía auténtica no podría existir, aquel ser humano capaz de aborrecer al ser humano debe empezar por aborrecer su propia existencia y abstenerse de ella; la dignificación consiste en dotar de sentido la existencia, reconociendo los valores de la individualidad y las potencialidades del conocimiento humano, pero también *reconociéndose no como únicos necesarios y sí como interrelacionados con la naturaleza*. El hecho de que en teoría se observen estas separaciones de la *res cogitans* y la *res extensa*, tiene como respuesta la división gnoseológica y epistemológica hecha desde la filosofía occidental de sujeto/objeto como entes distintos (distanciados). Desde esta premisa divergente, que disocia, es comprensible la complejidad de más de un aspecto de la vida humana y que siempre existan contradicciones en el poder explicativo que en su afán de abstracción ha alcanzado a crear más problemas que los que ha resuelto, cuyo ejemplo encontramos en los términos *tecnofilia* y *tecnofobia* utilizados sin discriminar sus verdaderos aportes a la realización de una vida humana digna. Consideramos necesaria una nueva visión epistemológica que considere la *relacionalidad del ser humano con su ambiente natural* desde su propia concepción, es decir, *una filosofía que considere la reciprocidad, la relacionalidad y la armonía del orden natural de la pluralidad como elemento constitutivo y esencial del ser humano*. Con afán más poético que discursivo o dogmático, anotamos la opinión de Fausto Reinaga, quien se pregunta ¿qué es el hombre? y responde: *El hombre es tierra con un pedazo de sol en la cabeza*.

1.2. PROPUESTA DIALÓGICA Y PROPUESTA INDIGENISTA

Ahora, nos referiremos a la Filosofía Andina en sí; sin embargo, aunque esta no es dueña de una gran tradición grafológica, tomaremos a dos autores que significan los senderos en los que se han encaminado los avances en Filosofía Andina, a quienes analizaremos a breves rasgos, con el único objetivo de ambientar y anotar las posiciones del pensamiento amaútico. Nos posicionaremos primeramente en una propuesta indigenista (Reinaga) y, segundo, en una propuesta dialógica e intercultural (Estermann).

1.2.1. FAUSTO REINAGA

Frente a la razón reflexiva y hasta curiosa del otro que caracterizará a Estermann, el boliviano Fausto Reinaga²¹ (1906-1994) nos va a mostrar un apasionado amor y una entusiasta pero ardida confianza de liberación en el pensamiento amaútico, es decir en la Filosofía Andina. Escritor, ensayista, historiador y filósofo, es dueño de una forma casi poética de exponer su fe, su pensamiento; y por ello, hemos preferido recopilar citas de su texto *La Razón y el Indio* (1978), no de forma sistémica –ya que esta no es prioridad del autor-, sino de forma que guarde su fuerza y de significación.

“Del seno de Europa no ha salido una sola vida amaútico, es decir, [una] vida humana plena, plena de unidad entre idea y acto, pensamiento y acción.

Si Kant hubiese dicho su imperativo categórico: "Haz de tal manera que tu amor sea una norma universal", si Marx hubiese formulado su utopía: "De cada uno sean su capacidad, y a cada uno según su necesidad", y si Nietzsche hubiese lanzado su paradigma: "Dios ha muerto, que venga el Superhombre"; si Kant, Marx y Nietzsche hubiesen

²¹ Recomendamos la biografía de Fausto Reinaga, bautizado como José Félix Reinaga, por ser muestra de la dureza de la vida del indio así como de su ferviente deseo emancipatorio y su amplia producción bibliográfica. La más completa es *Fausto Reinaga. Este sí es grande*, del ecuatoriano Humberto Mata. Así mismo, nos gustaría señalar la página web www.faustoreinaga.com, llena de información y detalles y perteneciente a la fundación del mismo nombre.

dicho tales cosas desde el punto de vista amaútico..., entonces con respeto y veneración hubiéramos tomado en cuenta, al "pérfido cristiano" y "filósofo idiota" (Kant), al "sanguinario profeta judío" del "diente por diente y ojo por ojo" (Marx), como al incestuoso edípico que vomita relámpagos y rayos (Nietzsche)." (Reinaga, 7)

Constituye una crítica a la filosofía occidental, a su vaciedad en cuanto no es capaz de ser y hablar de vida, respecto a esto, vemos que incluso el vitalismo de Nietzsche es retado. Por otro lado, se infiere que el "pensamiento amaútico" es pleno de unidad entre idea y acto, pensamiento y acción; y convergemos en ello -al menos en su idealidad- ya que para los indígenas la correspondencia entre sus actos (lo que es) no puede concebirse ajena a (lo que debe ser).

"Eso que Occidente llama instinto, puede ser pensamiento, un pensamiento acaso más perfecto que el pensamiento del hombre. (...) Vemos con los ojos que las hormigas han hecho una sociedad perfecta." (Reinaga, 14)

Apreciamos aquí el sentimiento de afabilidad e identificación con la naturaleza, y a la vez el esfuerzo de rescatar esa parte intuitiva e instintiva del ser humano, en defensa de la vitalidad misma.

"(...) El concepto, (la idea) **tiempo** es redondo, circular. El círculo carece de punto de partida y meta. En un tiempo circular, no hay principio ni fin. Todo es energía en movimiento. Todo se mueve y toma fondo, forma y maneras, sin alterar su esencia: la energía." (Reinaga, 22)

El tiempo, en la Filosofía Andina, es tiempo circular; y siendo esta una de sus características principales, de ella derivan variedad de conclusiones, entre ellas, la existencia de la vida por sobre la muerte, la muerte es inadmisible dirá. Permitiendo una analogía a la circularidad griega expresada en sus proposiciones astronómicas como filosófico-científicas, podemos anotar un par de derivaciones de la concepción circular del tiempo: primeramente, la idea del eterno retorno que atañe tanto al ser humano como al cosmos total; en segundo lugar, la no existencia de un elemento salvífico o mesiánico en la historia.

“Como el Arca de Noé en el diluvio, la razón flota sobre las alas de la fe. En vano la "razón" se ha alzado contra la "fe", porque la "fe", siempre ha acabado engulléndose a la "razón"; la "razón" ha sido el hálito vital de la "fe".

La vez que se ha rebelado contra la "fe", vale decir, contra Dios, Dios siempre ha aplastado a la "razón".” (Reinaga, 113)

Del hecho de que la Filosofía Andina nunca se separó de la religión compagina con la posición del autor sobre la relación de esta y la razón, al tiempo que vaticina que será la religión (“fe”) la que se sobrepondrá en última instancia a la razón. Sin embargo, hay que aclarar que posteriormente defenderá que la creencia en un dios –único y omnipotente- es solo un elemento que coarta la libertad y la vida.

“El hombre es Tierra y Sol. El Sol le ha engendrado y la Tierra le ha parido.

El hombre es Cosmos. Sol, Tierra y hombre son Cosmos. El Cosmos es energía. Energía infinita. El Cosmos no tiene dimensión; es inconmensurable.

La Tierra no puede existir fuera del Cosmos. Tampoco el hombre puede existir fuera del Cosmos. La Tierra es Cosmos. El hombre es Cosmos. Todo lo que el hombre es, es la manifestación, presencia y expresión del Cosmos.” (Reinaga, 139)

Así, la descripción del hombre necesariamente incluye su relación con el cosmos, con la naturaleza, como parte constitutiva e inevitable de su humanidad, y aún más, de su ser y existencia. Por otro lado, vale incluir

“La Razón (el pensamiento), se abre camino no sólo a los cuatro puntos cardinales, sino que sube a los cielos y baja a las profundidades de la tierra y de, las aguas; penetra en el Cosmos y en los océanos. La acción pegada a la razón, como la sombra al cuerpo, la acción va donde va la razón; y la razón donde va la acción. Donde está la razón está la acción; y donde está la acción está la razón.” (Reinaga, 117)

“El hombre se halla en la Tierra. La Tierra es el Cosmos. El pensamiento ha tenido que salir, pues, del Cosmos. El pensamiento es la

imagen del Cosmos. El Cosmos es quien ha creado, vale decir, ha engendrado al pensamiento y no el pensamiento al Cosmos.” (Reinaga, 139)

De modo que se observa un panlogismo en la gnoseología andina; en esta sección, Reinaga nos habla de la razón concebida en la perspectiva andina, en cuanto es pensamiento. Y este pensamiento tiene tres características: 1. Su capacidad es amplia y abarca todo lo existente –mas no en sentido de dominación, sino de interpenetración, de correspondencia, no hay una trascendencia que le sea inasequible-. 2. La razón o el pensamiento, está siempre ligado a la praxis, de ello deducimos que el pensamiento no es un *nous* divino, sino que tiene incluso una corporalidad. 3. Lo que está en el pensamiento es lo que es (cosmos), jamás en el sentido cartesiano ni mucho menos en el del idealismo, sino en el sentido en que como es parte del cosmos lo puede entender a este; el pensamiento humano no es demiurgo, sino efecto y necesidad de la existencia.

“Dentro del cerebro palpitan, vibran y se agitan 14 millones de neuronas para que el pensamiento sea.

Las células, al influjo del calor del Sol, producen el pensamiento. Sin el Sol, en este planeta no hay pensamiento ni hay vida terrestre.

El hombre aparece en la Tierra. Es hijo de ella. Su pensamiento es energía solar, un hálito de su Padre Sol.

Esto no es metáfora. Es una verdad vital.” (Reinaga, 161)

Esta explicación, que podría pasar también por romántica, sin duda fundamenta las tesis de los anteriores fragmentos sobre el pensamiento, su corporalidad y su correspondencia inevitable con el macrocosmos.

El hombre debe conocerse. Conocerse hacia afuera, y conocerse hacia adentro.

Hacia afuera: el mundo de las galaxias; y hacia adentro: el mundo de las células, "sus" células, que en última instancia, son su pensamiento. (Reinaga, 140)

Consideramos que, en gran modo, esta puede ser una tarea definida de la Filosofía Andina, la de conocerse a uno mismo. Pero hay que señalar dos

premisas; que Reinaga se aleja mucho del pensamiento socrático por considerarlo viciado del egoísmo de occidente; y que el “hombre” de la frase “El hombre debe conocerse” no es más que una representación a escala del universo entero, por lo tanto al conocerse a sí mismo, conoce también al cosmos, y viceversa.

“No digo: “Ama a Dios que está en los cielos, y a tu prójimo como a ti mismo”, Tampoco digo: “El cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral en el fondo de mi corazón”, Yo digo: “Conócete a ti mismo”, y verás que Dios no es más que una idea. Idea que ha salido: del cerebro de Occidente, Dios es sólo una idea que está en la cabeza humana. Dios es pensamiento. “Pensamiento del pensamiento”¹, Fuera de la cabeza del hombre, no hay Dios. Dios no existe.” (Reinaga, 157)

Este pasaje, al igual que muchos del texto citado, hay que tomarlo con análisis y contexto. Además de la obvia réplica a definidos autores de la filosofía occidental, vuelve a exponer la idea de dios como elemento de coerción, pero este dios es básicamente el dios antropocéntrico de la cultura occidental; es decir, este pasaje podría servir para afirmar que no existe una deificación trascendente al –podríamos decir- estilo kantiano, sin que con ello tengamos que quitar la divinidad como aspecto del ser humano y el cosmos²².

Y cerramos con esta reflexión que muestra el destino del pensamiento amaútico y su afán liberador:

“El destino de la vida humana es conocer.
¿Conocer qué?
Conocer el Cosmos.
¿Para qué?
Para ser libre.
¿Libre de qué?
Libre de Occidente, de Occidente que es la Caja de Pandora.”
(Reinaga, 140)

²² Esto será aclarado oportunamente en la tercera sección de este capítulo, “Elementos Básicos Y El Principio De Orden Primigenio”

1.2.2. JOSEF ESTERMANN

Estermann (1956) es un misionero y filósofo suizo quien llevó uno de los estudios más importantes sobre la Filosofía Andina, estudio circunscrito a comunidades indígenas de Perú, que sin embargo son hito en la preservación e intentos de sistematización y justificación de dicha filosofía a nivel regional; nos referimos a *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998).

Como siempre, sorprende que estas obras sean realizadas por extranjeros, pero su pasión es quizá la misma o mayor a la de muchos hombres andinos; y muchas cuestiones pueden ser objeto de crítica (ejemplo, por parte de Mario Mejía Huamán), como una supuesta arbitrariedad en el intento de calificar y ordenar la información; pero consideramos que la obra a la que nos referimos nos muestra la asertividad de su autor, sin descuidar consideraciones técnicas y metodológicas, las que constituyen la primera parte de la obra. Al respecto, enumeraremos las consideraciones más representativas sin orden particular:

SOBRE LA OBRA EN SÍ;

- El enfoque del postmodernismo no es apropiado para tratar la problemática del pensamiento andino, ya que su crítica sigue conservando el mismo epicentro occidental, subrayando la diferencia e inconmensurabilidad.
- La negación a la autodeterminación ha conllevado una negación académica, la que tiene que ser respondida con una filosofía intercultural con actitud realmente comprometida.
- El afán de su obra es “una apreciación ‘fenomenológica’ de una realidad irreductible a esquemas preconcebidos” (Estermann, 10).
- Las fuentes utilizadas son la experiencia vivencial en primer lugar, y secundariamente, las huellas arqueológicas, crónicas y testimonios de descendientes incaicos.
- Es justificado utilizar *equivalentes homeomórficos* (Estermann, 81).

SOBRE LA SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA ANDINA;

- “La concepción moderna endógena tiene graves consecuencias para cualquier tipo de ‘pensamiento’ que no se adecúe al canon de la supuesta ‘universalidad’ y ‘atemporalidad’ de la filosofía occidental (...) Lo ‘otro’ o bien sufre la absorción total (negación canibalística) en su posible incorporación al modelo dominante (‘aculturación’, ‘imitación’), o bien la exclusión total (negación fóbica)” (Estermann, 21).
- La Filosofía Andina debe escapar a la musealización, esteticismo y etnicismo.
- El mito es una forma racional, aunque su estética sea distinta a la del *logos* occidental.
- Toda filosofía es un fenómeno cultural y se debe a una determinada realidad, sin que esto implique que la filosofía se agota en una sola cultura.

SOBRE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL²³;

- Es necesario un *polílogo* entre las culturas para superar los monoculturalismos.
- La Filosofía Intercultural no es supra-cultural (consideración de un *apriori* que abarque todas las culturas), no es super-cultural (una cultura es árbitro e ideal), no es solipsismo cultural (solo podemos estar seguros de nuestra propia cultura); es comunicación y *trans-culturación* (existen ‘invariantes humanos’ *a posteriori* que son presupuestos para el encuentro inter-cultural, su comunicabilidad).
- Hay que buscar una conmerusabilidad de conceptos, proponiéndolos al diálogo. La clave es dejarse cuestionar la propia culturalidad por la del otro.

SOBRE LA FILOSOFÍA ANDINA;

- La F. Andina no cumple con varios criterios auto-determinados por la Filosofía Occidental, estos son:
 - No surge en Jonia, territorialidad europea.

²³ Sobre la alternativa de la Filosofía Intercultural se ahondará un poco más en el Capítulo IV de este trabajo.

- No tiene racionalidad metódica y sistemática determinada.
- No es una ciencia en sentido estricto.
- No conoce la separación ilustrista entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis.
- No responde a la exigencia de una lógica exclusivista. (Estermann, 42).
- No es esencialmente grafológica (Estermann, 65).
- No está conservada por una tradición de nombres específicos, es anónima.

- La F. Andina no es occidental, ni occidente-mórfica, ni occidentalizable (Estermann, 42).
- El pensamiento andino es aquel que se da en el espacio montañoso de América del Sur. Por lo tanto su determinación geográfica y topográfica refleja importantes características: “la precariedad de la tierra, la dialéctica entre arriba y abajo (por la topografía) y la ciclicidad de las épocas de lluvia y sequía (...) [y] condiciones climáticas y topográficas extremas²⁴.
- La F. Andina no es la Filosofía Incaica, lo incaico es categoría histórica y no abarca todo lo andino, lo incaico no tiene lugar en la actualidad, lo andino sigue existiendo.
- El “runa” es el “ser humano”, pero concebido en su circunstancia, espacio y tiempo.
- Las concepciones filosóficas son practo-lógicas e implícitas, es decir, son las experiencias del runa dentro de su universo. En sentido derivado, la Filosofía Andina es la reflexión sistemática y metódica de la experiencia colectiva (Estermann, 63).
- Se puede decir que la filosofía andina es estetocéntrica y pragmacéntrica.

²⁴ Estas condiciones son, por ejemplo: caluroso de día y frío de noche, seco en invierno y húmedo en verano, quebradas profundas y altiplanicies muy extensas (Estermann, 52). Mas, explica: “Las condiciones topográficas y climáticas quizá pueda explicar parcialmente la polaridad dual, la ciclicidad del tiempo y la complementariedad, [más] eso no quiere decir que el entorno natural sea determinante para su conceptualización (naturalismo)” (Estermann, 42).

- La trascendentalidad de la experiencia vivencial no permite distinguir por separados un momento interior y otro exterior, de modo que dicha experiencia es irreductible y de carácter integral.

Adjuntamos un cuadro, basado en los contenidos de *Filosofía Andina*:

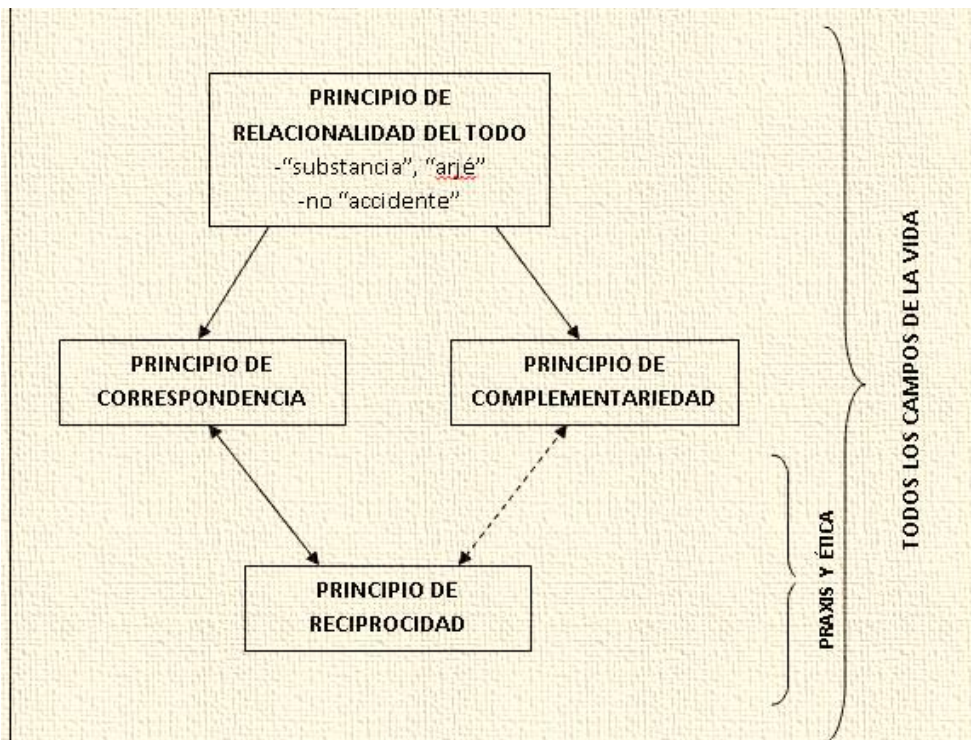


Ilustración 1 Los Principios de la Filosofía Andina, según J. Estermann.

Creemos que la propuesta dialógica, o *polilógica* del misionero suizo, establece las bases para un diálogo con las características pretendidas, es decir procurar el cuestionamiento de una cultura a otra. Sin embargo, no estamos seguros de que esta sea la mejor forma de afianzar identidades; antes de que la Filosofía Andina pretenda darse un tú a tú con la Filosofía Occidental esta debe re-estudiar sus bases y resolver las problemáticas del propio entorno; sin embargo, este “encuentro” pueda darse más bien en los círculos académicos como parte del ejercicio de argumentación-contrargumentación y como desestabilizador de presupuestos. Por último, debemos resaltar el gran esfuerzo y entusiasmo que le corresponde a la obra citada y acuciar por su estudio.



CAPÍTULO II

1. EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA ANDINA

La primera parte de este capítulo corresponde a una ambientación de los elementos básicos de la Filosofía Andina, así como al papel del Principio de Orden Primigenio y la importancia de su estudio. Las partes subsiguientes corresponden a varios aspectos que servirán para explicar el funcionamiento de la epistemología andina en sí, procurando remitirnos a un texto expositivo que permita conocer la lógica; la razón; las características del sujeto/objeto de conocimiento; las consecuencias que de estas premisas se dependen: Ciencias del hombre, Ciencias de la Allpamama y Ciencias del Cosmos; y, una aproximación a la posibilidad de acceso a dicha epistemología a través de sus elementos místicos.

2.1. ELEMENTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA ANDINA Y EL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO

ALGUNOS PRESUPUESTOS PARA ESTUDIAR LA FILOSOFÍA ANDINA

- El estudio del hombre andino puede extenderse a su ser mismo, no detenerse en rasgos folklóricos, ni de estructura económica. (Moreno Romero, 23).
- Muchas veces, la filosofía andina es esotérica en cuanto sus enseñanzas en la población indígena permanecen secularizadas. Se dice que por ello la comunidad incluso puede llegar a desconocer lo que hacen sus ancianos o sacerdotes. (Tatzo, 14).

1.1.1. ELEMENTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA ANDINA

COMPOSICIÓN DE LA REALIDAD

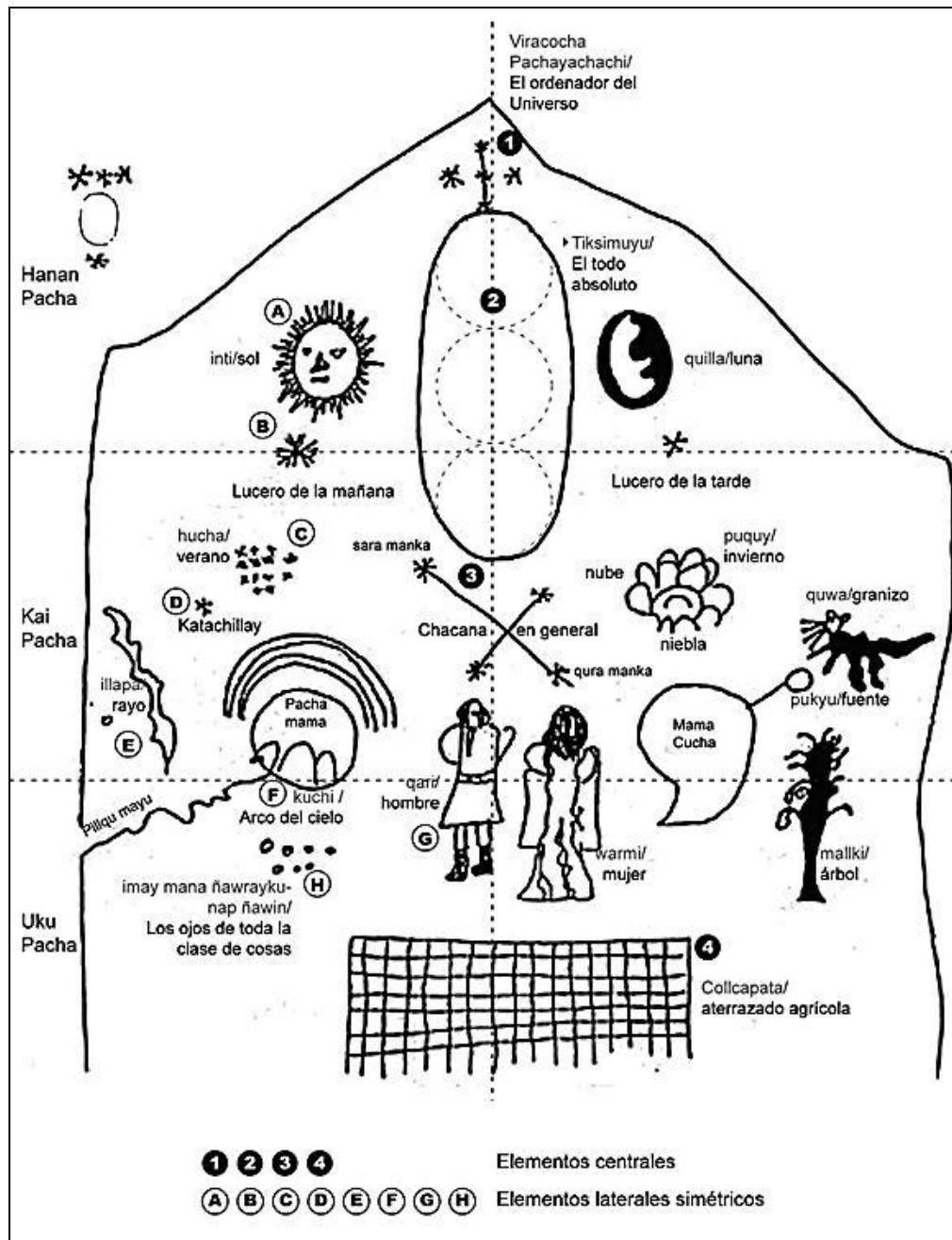


Ilustración 2 Cosmografía transcrita por Juan de Santa Cruz Pachakutik Yamki, encontrada en Altar Mayor del Templo del Coricancha en Cuzco.

Acuciamos este subtítulo hablando de “Realidad”, aunque en la Filosofía Andina no exista nada que no sea realidad, pues todo lo que existe es real, lo i-real o imaginario carece de sentido ya que no tiene su correspondencia “material”. Por tanto, no existe la dualidad de substancias; para hablar en términos aristotélicos: materia y forma no son ni categorías, ni elementos, ni

constituyentes de la realidad. Así mismo, la composición de la realidad andina tiene un alto contenido mítico que no deja de ser real, ya que la realidad de tal o cual relato mitológico no significa la palpabilidad de este con todo y sus descripciones estéticas, sino su valor axiológico para la vida²⁵.

SUMAK PACHAKAMAK

Es la noción suprema dadora de vida, de su infinitud e inconmesurabilidad vienen todas las formas de la existencia. Tatzo y Rodríguez señalan: “El Estado Inmanifestado antes de que se expresara la Corriente Creadora [luz y sonido] que originó el cosmos manifiesto.” (Tatzo, 45). Es, si quisiéramos utilizar una categoría occidental, el universo vacío anterior al génesis cristiano, antes de que la luz fuese separada de las tinieblas; señalamos que aunque en un principio se reconoce un desorden y tinieblas en ninguno de los dos casos encontramos una acepción negativa o demoniaca de las tinieblas. El Sumak Pachakamak sin embargo no puede ser entendido netamente como un inicio de todo que dejó de ser, sino que está en constante repetición y dinámica.

De Sumak Pachakamak “brotó [brota] la corriente creativa de los mundos, aparecieron Pachakamak y Pachamama (...)” (Tatzo, 45).

²⁵ Al respecto de este tema, llamamos la atención sobre el estudio de Cristian Barreto en su tesis “*La Función Del Simbolismo En La Cultura Cañari*” Transcribimos una de las conclusiones: “Esta narración [mítica], articulada en un espacio y tiempo imaginarios (divinos, sagrados), presenta una “historia fantástica” que utiliza símbolos que expresan una experiencia individual o un acontecimiento colectivo, circunstancia que es reeditada o vuelta a vivir, conformando un ciclo orgánico en el cual el mito ocurre en un tiempo y un espacio que tienen dos dimensiones con particularidades diferentes de aquellas que se atribuyen al espacio y tiempo de la física clásica.” (Barreto, 174).



Ilustración 3 Escena iconográfica levantada por Carlos Milla con apoyo de la geometría descriptiva a partir del dibujo de Juan Santa Cruz Pachakutik Yamki. Tomado de *La Visión Cósmica de los Andes*, de Tatzo y Rodríguez.

PACHAKAMAK



Es “la fuerza que mueve y ordena en el tiempo y el espacio las galaxias y los átomos.” (Tatzo, 45). Su potencia es masculina (*Padre*) y se le conoce como el germinador de vida –de *formas*, dirán mencionados autores-. Sus modos pueden ser infinitos, pero siempre son él, y de él viene y a él corresponde toda la energía vital.

PACHAMAMA

Ampliamente utilizada como significante de la naturaleza, de la “Madre Naturaleza” es descrita como la potencia femenina de Pachakamak y la que resuelve la energía vital dada por este. “A Ella retorna todo vórtice de absorción amorosa. (...) gracias a su capacidad engendradora da nacimiento a todas las creaciones que también son creaciones de Pachakamak.” (Tatzo, 46).

Alberto Tatzo y Germán Rodríguez señalan como un elemento secundario a *Allpamama*, la cual llegaría a ser nuestro planeta Tierra. De modo que hay que indicar que Pachamama implica no solo a Nuestro medio natural, sino a todas las galaxias y constelaciones y a cada una de sus estrellas y sistemas planetarios, mientras que *Allpamama* es la naturaleza circundante de nuestro entorno inmediato. Roberto Ochoa señala:

“En el ser humano una condición que es universal, que es cósmica, es la esencia del espíritu, de la espiritualidad. Entonces este es el fundamento del cual se genera la filosofía, la ciencia, los saberes como la parte de la normativa, el consenso, el diálogo, la convivencia y tratamos de hacer que si defendemos la vida como una ética, todo tipo de vida –sea planta, animal, piedra, árbol, fruta, como los pájaros, como el agua, como el viento, como las estrellas, a esa *megaexistencia* le llamamos *pachamamita*, esa es la esencia de nuestra espiritualidad, poner en el centro la vida de una manera sagrada y de una manera amorosa, filial, fraterna.” (Ochoa, audio digital. La cursiva es nuestra.)

Sin embargo, la Pachamama también es explicada como la síntesis de tiempo, espacio, y todo lo que en su intermedio es, puesto que en la cosmología ni filosofía andina no existe ni significante ni significado para “tiempo” y “espacio” al modo de absolutos newtonianos.



INTI

Respecto a nuestro sistema solar, Inti, el Sol, vendría a comprender la primera manifestación de Pachakamak y Pachamama²⁶; “Inti es el centro de la vida espiritual, energética y material. (...) Periódicamente, al igual que cualquier organismo viviente, emite pulsaciones de vida y energía. Tras el Sol físico se encuentra el Sol espiritual, invisible y grandioso, cuya sublime presencia la denominamos HATUN INTI (Grande o sublime Sol).” (Tatzo, 47).

El sol fue muy representativo en las culturas pre-hispánicas, sobretodo para los Incas, cuyo gentilicio significa justamente “Hijos del Sol”.

KILLA

Aunque Killa (la Luna) puede entenderse como el par opuesto de Inti, su relatividad a la noche u oscuridad no la aleja de ser necesaria y también vehículo y dador de vida, la relatividad a la magia, viene dada desde esta instancia en la que es manifestación de la parte oculta de la vida (así como hay una parte oculta de la Luna). De ahí que Killa sea muy importante no solo para la astrología, sino también para prácticas astronómicas de hechizo y de adivinación. Anotamos también la relevancia que tuvo para los cañaris, siendo considerada su principal divinidad.

Esta ambivalencia es expresada así:

“De ahí que Killa presente dos aspectos en su naturaleza; el uno refleja la luz del Sol: es el aspecto positivo y cocriador que contribuye al crecimiento de las plantas (observable en el periodo de desarrollo de la

²⁶ Si pudiéramos hacer una analogía con la Santísima Trinidad, diríamos que Pachakamak (Padre), Pachamama (Madre) e Inti corresponderían a Espíritu Santo, Padre e Hijo, respectivamente. Con la salvedad de que “Padre” sería el Espíritu Santo, “Madre” el Padre (resolviendo incluso polémicas de género) e “Hijo” al único hijo de Dios, Jesús. Creemos útil conservar esta analogía, solo en cuanto ayuda a entender la temporalidad de los elementos andinos relatados, ya que así como la Santa Trinidad se haya existente en el tiempo —es decir, no ha dejado de existir—, igual sucedería con la Sacra Trinidad Andina. Entonces, así como también se expone que “el Verbo se hizo Carne y habitó entre nosotros” (Juan 1:14), expresando por un lado una *nueva temporalidad* de la Nueva Alianza con la venida de Jesús a este mundo, se puede decir que Inti es “la primera manifestación de Pachakamak y Pachamama [entre nosotros]”. Por otro lado, Inti, quizá por el proceso de evangelización, también es entendido como “iluminado/iluminador”, sobretodo espiritualmente hablando en ambos casos.

silueta) y el otro, negativo, evidente en las fases de reducción, en las cuales se limita el crecimiento y los procesos de descomposición putrefactiva son más manifiestos.” (Tatzo, 49) (Ilustración 4).

Vemos en el caso de Killa, como para la filosofía andina –como también para la ciencia actual- la vida en su nivel material es proceso de muerte y nacimiento continuo, según el que no puede haber lo uno sin lo otro y también según una nueva significación de *muerte*.

LOS TRES MUNDOS: HANAN, KAY Y UKU PACHA

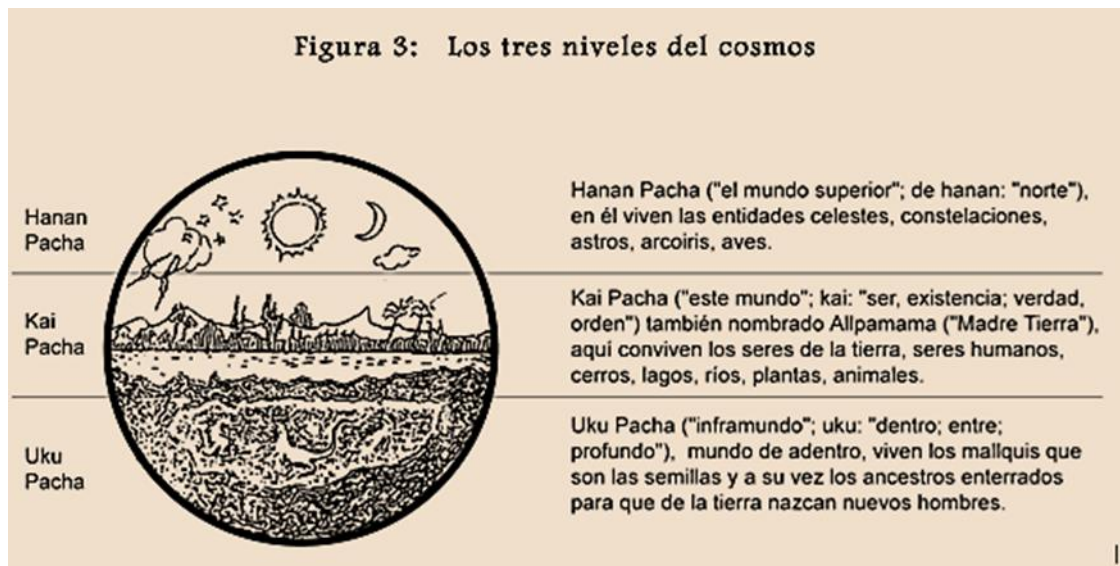


Ilustración 4 Tomado de "Los Yachaj (Yachak) Ayer y hoy" <http://wwwscouts-impeesa-4-impeesa.blogspot.com/2011/07/interaccion-simbolica-andina.html>

El cosmos está comprendido en tres niveles que se transponen para provocar dinamismo y fuerza vital, estos tres niveles o mundos no tienen característica jerárquica sino funcional y explican las particularidades del tiempo y la naturaleza. Estos niveles se presentan tanto a nivel macro, como micro. Explicaremos las características distintivas de cada mundo y su transposición.

Hanan Pacha es el mundo superior y exterior, el de la divinidad, el que se extiende en el extremo de lo sublime y lo claro, lo nítido, la luz. En cuanto a su temporalidad-espacialidad, es la potencia hacedora de lo que está siendo, el



futuro no en categoría oracular sino netamente potencial, *todo lo que puede llegarse a alcanzar, a ser.*

Uku Pacha es el mundo inferior e interior, el de lo terrenal (terrenal como no-divino), el que se extiende al extremo de lo oscuro. Es decir, es *lo que está dejando de ser*, pero sin embargo es substancia. Uku Pacha puede ser entendido como el pasado, pero sin él no habría sustrato para *lo que está siendo* y de *lo que puede llegarse a alcanzar, a ser.*

Kay Pacha es el mundo medio y “umbral”, el del runa, el mundo que se extiende en el encuentro de Hanan y Uku, las distintas manifestaciones de estos, el continuo ir y devenir entre luz y oscuridad, composición y descomposición. En el tiempo y el espacio, es *lo que está siendo*, el presente del runa no cuando que no es sino que está dejando de ser y siendo al mismo tiempo. Es el aquí y el ahora.

Los tres mundos de la visión andina sintetizan la recreación oscilante y continua del cosmos, la Tierra y el Hombre (Ilustración 4).

PACHAKUTIK: PACHAKAMAK Y SUPAY

Dada la pulsación del tiempo andino y su oscilación a través de los tres mundos, en la cultura andina, se entienden épocas que acompañan el transcurso del tiempo-espacio. Estos regresos tiempo-espacio son llamados Pachakutik, que si bien constituyen la zona más baja de Uku Pacha, son el único modo de llegar a las esferas más altas.

Un Pachakutik es una Edad que traducida al calendario gregoriano, significa un tiempo de 500 años, un Pachakutik es siempre renovación y por ello a una edad de ascenso le sigue necesariamente una edad de descenso (Tatzo, 89).

Ahora, estas edades de ascenso y descenso están expuestas en lo que es Pachakamak y Supay; donde el primero es, como hemos explicado, el creador de luz, y Supay el destructor. Ambos reflejan los distintos aspectos de la



existencia, lo “positivo” y lo “negativo”, y por ende el equilibrio necesario para la vida, no obstaculizándose, sino ayudándose y favoreciendo la evolución.

Así mismo:

“En nuestro interior, existen también aspectos superiores e inferiores, luminosos y oscuros, angelicales y feerinos. Por los primeros nos acercamos al Mundo Superior, a la inacabable luz y conciencia de Sumak Pachakamak; por lo segundo nos introducimos en las tendencias amorfas y disgregadoras del Mundo Inferior.” (Tatzo, 64)

OTROS ELEMENTOS: EL SER ANDINO, LA RITUALIDAD, LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN.

El SER ANDINO no existe en su subjetividad ni en su absolutez o trascendencia, sino que es esencialmente relativo, pues no puede concebirse sin sus relaciones con la naturaleza y la comunidad, es decir, no puede concebirse como individualidad. Así también, es un “*mero estar siendo*” explica Hugo Moreno, y añade “(...) lo óntico mismo es un simple episodio” (Moreno Romero, 236). El ser andino es tal en cuanto se pertenece a su tierra, a su ayllu; se resiste a la alienación.

Para el mismo autor, el ser indígena (andino) y toda su circunstancia, tiene un ALTO CONTENIDO RITUAL que no solo es característico, sino que sustenta su existencia de él mismo y su sistema de conocimiento. “El saber no se agota en los procesos del conocimiento (...), sino que culmina más bien en el ritual donde los acontecimientos (del mero “estar”) se muestran en toda su realidad, a plenitud.” (Moreno Romero, 209). De modo que la importancia de la ritualidad no termina en su valor estético y/o axiológico, sino que más bien se extiende a la esfera cognoscitiva.

Por contraposición a lo que es “Conocer” en la cultura occidental, para el hombre andino:

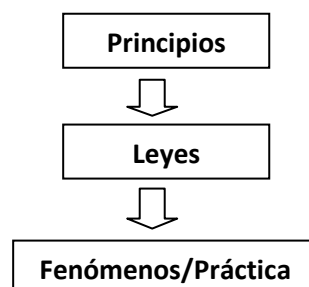
“No es poseer lo otro en cuanto otro (tomado como simple objeto, cosa ente), como se define desde la perspectiva europea. Conocer es conocer a plenitud lo que es parte de su propia existencia, es establecer una

comunidad real del hombre con el mundo, no solo a nivel racional sino, fundamentalmente, a nivel vivencial, mucho más global, totalizante, envolvente.” (Moreno Romero, 216).

El conocimiento, por tanto, está estrechamente ligado a LAS ACCIONES y he aquí la importancia de ellas, pues la acción es la auto-determinante necesaria del hombre, mediante la cual nada más puede llegar a ser libre. Esto está substancializado en las directrices éticas que devienen de sus principios (Principio de Reciprocidad, devolver lo recibido y dar para poder recibir) así como en la realización de los ritos para alcanzar niveles superiores de conciencia.

2.1.2. **PRINCIPIOS DE LA RACIONALIDAD ANDINA. PRINCIPIO DE RELACIONALIDAD Y RECIPROCIDAD**

La racionalidad andina, así como la occidental, pueden expresarse en el siguiente esquema:



La racionalidad andina es intrínsecamente ética (Hombre-Hombre y Hombre-Naturaleza) y está organizada de la siguiente manera -atentado de una sistematicidad no connatural a la Filosofía Andina-:

PRINCIPIO DE ARMONÍA DEL TODO

Llamado Principio de Relacionalidad u Holístico, indica que la pluralidad es Principio y que ésta se haya en orden y armonía, cada uno de sus elementos puede reclamar su ser solo en relación a los otros. Todo está conectado con todo y esta relacionalidad es constitutiva, es substancia y no accidente; “no se



trata de una relacionalidad reduccionista que absorbe a los *relata* en una estructura anónima (...). El 'todo' en la Filosofía Andina no contradice las partes, sino las 'constituye'; es un *totum concretum*." (Estermann, 114)

Y aun así, esta armonía no está compuesta de entes absolutos: Contrario a principios platónicos, neoplatónicos y hegelianos, no existe una emanación monista de un solo ente, no es una razón de compresión o reducción, ni síntesis, es un ser de todo, donde la onticidad misma es la relación con el otro.

Añadimos, de *Filosofía Andina*:

"El 'principio de relacionalidad' se puede formular de manera negativa y positiva: Negativamente dice que no puede haber ningún 'ente' completamente carente de relaciones; (...) positivamente, el 'principio de relacionalidad' dice que cada 'ente', acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros 'entes', acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades." (Estermann, 114).

Este principio, aunque "principio", no es determinante para la realidad, es decir las concretizaciones de estas relaciones pueden ser sumamente variables y de hecho no es competencia del saber humano entenderlas todas ni tal cual se presentan, según Estermann, en esto último reposa una diferencia entre la filosofía de occidente y la andina; que la primera supone "como 'mito fundante' inconsciente" (Estermann, 119) que toda la realidad es inteligible para el ser humano. Con todo esto queremos decir que el Principio Holista de Relacionalidad del todo, puede tener una característica esotérica o mística y no puede ser manipulado por el hombre, no depende de él.

PRINCIPIO DE CORRESPONDENCIA Y PRINCIPIO DE
COMPLEMENTARIEDAD

Del primer principio anotado, se desprenden el Principio de Correspondencia y el Principio de Complementariedad²⁷.

P. DE CORRESPONDENCIA es el que sostiene que los distintos aspectos de algo se corresponden armoniosamente; más concretamente, esta correspondencia se ubica entre los distintos campos de la realidad, el macro-cosmos y el micro-cosmos. Para Estermann, este mismo principio es que el que mantenían los pitagóricos “Tal en lo grande, tal en lo pequeño” y señala su importancia para la medicina (isomorfismo).

Y subraya que “el principio de correspondencia incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. No se trata, sin embargo, de una correlación análogo proporcional, sino de una correlación simbólico-(re)presentativa.” (Estermann, 125). La correspondencia de la que hablamos no es de causalidad, sino que es representativa en un sentido en que dicha “presentación” es fidedigna a la cosa o ente a la que se refiere (Ilustración 5). Por explicarlo con un ejemplo: Se hace un ritual para agradecer a la tierra por sus bondades y pedir que los siga bendiciendo con ellas; como parte de este ritual se hacen sonar tambores para simbolizar el *latido* (o vibraciones) de la tierra, y a sí mismo agua que simboliza la fluidez de la vida; el hecho de que se utilicen estos elementos no es *causa* de que la tierra les de dichas bendiciones -ni al contrario- en un segundo momento, sino que todo ello ocurre en el mismo momento, pues el sonido del tambor es el latido de la tierra y el agua es la vida fluyendo, de ahí la ceremonia con que se toman los elementos y se actúa en los rituales, pues están manipulando y actuando en presencia de esas cosas mismas.

P. DE COMPLEMENTARIEDAD indica que no hay ente que exista sin su complemento. “Ningún ‘ente’ o acontecimiento particular es una entidad completa, sino que sufre –para hablar en términos occidentales- de una ‘deficiencia ontológica’” (Estermann, 126). De modo que el ente completo e integral solo existe tras la inclusión del contrario.

²⁷ Ver Ilustración 1, basada en *Filosofía Andina* de J. Estermann.

Nada está completo hasta que integra a los opuestos, sin que ello implique perder sus propias características. Utilizando una analogía con la dialéctica occidental, el misionero suizo explica: “la ‘dialéctica’ andina es (...) mucho más heraclitana que hegeliana. La complementariedad no es el resultado de un ‘proceso’ dialéctico, sino la expresión ‘dialéctica’ de la racionalidad fundamental andina.” (Estermann, 131).



Ilustración 5 Otro ejemplo, el símbolo elaborado en el suelo (microcosmos) "(re)presenta" la organización del macro-cosmos. Foto del Killa Raymi 2012 organizado por la Sociedad Intercultural de Yachaks.

PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD

Los principios anteriores se expresan, en su nivel pragmático, en el Principio de Reciprocidad –el principio andino más estudiado desde la antropología cultural y desde la economía-. Este principio dice que todo acto es respondido con un acto recíproco y su nivel es totalmente ético, no solo del hombre andino en relación con otros hombres, sino con su comunidad, todas las comunidades, y el cosmos en general.

Al referirse a “actos”, se ubica en la esfera de la ética, es decir, de la vida práxica, en el hacer diario y cotidiano del indígena andino.

“Una relación (unilateral) en la que una parte sólo da o sólo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el *runa* andino no es imaginable ni posible. Puede ser que se dé un cierto desequilibrio relacional por un cierto tiempo, pero la ‘justicia cósmica’ y la *armonía* de la *complementariedad* exigen que, tarde o temprano, este desequilibrio será transformado en equilibrio por una acción recíproca.” (Estermann, 134 [Las cursiva segunda y tercera son nuestras])

A modo de ejemplo, podríamos citar la costumbre de la minga, en la que participan los miembros de la comunidad en actividades no solo comunales sino también en actividades en favor de uno de los miembros o de su familia. Así, aunque en ese momento sean unos los que están dando²⁸, ese dar es parte de la armonía del todo, del Principio de Orden Primigenio.

2.1.3. ¿POR QUÉ “PRINCIPIO DE ÓRDEN PRIMIGENIO”?

“Es decir que detrás de las leyes de la Naturaleza se esconde el *orden* Etico-Cósmico del mundo.”

(Rodríguez, 64 [La cursiva es nuestra])

Eje de nuestra investigación es el “Principio de Orden Primigenio”, el cual comprende lo que anteriormente expusimos como Principio de Armonía del Todo como directriz de las consiguientes organizaciones del cosmos y con miras a establecer sus alcances epistemológicos.

El nombre de “Principio de Orden Primigenio” es mencionado tácitamente por el filósofo peruano Mario Mejía Huamán para una distinción inicial entre la Filosofía Andina y la Occidental; “el universo [en la filosofía de los Andes, por contraposición al universo occidental] no estaba en caos sino en orden” (Mejía Huamán, 117). Mientras la filosofía de la Grecia antigua parte de un cosmos en *desorden* que los griegos intentan comprender y ordenarlo en un *ἀρχή*, en una

²⁸ Consideramos necesario subrayar que dada la concepción cíclica y acumulativa del tiempo [por ejemplo, la cosecha del año X es la del año Y y Z (Tatzo, 88)], al momento que uno da *contiene* al momento en el que uno está recibiendo, y viceversa.

causa primera –idea que alcanza su posicionamiento con Platón y se desarrollará por completo en Hegel, constituyendo el mito de la filosofía de Occidente-; la Filosofía Andina parte de un *orden*, que es primigenio, es decir, *desde el principio* el mundo (cosmos) se haya en orden y armonía. Por lo tanto, el P. de Orden Primigenio sostiene la pluralidad no como imperfección, sino al contrario, esa es la perfección en sí misma. Insistimos, el Orden Primigenio no es un orden artificial o producto de la causalidad del desarrollo temporal y/o espacial, no tiene nada que ver con una teleología humana, sino que es natural, injustificable e irrefutable.

El Hombre, regido por el P. de Orden Primigenio por ser parte del cosmos, no tiene que hacer más que procurar mantener ese orden. Los desequilibrios existen, y de hecho su existencia es connatural y parte necesaria del orden cósmico, pero es él mismo (el orden cósmico) el que los compensa en su bastedad y pluralidad; y aquí se insertan los ritos de sanación, cuyo objetivo es recobrar el equilibrio del Orden primigenio.

2.2. LÓGICA Y RAZÓN NO-DIÁSTICAS

La Lógica es la ciencia que estudia las formas y leyes del razonamiento correcto, estas formas y leyes (criterios) deben ser siempre las mismas para que un pensamiento o razonamiento sea válido. La lógica del sistema occidental ha evolucionado, contemplando la Lógica Formal, Lógica Informal y Lógica Dialéctica con sus distintas subdivisiones y funciones, correspondiéndose siempre a una dualidad de valores, la verdad o la falsedad –aún incluso en la dialéctica, pues ella contempla la “superación”, es decir la existencia final de un solo valor, pues aunque éste pueda ser síntesis de dos elementos, se representa finalmente en uno solo-. Veamos entonces la característica básica de la lógica del razonamiento andino:

La Lógica y la razón andina está definida ajena a los sistemas diádicos de verdad o falsedad, de afirmación o negación, y por ello en la descripción del mundo andino muchas veces nos podemos encontrar con cosas o situaciones que “son y no son”. El “ser y no ser” es nudo principal del principio de

relacionalidad explicado anteriormente, de modo que el principio de identidad $p \rightarrow p$ no excluye a $p \rightarrow \neg p$ sino que más bien lo complementa necesariamente siendo el principio de identidad en la Filosofía Andina el de $p \rightarrow [(p \rightarrow p) \wedge (p \rightarrow \neg p)]$; pues recordemos que ningún elemento es por sí mismo ni puede ser definido sin tomar referencia y esencia respecto a otro. Si occidentalmente la idea de claridad excluye a la de obscuridad y puede decirse que claridad no es obscuridad, la filosofía andina puede decir que claridad es obscuridad, no hablando de una realidad graduada ni cayendo en una ignorancia o ingenuidad, sino que su concepción tiene una mayor carga gnoseológico-epistemológica al ser realmente dinámica y contemplar que la claridad no puede ser definida sin definir también a la obscuridad y viceversa.

“Por eso, la ‘contraparte’ (*Gegen-Teil*) de un ‘ente’ no es su ‘contrapuesto’ (*Gegen-Satz*) sino su complemento imprescindible. (...) Para la lógica exclusiva de Occidente, una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido; se trata entonces de una contradicción formal $[\neg P(q \& \neg q)]$ y no material (incompatibilidad de contenido).” (Estermann, 127)

Estermann muestra la plausibilidad de la lógica andina, indicando que las restricciones de la lógica formal occidental no implican una restricción material.

Y por ello, la lógica andina exige un correlato vivencial. No decimos “experiencial” para evitar confusiones con el empirismo o vincularlo con el positivismo científico, ya que el correlato vivencial del que hablamos no corresponde con un proceso científico que tras la acumulación de experiencias pretenda establecer hipótesis o teorías, sino que dicho proceso lógico se alcanza en el momento mismo, sin sustentarse en experiencias anteriores, sino en la relación que tiene lugar ese momento y en esa situación²⁹. Es decir, está lógica, aunque no procede de una acumulación de conocimientos al modo occidental, o a una reglamentación o grafologización, se descubre en la vida del hombre andino. Podemos decir que algo es lógico en la vida andina, en

²⁹ No quiera entenderse con esto una cognición o psicología distinta a la que se establece en el ser humano. Es decir, no porque la lógica andina no sea “experiencial” en los sentidos indicados se quiere decir que aprende de distinto modo (por ejemplo que tras quemarse tocando el fuego una vez, no vaya a entender que al volverlo a tocar se vuelva a quemar) sino que la lógica de la realidad indica la relacionalidad del todo.

cuanto es perteneciente a la realidad, en cuanto refleja el principio de relacionalidad entre la vida micro (al nivel del hombre y su comunidad) y macro-cósmica (al nivel de la *Allpamama* y el universo).

2.3. EL SUJETO FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICO

“El ser humano no ‘capta’ o ‘concibe’ la realidad como algo ajeno y totalmente ‘dia-stático’, sino la hace co-presente como *un momento mismo de su ‘ser-junto’*” (Estermann, 92 [La cursiva es nuestra]). Estermann nos indica que en el momento gnoseológico no se concibe un sujeto cognoscente por separado de un objeto de conocimiento; sino que el ser de ambas categorías gnoseológicas y epistemológicas (Sujeto y Objeto) es uno solo y pertenecen a la misma realidad y por tanto reclaman la misma participación en un mismo momento.

“Para decirlo de una manera paradójica (en categorías occidentales): La ‘realidad’ nos conoce en sí, y nosotros conocemos a la ‘realidad’ en nosotros; (...). La realidad es subjetivo-objetivo, cognoscente y conocida; tiene la característica que Jaspers llamó la dimensión del *Umgreifendes* (‘trans-ceptual’ en vez de ‘con-ceptual’). (Estermann, 122-123)³⁰.

Sin embargo, aunque en la filosofía Andina no pueda distinguirse un sujeto epistemológico aislado, a continuación veremos como lo que entendemos como la ontología de la comunidad y la observancia de la carencia de un “objeto” filosófico-epistemológico pueden darnos luces sobre algunas características de la configuración epistémica del mundo andino y su “sujeto” filosófico-epistemológico.

2.3.1. ONTOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

La plena ontología andina no puede entenderse como individual, recordemos que no existe individuo o runa andino aislado, sino que siempre

³⁰ *Umgreifendes* es un concepto jasperiano que expresa algo que se sustenta en algo y que se justifica en algo; es decir, algo que se comprende solo desde otra cosa.



sus acciones y pensamientos tomarán corporeidad solo en cuanto se contextualizan en su acción con su comunidad, con su *ayllu*.

El indígena andino encuentra su realización en las actividades comunales, sea tanto en las actividades de trabajo, como en las de ocio, por ello estas prácticas son sumamente valoradas en las comunidades indígenas de nuestro país, como muestra Hugo Moreno Mora: “Por ejemplo, un campesino decía, “en las fiestas, en los concursos de música autóctona, cuando cantamos nuestras propias creaciones, nos sentimos vivir, parece que saboreáramos la libertad, es decir nuestra identidad, nuestro propio ser” “ (Moreno Romero, 137); y así mismo: “Los trabajos son emprendidos en forma colectiva, de tal modo que aún hoy en día –según observación directa, informes y entrevistas- cuando alguien quiere construir una casa, toda la comunidad ayuda en dicha actividad.” (Moreno Romero, 191).

De estas descripciones, y del modo en el que se conoce que trabajan los campesinos y comuneros de los actuales Andes, así como de las informaciones que tenemos de los antiguos habitantes, podemos reconocer en su comunidad una realización óptica del sujeto andino, el cual llega a ser no un sujeto individual, sino comunal.

2.3.2. CARENCIA DE “OBJETO” FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICO

“Tal vez, muchos de quienes hemos vivido en compañía de los primitivos llegamos a percibir lo singular que resulta que la mente se vuelva directamente hacia aquello que busca saber, sin preocuparse por ella misma en tanto objeto de conocimiento.” (Lienhardt, 1)

Como ya se explicó, la Filosofía Andina no cuenta con la determinación de un sujeto cognoscente, en tanto un ente que tenga una capacidad de aprehensión nata de la realidad como un objeto alienado, o como un ente que en un momento pueda ser mero “conocedor”. De ello se desprende que, en el espectro filosófico-epistemológico andino, tampoco exista una delimitación de un objeto de conocimiento; solo en ese sentido hablamos de una carencia.

Estermann explica el fenómeno con mucha precisión: “Aquí solo quiero señalar que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una ‘diástasis’ entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.” (Estermann, 122). Prescindir de la “diástasis” de la que habla Joseff Estermann no implica una debilidad en la comprensión del proceso gnoseológico, sino solamente una transposición de valores epistemológicos donde la “objetividad” entendida como remitirse únicamente al objeto es no solo imposible, sino insignificante.

Así mismo, Godfrey Lienhardt explica:

“Uno puede escuchar, por ejemplo, que los animales son capaces de hablar como hombres, y que los hombres y los animales forman una sola sociedad. Nuestra reacción frente a este tipo de historias es preguntar si la gente las acepta como afirmaciones referidas a hechos históricos, ya que esto significa “creer” para nosotros. Pronto nos damos cuenta de que no hacen nada parecido y que, como ocurre con nuestra ficción, es para ellos irrelevante si las historias son, por decirlo así, *objetivamente* verdaderas” (Lienhardt, 7 [La cursiva es nuestra]).

En los aspectos desarrollados anteriormente, encontramos dos características importantes del sujeto filosófico-epistemológico de la filosofía andina: su colectividad y su no “objetividad” en los parámetros señalados. Para comprender esta epistemología es necesario primeramente comprender y validar la posibilidad de valores epistemológicos alternativos desde una perspectiva abierta que evite una posición monocultural³¹. Al respecto, Estermann escribe que “El problema fundamental, y el límite de entendimiento para la filosofía occidental es la ‘diástasis’ gnoseológica de sujeto y objeto, que es parte del ‘mito fundante’ de Occidente.” (Estermann, 93).

³¹ Para explicar la necesidad de escapar del etnocentrismo y la monocultura, continuamos la cita anterior de Lienhardt “(...)En muchas sociedades primitivas *hay* algo de la distinción que realizamos entre mito e historia, ya que los hechos del pasado reciente son entendidos de otro modo que aquellos del tiempo remoto y original, el cual, al estar ubicado en el inicio, en realidad trasciende el tiempo histórico, la secuencia y la probabilidad. Como resultado, se tiene una impresión bastante errónea de lo que pueden pensar los pueblos primitivos si se supone que sus mitos poseen, para ellos, el mismo tipo de validez que nuestra historia tiene para nosotros.” (Lienhardt, 7).

2.4. CONOCIMIENTO CIENTÍFICO ANDINO

En esta parte del trabajo nos centraremos en un esquema de la organización del conocimiento científico andino para explicar en él los elementos anteriormente estudiados, utilizando los aportes de Germán Rodríguez en *La Sabiduría del Kóndor*. Sin embargo, se debe anotar que por las razones del coloniaje y la consiguiente –e incluso actual- reticencia a tratar los temas indígenas con la debida valoración y prudencia, no se ha conservado una explicación de acumulación grafológica de primera mano respecto al conocimiento científico andino en épocas posteriores; pero que aun así, sí se han conservado como saberes ligados a la medicina homeopática, a la agricultura y a la convivencia, principalmente . De ello, dicho esquema puede entenderse así:

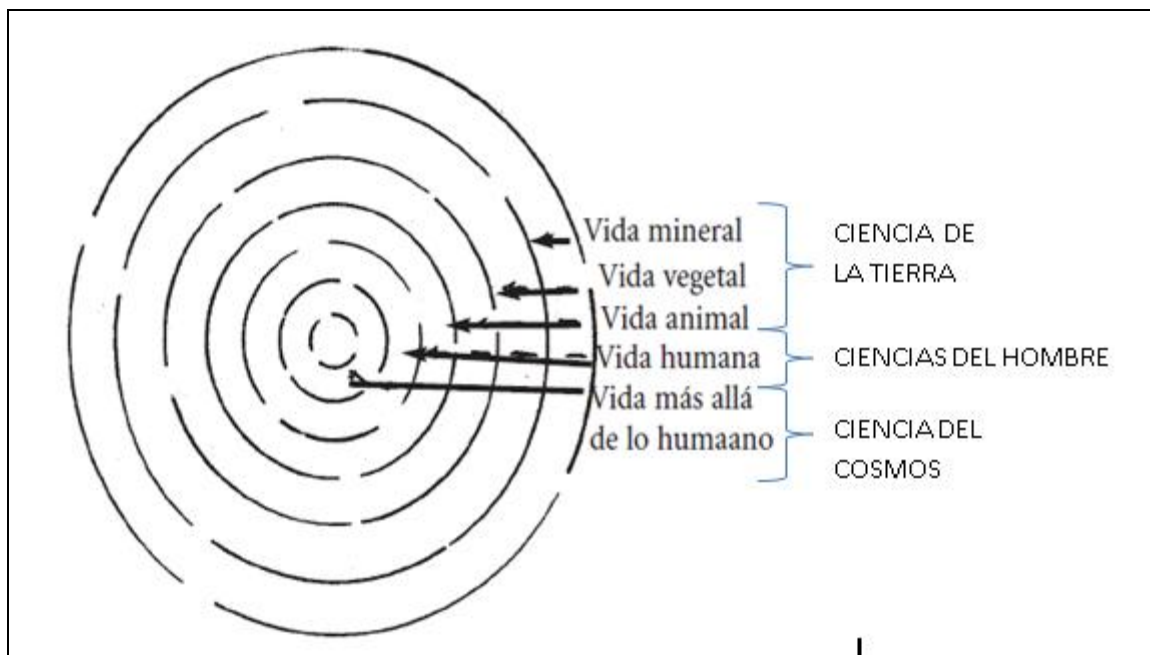


Ilustración 6. Esquema basado en el gráfico tomado de *La Sabiduría del Kóndor* de Germán Rodríguez, página 114.

2.4.1. CIENCIA DE LA TIERRA O “ALLPAMAMA YACHAY”

Los saberes de la ciencia de la tierra pueden agruparse en: de la Vida Mineral, de la Vida Vegetal, de la Vida Animal y, de las fuerzas de la naturaleza. Estando los estudios sobre estas partes de la *Allpamama*



conscientes de que ninguno de los elementos de la Madre Tierra es inerte y que su necesidad es parte vital del funcionamiento de la vida en general. “Esta esfera agrupa los saberes que versan sobre la Tierra como una biósfera conectada en su devenir a la Pachamama.” (Rodríguez, 115).

Respecto a la vida mineral:

“La geometrización que se ve en los cristales y las leyes matemáticas que se cumplen con maravillosa precisión en el mundo de los seres inertes solo tienen parangón con el perfecto movimiento de los astros en órbitas, por lo que el ideal matemático en la Ciencia encuentra aquí su aplicación.” (Rodríguez, 116).

Sobre la vida vegetal:

“(…) La vida de la planta está interrelacionada con las fuerzas del Cosmos y la Tierra a nivel de la superficie del planeta.

Por consiguiente, al estudio estructural y funcional del mundo vegetal debe seguir los ritmos de Inti y Killa, ya que el Sol es la fuente de la vida y la Luna, la madre reguladora de la vida en la Tierra.” (Rodríguez, 118).

Al respecto de la vida animal sostiene que:

“Dado que el animal no sintetiza sustancias orgánicas sino las destruye en su sistema digestivo, en este reino se realiza el arco descendente de la vida.” (Rodríguez, 120).

Las fuerzas activas de la naturaleza se expresan en lo que son la génesis, los periodos y épocas de la Tierra y la vitalidad de la Pachamama como eje de todas las formas de vida.

2.4.2. CIENCIA DEL HOMBRE O “RUNA YACHAY”

Las ciencias del hombre andino se extienden en todas las dimensiones de su ser, como individuo, como parte de una comunidad y como parte de la naturaleza; por ello, Rodríguez señala que las *Runa Yachay* contienen tres esferas. Estas esferas son: origen del ser humano, el hombre en la historia y cultura y, el hombre dentro de la naturaleza.



El origen del ser humano incluye la antropogénesis, la antropología física y la anatomía y fisiología humanas de acuerdo a la visión andina de holismo y relacionalidad.

Por otro lado, el hombre como parte de un todo cultural e histórico debe ser abordado fuera de los paradigmas occidentales para evitar la convencional división de la Historia y la consiguiente deslegitimación del hombre andino al considerar la cultura occidental como punto cúspide de la historia. Desde este punto, las ciencias del hombre andino no contemplan estas periodizaciones occidentales para hablar de la realización del ser humano.

Por último, para referirnos a las ciencias del hombre como parte de un Todo natural, es decir de la Pachamama, citamos a Rodríguez:

“El hombre, aparte de ser miembro de una comunidad y protagonista de una historia, es también un microcosmos dentro del macrocosmos y como parte integrante de la Pachamama reúne a todos los reinos dentro de sí. En el runa está, el mineral, el vegetal y el animal. (...) De ahí que el runa ha mantenido a través de todas las épocas su ritualidad como una forma de revitalización conjunta con la Madre Tierra y en el mismo sentido concurren sus ciencias y técnicas integradas.” (Rodríguez, 135)

De este modo, el conocimiento científico y las técnicas del hombre andino, requieren una alta dosis de ritualidad para (re)vitalizarlo en la unión con la naturaleza.

2.4.3.CIENCIA DEL COSMOS O “PACHAMAMA YACHAY”

En este nivel, en el de la ciencias del cosmos, donde se desenvuelve el “Orden eterno” (Rodríguez, 137), y por ende, el Principio de Orden Primigenio. Incluye estudios sobre la teogonía y cosmología principalmente, como también astrosfía, axiología cosmológica y estudios sobre las fuerzas y leyes del universo. Así mismo, este conocimiento se adquiere y se reafirma constante mediante la meditación espontánea de la naturaleza y las acciones de la vida diaria, así como en la parafernalia ritual de la vida del runa andino.

Como es bien conocido, la teogonía andina es sumamente rica en elementos míticos y simbólicos e incluye una organización complementaria entre todos los elementos de la naturaleza³². Infinidad de leyendas y mitos se extienden en todas las organizaciones andinas tanto ancestrales como actuales; a veces originales y a veces solo cambiando ciertos elementos para lograr la identificación topográfica, geográfica, etc.³³. Por ejemplo, un mito teogónico que se sostiene en todo el territorio andino y que se rescata con fuerza en los estudios actuales de la cultura andina es el de *Tiqsi Wiracocha* o



Ilustración 8. Representación de Viracocha en la puerta del Templo del Sol de Tiawanaco en Bolivia, tomada de <http://jorgepalazon.wordpress.com/tag/viracocha/>

Viracocha (a lo largo del callejón andino puede encontrarse infinidad de dicciones referentes al mismo personaje; además, debemos anotar que en lo posterior también se recordaba a un emperador inca del mismo nombre). *Wiracocha* es el dios bisexual hacedor-ordenador, quien también se dice que enseñó oficios y reglas de convivencia.

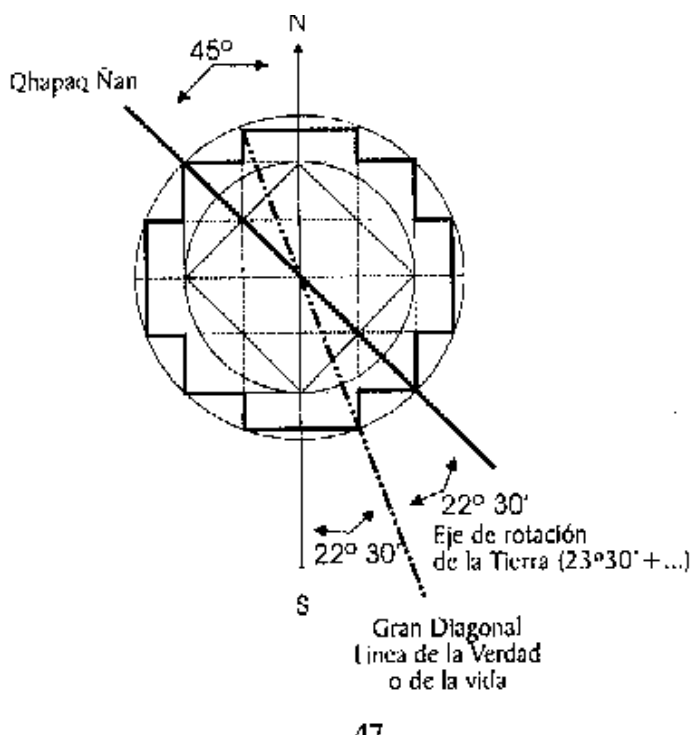
Por otro lado, la cosmología andina, bien puede ser expresada en la chakana o cruz andina.

³² Ver parte 2.1.1. de este capítulo.

³³ Por ejemplo, en la cultura Cañari se habla del mito fundante de la leoquina, la serpiente que salió del agua, parió huevos en los que estaban los primeros cañaris y se volvió a sumergir en el agua. Esta pacarina (lugar de origen mítico andino) se dice que puede ser la laguna de Culebrillas en el cantón Cañar, Jacarín en el cantón Déleg, la laguna de Buza en el cantón San Fernando y la del Sígsig en la provincia del Azuay; siendo cada una propuestas por las comunidades de cada localidad o sector. Y así también podemos señalar las similitudes entre el *Wiracocha* andino y el *Quetzalcóatl* mesoamericano, ambos enseñaron oficios y reglas de convivencia, aparecieron y desaparecieron del mar, eran barbados y de piel blanca, tienen varas o báculos en sus manos, etc.

“[La cruz andina o Tawachakana] (...) nos arroja en su construcción 2 diagonales, además de las 2 del cuadrado inicial que tienen un ángulo de 45° , estas últimas trazan uno de $22^\circ 30'$ con respecto a la horizontal del dibujo.

Ahora bien, superpongamos este diagrama al globo terráqueo y notaremos que el Qhapaq Ñan [“Camino de los justos”, comprendiendo la ruta que pasa por Potosí y Tiawanaco (Bolivia) y Pucara, Cusco y Cajamarca (Perú)] estará a 45° del eje Norte-Sur y la “línea o camino de la verdad” o Chekaluwa prácticamente quedará superpuesta sobre el eje de rotación de la tierra que tiene un ángulo de $23^\circ 30'$. Lo cual nos lleva a concluir que esta “Línea de la verdad o de la vida” fue originalmente el ángulo del eje de rotación de la tierra que hoy en día tiene una inclinación de $23^\circ 30'$. Es de suponerse que el ángulo “óptimo” u original del eje de rotación fue de $22^\circ 30'$, y que esta es la inclinación exacta que crea la vida y la biodiversidad en la tierra, al ser la causa de los solsticios, de las estaciones y la diversidad de climas. “(Lajo, *Lo Sagrado De La Tawa-Chakana*, 3)



En la explicación que nos da el investigador y comunero Javier Lajo, encontramos un ejemplo de la organización cosmológica andina, en la chakana, uno de los elementos más importantes de la cultura y parafernalia ritual andina.

Ilustración 9. La geometría de la Chakana. Tomado de *Lo Sagrado De La Tawa-Chakana*, de Javier Lajo.

Las ciencias cosmológicas se extienden contemplando el estudio de los astros y los fenómenos de la naturaleza desde una explicación holística e integradora del saber y hacer humano. Al respecto, podemos señalar la importancia que para el runa tiene la bóveda celeste, la Tierra, el Sol, la Luna, y toda la mística que implica esta conjunción de todo para dar pie a la vida.

OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CIENCIA ANDINA

Se anota aquí información de una parte de entrevistas realizadas a integrantes de la Sociedad intercultural de Yakchas (curanderos) para tener una primera impresión de la ciencia andina en la actualidad.

- Respecto al mejor término para referirse a los fundamentos de sus saberes, no consideran necesaria la calificación de “filosofía” ni de “pensamiento andino”; consideran que el mejor término sería “cosmovisión” ya que eso es algo irrefutable –y en ese sentido, más estricto/científico-, pues, como explica el Pablo Orellana::

“Por ejemplo, la planta se cría porque existe el sol, porque existe el agua y porque está la tierra; (...) el árbol está ahí porque hay una razón, porque a lo mejor ahí, en ese pedazo de tierra existe el nivel de agua necesario para que la planta se de ahí y si no existiera. (...) Esto ya no es una creencia, no es un mito, la cosmovisión existe, por qué él sol sale por donde sale, tiene un sentido, tiene una razón (...). La filosofía es una ciencia que no tiene sentido porque si nos ponemos a filosofar que porqué un árbol está ahí podemos llegar a miles de temas y a miles de sentidos” (Orellana, audio digital).

- Los integrantes entrevistados muestran gran afán de dar a conocer sus prácticas y artes, no con la intención de inclinar a las personas a dejar la medicina alopática o “convencional”, sino de dar a conocer que ésta puede convivir con la medicina ancestral (holopática). “No estamos en contra, jamás vamos a ponernos en contra de lo que es al medicina alopática, la medicina alopática está por algo también aquí.” (Orellana, audio digital). También señalan que “estos espacios

[Killa Raymi] son más bien una construcción conjunta, intercultural de la salud.” (Ochoa, audio digital).

- En algunos casos se muestran aspiraciones científicas, cuando más se habla de ciencia que de religión y/o espiritualidad. De este hecho se puede deducir la misma inclinación occidental a poner como canon lo científico. “La fitoterapia es una *ciencia* que estudia las plantas, la aromaterapia es la *ciencia* que estudia los aromas y producciones de cada planta (...) son *ciencias*.” (Orellana, audio digital. [La cursiva es nuestra]).

2.5. ELEMENTOS MÍSTICOS

Las comunidades andinas tienen una gran carga simbólica y semiótica en la que se entrelazan mitos, símbolos y una rica parafernalia ritual que compete tanto a la vida cotidiana como a rituales ordinarios y extraordinarios. En esta sección, repasaremos la composición semiótica de la epistemología andina y la función del simbolismo en el estudio de ella.

2.5.1. ***DISTINTOS “MODOS DE PENSAR”***

Es importante que el estudio que se haga respecto a una cultura que – aunque similar en muchos aspectos- aparece como distinta y “primitiva”, debemos hacer un llamado a comprender la alternabilidad de modos de pensamiento no occidentales. Es necesario, por tanto “tomar en serio” (Godfrey Lienhardt) los distintos modos de pensar, asimilando su coherencia. Las relaciones de conocimiento pueden ser distintas a las que estemos acostumbrados, pero no por ello son carentes de sentido ni irracionales. A modo de ilustración de lo expuesto, se transcribe:

Muchas veces me dijeron, en el Sudán, que algunos hombres se convierten en leones; de hecho, *hay* leones que existen también bajo un aspecto humano. Enunciada de este modo, la afirmación parece curiosa y supersticiosa, ya que pensamos en un hombre y un león como dos seres

necesariamente distintos. No se nos ocurre que puedan representar dos formas de ver a un mismo ser. En seguida surge la cuestión de si una criatura es “realmente” un hombre, o “realmente” un león, pues no nos es dado pensar en ninguna criatura que exista en más de una manera. Esto es, sin embargo, lo que se afirma en partes del Sudán, cuando se dice que algunos hombres son bestias de algún tipo.

Nos vemos inclinados, además, a traducir esta equivalencia entre hombres y leones como un símil o una metáfora, o a buscar las razones por las cuales esta “confusión”, como tal vez estemos tentados de llamarla, pudo haber tenido lugar. Pero la misma gente no confunde a los hombres con las bestias; simplemente, no distingue *todos* los hombres de *todas* las bestias del mismo modo que lo hacemos nosotros. Parecen sugerir que la naturaleza animal y la naturaleza humana pueden estar presentes en un mismo ser. (FIN DE LA CITA) (Lienhardt, 2-3).

En los sentidos señalados, esta parte del trabajo constituye un preámbulo al estudio del siguiente capítulo, que corresponde al estudio de las prácticas rituales de la comunidad indígena-cañari de “San Rafael” y al objetivo de fundamentar desde ellas una concepción alternativa de la realidad a través del estudio de la epistemología implícita en dichas prácticas.

2.5.2. MÍSTICA, RELIGIÓN, EL RITUAL

Mística y religión, así como su elemento ritual, son aspectos en los que se puede apreciar el conocimiento andino, y para el runa constituyen en mucho prueba en sí de la relacionalidad andina y de la fundamentación de su conocimiento. Mística, religión y ritual pueden ser estudiados desde su valor científico, no en los términos del modelo moderno de ciencia, sino en cuanto es capaz de dar luces sobre el modo del pensamiento que expresa.



CARACTERÍSTICAS DE ESTUDIOS SOBRE LA MÍSTICA (PABLO MELLA³⁴)

Los estudios sobre la mística deben ser abordados sin caer en esencialismos ni en constructivismos. Según expresa Pablo Mella, el hecho de que no pueda ser esencializado el fenómeno místico no significa que debamos dejar su estudio, pues “desde el punto de vista vivencial, se trata de una *experiencia sensible profunda* que instaura el auténtico sentido de lo real en el ser humano.” (Mella, 370); es decir, su realidad está plenamente justificada en la realidad que le otorga el ser humano y su importancia en que mediante la mística el ser humano asciende a la contemplación de lo trascendente y a no encerrarse en los hechos, los cuales, tras el momento místico, aparecen como limitados y finitos. En este sentido, es necesario un estudio de lo místico prescindiendo de esencialismos ya que este “declarará como *accesorio o accidental* todo aquello que no cuadre con su definición apriorística de lo místico” (Mella, 374), pero también del constructivismo, ya que la mística tampoco es solo contexto, y he ahí la importancia de la experiencia vivencial para comprenderlo fuera de estos extremos (esencialismo y constructivismo).

Por lo tanto, la propuesta de Pablo Mella consiste en una *mística comparada*, “en ella se podrá reconocer al mismo tiempo la personalidad de cada experiencia mística e indicar los elementos comunes que nos hablan de lo humano y humanizante de la experiencia mística como tal, así como de su consistencia metafísica.” (Mella, 376). Con ello abriendo paso a distintas místicas y a su legitimidad, sin desmedro de considerar una pluralidad de místicas –en nuestro caso, centrándonos en la mística del indígena andino-, dice que “La mística tiene que ver con el caminar en la vida, articulando las necesidades dispersas” (Mella, 390).

EL LÍMITE ENTRE RELIGIÓN Y MAGIA (CRISTIAN PARKER GUMUCIO³⁵)

³⁴ Filósofo y teólogo jesuita. Director y Profesor del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, República Dominicana.



Para Parker Gumucio, un estudio sobre el fenómeno religioso debe empezar estudiando por separado religión y magia, pero sin darle a una un estatus superior o inferior a ninguna como han hecho la sociología y antropología clásica (Durkheim y Mauss, por ejemplo); pues en religión y magia encontramos que su finalidad última es la búsqueda de sanación-salvación por medios simbólicos, rituales y éticos, y que ambas indican una relación con la trascendencia. Así:

“Si al enfoque *objetivo*, esto es, desprovisto de prenociones (eclesiocéntricas y descalificadoras de la magia) acerca de la religión y la magia, se le agregan la idea de dominación histórica (no bajo el *a priori* de la evolución progresiva de racionalización) y el concepto de relación dialéctica, se encuentran entonces las herramientas conceptuales que posibilitan aproximarse al fenómeno de la compleja relación religión-magia en el mundo contemporáneo.” (Parker Gumucio, 358)

Encontramos elementos comunes (por ejemplo, la referencia a una extra-temporalidad y extra-espacialidad, y las divinidades antropomorfas con poderes basados en las esperanzas humanas) entre uno y otro, más la descalificación de uno (magia) corresponde a juegos de poder históricos. Siendo que incluso muchos antropólogos contemporáneos hablan de una continuidad entre ambos, más que de una oposición, y es esta apertura la que nos permite descubrir lo verdadero de estos aspectos humanos, dilucidando como lo que puede ser considerado “sagrado” y lo que puede ser considerado “profano” tienen en común y como pueden cambiar sus puestos de acuerdo al epicentro de la valoración.

De acuerdo, con Parker Gumucio, incluso las religiones indígenas y afroamericanas se encuentran mejor preparadas en cuanto a su poder explicativo porque sus estructuras psico-cognitivas tienen una visión cósmica – en comparación a las monoteístas y patriarcalistas-.

³⁵ Doctor en Sociología. Director del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.



EL RITUAL³⁶

Aunque ya hemos expuesto al respecto, vale detenerse un poco en este elemento tan importante. El ritual tiene una gran relevancia en la vida humana y por ello ha sido objeto de estudios antropológicos y filosóficos que destacan su papel (re)representativo así como su función (re)vitalizante.

El rito siempre corresponde a un logos y presenta la verdadera integración de los principios de una cultura y comunidad sin una mediación conceptual sino pragmática, vivencial. El estudio del ritual es necesario para comprender el modo en que el hombre entiende a su entorno, por ello el ritual es necesario en la vida humana y su importancia no es sólo representativa sino real; así por ejemplo, para el hombre andino el momento de conocimiento no es teórico sino celebrativo, productivo y simbólico.

En las culturas antiguas encontramos que el ritual y toda su parafernalia van a responder no solo a sus propios intereses y contextos, sino que a la vez retroalimenta esos intereses y contextos. Estermann expone “en y a través del ritual y la celebración se ‘reconstituye’ y revitaliza permanentemente y se mantiene un orden y equilibrio (...)” (Estermann, 159).

Por otro lado, Integrantes de la Sociedad Intercultural de Yakchas indican, al respecto del ritual, que es necesario alejar ideas de que uno tenga que *creer* para que el ritual sea eficiente ya que muchas veces este ha sido argumento para que se den fraudes emocionales y económicos.

“(...) Como en la política hay gente que ha usado de buena manera la política pero hay gente también que la ha usado de mala manera, entonces es igual en esto; lo que es lo ancestral hay gente que lo sabe usar, que sabe ponerse y sabe poder pararse y decir “esto es lo que yo sé hacer” pero hay mucha gente que aprovecha de la inocencia de otras personas, entonces ahí es cuando caemos en el sentido de que hay que creer para esto.” (Orellana, audio digital).

³⁶ Ver “OTROS ELEMENTOS: EL SER ANDINO, LA RITUALIDAD, LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN.” En la sección 2.1.1. de este capítulo.

De ello concluyendo que del modo que el ritual actúa por sus propias facultades, ya que la vida en sí es algo innegable y este es el principio de la celebración ritual.

2.6. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA ANDINA EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

Por último, es necesario insertar algunos puntos sobre la circunscripción de este estudio:

- Tras el bagaje de estudios antropológicos, filosóficos y culturales que sostiene la vida del hombre andino y sus prácticas, cabe permitirse un estudio que salga del cuestionamiento sobre si existe o no Filosofía Andina y que se preocupe por comprenderla, profundizarla y vivirla, más que intentar racionalizarla al estilo occidental, “musealizarla” (Estermann), o meramente justificarla como posible. Bajo los preceptos de que: 1. La filosofía es inherente a la vida del ser humano y al modo que resuelve las relaciones con su entorno y 2. La filosofía es verdadera filosofía siempre que el hombre comprometa sus actos con su pensamiento; no se puede deslegitimar o deshacer con argumentos etnocentristas el avance del pensamiento del hombre andino y su producto.
- Bajo los preceptos anotados, lo que entendemos como Filosofía Andina, no pretende corresponderla a una sistematicidad o fundamentar un sistema filosófico específico; sino que “Filosofía Andina” responde a un fenómeno de pensamiento circunscrito a una geografía y topología concreta, los Andes –en este caso, a los Andes Ecuatorianos-. De modo que incluso las diferencias culturales y filosóficas entre distintos pueblos y nacionalidades que sustenta la historia se ven contempladas y analogizadas en lo que comprendemos por Filosofía Andina.



- Un aspecto importante que no se puede dejar de anotar, es que siendo la Filosofía Andina fundamentalmente No Grafológica y Anónima (en cuanto no es atribuida a una persona específica ni tiene visos de individualidad), los estudios que se quieran hacer de su epistemología (como filosofía de la ciencia andina o “Alcances Epistemológicos de la Filosofía Andina”) deben sustentarse en los estudios de las formas culturales del simbolismo y la ritualidad de las comunidades andinas, tanto pasadas como actuales.

CAPÍTULO III

2. INVESTIGACIÓN DE CAMPO: LA COMUNIDAD DE “SAN RAFAEL” Y LA FILOSOFÍA ANDINA

Considerando la hipótesis de que El Principio de Orden Primigenio de la Filosofía Andina admite un estudio epistemológico capaz de aportar a la comprensión de distintos tipos de conocimientos o saberes, y de que dicho principio puede ser analizado, descrito e incorporado a una descripción epistemológica tras la realización de un trabajo de campo en el que se constate su característica; en el presente capítulo se estudia el problema de si puede el Principio andino de Orden Primigenio manifestarse en las existentes técnicas rituales en la comunidad de San Rafael (Cañar).

Es objetivo específico del trabajo de campo el establecer los elementos que forman parte del ritual de sanación, definiendo sus funciones y particularidades. De modo que los indicadores a tomarse en cuenta son los elementos de la parafernalia ritual utilizada en los ritos de curación de la “sabiduría ancestral”, procurando un análisis conceptual de dichos elementos así como de la estructura del ritual. El método utilizado para este fin comprende la observación directa no participativa y la entrevista semi-estructurada (principalmente a chamanes/yachaks y, de forma complementaria, a los pacientes u objetos de curación o limpia).

Sin embargo, se dedica antes una sección necesaria para ubicar y describir a la comunidad de San Rafael en sus aspectos etnográficos y etnológicos según una breve investigación bibliográfica y de campo cuyo propósito es contextualizar la segunda sección de este capítulo.³⁷

³⁷ Se han limitado la exposición de los resultados de dicha investigación con el objeto de no quitar dinamismo ni desenfocar la esencia filosófica del trabajo propuesto (“Filosofía Andina: Alcances epistemológicos del Principio de Orden Primigenio”); sin embargo, se anexan demás resultados que servirán para ampliar el estudio historiográfico de la cultura Cañari y del cantón Cañar. (Ver Anexos).

3.1. EL ÁREA DE ESTUDIO Y SU HISTORIA

La presente investigación se lleva a cabo en referencia a la etnia indígena Cañari, cuyos rasgos persisten en la actualidad. Los estudios antropológicos sustentan que esta población alcanzó una importante organización social y económica de fundamentos religiosos. Conocidos por su espíritu belicoso y por su resistencia a la conquista inca, los cañaris son protagonistas de gran parte de la historia de los andes ecuatorianos y sudamericanos, dentro de un contexto histórico que se remonta a casi 4000 años atrás.

3.1.1. HISTORIA, CULTURA Y TERRITORIO CAÑARI

3.1.1.1. GEOGRAFÍA Y ETNOHISTORIA.

1. UBICACIÓN TEMPORAL, POLÍTICA Y GEOGRÁFICA

El origen de lo que más adelante conoceríamos como etnia o nación cañari se establece desde el Periodo Formativo Medio (2000 a.C-500 a.C.) y abarca el período de Desarrollo Regional (500 a.C-500 d.C.), el Periodo de Integración (500 d.C.-Siglo XV d.C.), la anexión Inca (Siglo XV d.C-1532) y la consecuente anexión española (1533).

Políticamente, la cultura Cañari se establece básicamente en lo que constituyen actualmente las provincias de Cañar y Azuay, no obstante, se extiende dentro del territorio ecuatoriano a las provincias de Chimborazo y Loja (Almeida, Audio digital), e incluso a las provincias de Morona Santiago, El Oro y Guayas (Garzón E., 16).

Geográfica, e históricamente posterior a la anexión al Imperio Inca, se distinguen dos asentamientos cañaris: “Tomebamba” (Guapondélig y Cañaribamba), lo que sería la actual provincia del Azuay, y “Hatún-Cañar”, la actual provincia de Cañar.



Ilustración 10. Fotografías de algunos vestigios de asentamientos cañaris.

2. ETNOGÉNESIS

Podemos decir que su origen étnico aún se encuentra en estudio aunque se barajan algunas hipótesis, anotamos³⁸:

<u>Posible Origen</u>	<u>Propuesto por</u>	<u>Argumento(s)</u>	<u>Probabilidad</u>
Maya	Max Uhle	-Asentamiento humanos tempranos en Cerro Narrío. -Totems (Guacamaya y serpiente).	Baja. Por la exigencia de requerimientos espacio-temporales.
Costero (Cultura)	Karen Olsen	-Estudios arqueológicos en Challuabamba, Pirincay y	Descartado. Por dificultad del ingreso costa-sierra y no

³⁸ El siguiente cuadro, está basado en la bibliografía consultada y referenciado a:

- ALMEIDA, Napoleón. **Prehistoria de la Cuenca del Río Cañar**. Casa de la Cultura Núcleo del Cañar. Azogues, 1996.
- ALMEIDA, Napoleón. **"Remotos ancestros del Patrimonio"**. Revista de la Universidad del Azuay. Universidad del Azuay. Cuenca, 1996.
- GARZÓN E. Mario **Cañar Capital arqueológica del Ecuador. V Evolución cultural** Municipio del cantón Cañar, 2002.
- GONZÁLEZ S., Federico. **Estudio histórico sobre los Cañaris, pobladores de la antigua provincia del Azuay**. Universidad de Cuenca. Cuenca, 1892.
- UHLE, Max. **Influencias Mayas en el Ecuador**. 1922.

Chorrera)		Monjashuayco.	presencia de sitios de ocupación temprana
Amazónico	Federico González Suárez Napoleón Almeida D.	-Mitos de origen -Lengua -Cerámica.	Alta. Por hallazgo de recipientes polípodos con pies d “hoja de cabuya” y por compaginar con los mitos de origen y por resolver la cuestión de los tótems guacamaya y serpiente. Dificultad en cuanto a la lengua cañari, por ser lengua muerta.
Peruano (Cultura Chimú)		-Material cultural extraño a la región	Casi Nula. Por comprobado temprano contacto con pueblos sud y centroamericanos e intenso comercio regional y suprarregional.
<i>In situ</i> , Autóctono con influencias costeras, norteñas y amazónicas	Mario Garzón E.	-Descubrimiento de nueva tradición de objetos líticos más antiguos que la fase. alfarera Narrío -Influencia de costa y amazonía por comercio y migración.	Alta. Por reconocer la multiplicidad de posibles influencias y vestigios encontrados y sintetizar algunas de las anteriores teorías.

3. ORIGEN MITOLÓGICO

Constan dos mitos de origen: El de las guacamayas y el de la serpiente - constituyendo éstos sus tótems-.

El primero sostiene que tras un diluvio que causó una increíble inundación, los únicos sobrevivientes fueron dos hermanos, quienes se refugiaron en lo alto de un cerro. Tras terminar las torrenciales lluvias deciden salir en busca de sustento, más al regresar a su refugio descubren alimento preparado y el refugio organizado; tras algunos días de descubrir lo mismo al regresar, con el propósito de descubrir a su benefactor, uno de ellos se queda para espiar y descubre que quienes cuidaban de ellos eran unas guacamayas con cabeza de mujer. Tras descubrirlas, logra alcanzar a una y se casa con ella y lo mismo haría su hermano para dar luego descendencia a la etnia cañari. En esto consiste el mito más conocido del origen cañari, el cual ha variado en mayores detalles y posibles locaciones pero conserva la base relatada.

El segundo es el de la *Leoquina* o serpiente, el cual dice que de una laguna sagrada (se menciona la laguna de Culebrillas en Cañar, la laguna de Buza en el cantón San Fernando y la de Sigsig en Azuay) emergió una serpiente que parió huevos de los que nacieron un hombre y una mujer, siendo ellos los

encargados de poblar el territorio cañari. Tras esto, se dice que la serpiente murió y se sumergió en la misma laguna. Los deudores de esta tradición solían depositar en la laguna objetos de metales preciosos, cerámicas y de concha *spondylus*.



Ilustración 11. Orejera cañari que muestra a la guacamaya y a la serpiente. Tomado de

Cristian Barreto establece en su tesis que a la población norte occidental cañari le corresponde el primer mito, mientras la segunda a la parte sur oriental (Barreto, 112). En su estudio se interioriza en la función simbólica de los mitos de origen cañaris como representaciones de la realidad, estableciendo su importancia y significatividad en cuanto garantiza la cohesión social al “construir” la realidad. Por otro lado, consideramos que se reconoce

que ambos mitos podían convivir y respondían por igual a su cosmovisión animista, sin perjuicio el uno del otro (Ilustración 11).

4. ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO POLÍTICO Y SOCIAL

La organización política de los cañaris alcanzó un nivel de nación confederativa, según convergen la mayoría de estudiosos, organizadas en Jefaturas que conservaban cierta autonomía, pero que sin embargo estaban organizadas en caso de amenazas externas o conflictos internos. Característica importante es también la no existencia de un sistema esclavista, así como el papel protagónico de las mujeres como fuerza de trabajo.

Del mismo modo, también es rescatado el alto nivel de desarrollo y complejidad social alcanzado por los cañaris, el cual se refleja en la organización y ubicación de los asentamientos como de los templos y refugios, así como en las primeras crónicas que hablan de pueblos valientes y de clase guerrera. Mas, en contraposición, también se sostiene que “aunque son claras las evidencias para considerar a los *Cañaris* como un grupo étnico con unidad cultural, resulta todavía difícil asegurar la supremacía de un señor sobre los otros e imposible la constitución de una unidad política cañari antes del

Incario.” (Moreno Y., *Nueva Historia del Ecuador. Época aborígen II* 99) y misma posición se defiende en “*Las sociedades de los Andes septentrionales*” (1999) de mismo autor. Al respecto de esta última opinión, consideramos pertinente reproducir un fragmento de la sección correspondiente al de la misma cita anterior, “La nación de los *Cañaris* se caracterizaba por hablar una lengua común, aunque con algunas variaciones subregionales y en la utilización de un vestuario distintivo, característica que la diferenciaban de otros grupos étnicos vecinos” que si bien no representa contradicción con la anterior ya que puede referirse a esa “unidad cultural” que se nombra en primera instancia, también constituye base para aseverar una unidad política mientras no se confunda *Nación* con *Estado* o *Nación Moderna*, siendo este último el que desiste de la “unidad cultural” como criterio de organización política y social³⁹.

5. ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO ECONÓMICO

En cuanto a su economía, esta estaba debidamente apoyada en la fertilidad de sus suelos, los cuales no sólo le proveían de elementos de subsistencia, sino también les dejaba un excedente que les permitía tener un intenso intercambio con otras regiones, como lo muestran los estudios arqueológicos de materiales extraños a la región andina cañari. Este intercambio comercial se llevaba a cabo principalmente con la costa del sur del Ecuador, la costa norte del Perú y con la amazonía. Adicionalmente, su riqueza también se encontraba en su riqueza minera. Al respecto señala el cronista que goza de gran credibilidad:

“Es muy ancha esta provincia de los Cañares y llena de muchos ríos, en los cuales hay gran riqueza. El año de 1544 se descubrieron tan

³⁹Podemos decir que los elementos básicos de la nación premoderna son: territorialidad y un legado histórico, junto al lenguaje, las costumbres y tradiciones comunes; no hay aún organización estatal. En la concepción antigua, la polis es considerada como una forma de vida vinculante, es decir un *ethos* compartido. Esta forma de vida vinculante se muestra en la naturalización de los lazos que lleva a establecer las normas, asumiendo una naturalización de la idealidad/*ethos*. Las raíces de esta conciencia nacional se hallan en la comunidad de sangre, de religión, de costumbres y de historia. La necesidad de la nación es planteada en el Siglo de las Luces. El concepto moderno de nación, diferente al antiguo, descansa sobre una estricta organización estatal, es el conocido Estado-nación. (Rojo, Grínor. “III. La Nación”. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?*, La Habana, Casa de las Américas, 2009. pp.61-88).

grandes y ricas minas en ellos, que sacaron los vecinos de la ciudad de Quito más de ochocientos mil pesos de oro. Y era tanta la cantidad que había deste metal, que muchos sacaban en la batea más oro que tierra. Lo cual afirmo porque pasó así y hablé yo con quien en una batea sacó más de setecientos pesos de oro. Y sin lo que los españoles hubieron, sacaron los indios lo que no sabemos.” (Cieza de León, 183)

Los cañaris destacaron en orfebrería, subrayando la técnica de la bimetalería⁴⁰; de allí que fueran sustraídos valiosísimos tesoros por huaqueros y gente del lugar, afectando gravemente la posibilidad de estudios arqueológicos, antropológicos, e incluso filosóficos.

El modo de producción de las sociedades de los Andes Septentrionales en la fase de Desarrollo Regional e Integración y en la de Integración corresponde al M. P. Asiático y M.P Asiático (estatal), conforme explica el cuadro de “Periodización de la Época Aborígen” de S. Moreno Yáñez (Moreno Y., *Las sociedades de los Andes Septentrionales* 386). Esto compagina con lo expuesto anteriormente sobre el trabajo principalmente agrícola para la subsistencia en el que solo los excedentes se destinaban al comercio, dado que los medios de producción eran de propiedad comunal.

6. RELIGIÓN

Como advertimos en un principio, el desarrollo económico, como el social/cultural y político, depende de la constitución religiosa; la cual tiene también sus propias características. Segundo Moreno Y. y Maurice Godelier plantean la necesidad de estudiar la religión, no desde una perspectiva idealista, sino como la transformación práctica de las relaciones sociales (Moreno Y., *Nueva Historia del Ecuador. Época aborígen II* 173).

“El alma animista de esta cultura veneraba todo elemento natural porque el universo estaba vivo, todo era ancestro acusador o bondadoso” (Almeida, Napoleón. *La cuenca del Cañar y el arte prepizarrino*, 59). La religión cañari es animista, así ha sido descrita por varios entendidos y corroborada por los estudios del Arqueólogo Napoleón Almeida; según los cuales, vestigios de

⁴⁰Técnica que alterna oro con plata y oro de distintas tonalidades (Moreno Y., *Nueva Historia del Ecuador. Época aborígen II* 98)



objetos hallados habrían cumplido con el propósito de propiciar que espíritus negativos no puedan posesionarse de los seres humanos, sino que lo hagan de estos objetos constituidos para ello mismo.

Los cañaris tenían por “dioses” –si se insiste en darle este nombre a los sujetos de la relación de reciprocidad entre el runa y la naturaleza- a la luna, y a algunas montañas, árboles y piedras. La luna posteriormente compartiría su categoría con el sol inca, creemos factible anotar: 1. la preferencia por el satélite en relación a la mística característica de los cañaris (quienes son calificados como “grandes agoreros y hechiceros” en palabras de Pedro Cieza de León) y a su interés por la astronomía, siendo en la noche -sobretudo en las noches en que se muestra la claridad de la luna- cuando se facilitan las observaciones astronómicas, y, 2. el hecho de que posiblemente el sol también ocupaba un importante lugar en la cosmogonía cañari pre-incásica.

La religión cañari tiene un alto contenido ritual que incluye esferas de la vida como la agricultura, la vida cotidiana y festividades especiales.

7. CIENCIA Y MEDICINA

Las investigaciones al respecto son limitadas, pero que se reconoce cada vez con más fuerza la importancia de llevarlas a cabo y establecer ciertas bases y ejes de ellas. La ciencia cañari se enfocaba principalmente en el mejoramiento de tecnologías agrícolas –insertamos aquí los posibles conocimientos astronómicos-, así como en la elaboración de instrumentos y recursos para la vida cotidiana y para la ritualidad. Destacamos como ejemplos dos posibles sistemas: uno de escritura sustentado en el descubrimiento de bastones tallados con símbolos hallados en tumbas, y un segundo de sistema numérico o de contabilidad apoyado en el hallazgo de cajas pequeñas cuyo hipotético uso reposa en la utilización de un sistema decimal; sumamos a estos, por supuesto, el establecimiento del calendario agrícola -alrededor del cual se organiza la vida cañari- y el manejo de la geometría necesaria para la construcción de terrazas de cultivo, entre otros instrumentos de uso ritual o cotidiano.

También se dice que “el hombre precolombino fue atacado por varias enfermedades, para las cuales la medicina primitiva generó un saber terapéutico basado en elementos mágicos religiosos, empíricos y racionales” (Garzón E., 34); Es así que la medicina, puede mostrarnos la complejidad de las tecnologías utilizadas.

8. ARTE

El arte de los cañaris está condensado en innumerables grabados en roca, así como en elementos megalíticos antropomórficos, una delicada alfarería, cestería y textilería (como muestran las tradiciones de Cerro Narrío y otros hallazgos). Las cualidades antropomórficas, así como los rasgos felinos y los motivos animales –especialmente totémicos- son características de la cultura animista cañari, la que tampoco prescinde de una gran iconografía (Almeida, Napoleón. *La cuenca del Cañar y el arte prepizarrino*, 61-62). Una vez más, señalamos la correspondencia de la manufactura y los usos con las consideraciones religiosas.

3.1.1.2. LOS CAÑARIS EN LA HISTORIA

Lo cañaris tuvieron una importante participación en la historia. Si bien la región cañari muestra haber sido poblada hace 4000 años, de esa historia la mayoría de vestigios no han podido ser conservados debido tanto a las conquistas e invasiones inca y española, respectivamente; así como a las sustracciones de tesoros y rastros llevados a cabo desde la conquista hasta los tiempos contemporáneos. Habiendo descrito las características geográficas-etnohistóricas y las culturales, en esta sección nos referiremos, en forma básica, al papel que jugaron los cañaris en la historia desde el aparecimiento de los Incas y consecuentemente de los aventureros europeos.

Cuando las tropas de los Hijos del Sol comandadas por el Inca Tupac-Yupanqui habían alcanzado al pueblo palta (sur del territorio cañari, actual Loja) y doblegádolo, tuvieron que detenerse antes de avanzar al norte y cumplir con las intenciones de extender el Tahuantinsuyo, pues las alianzas

confederativas cañaris decidieron resistirse a dicha conquista con varias batallas⁴¹.

“Los primeros enfrentamientos entre el ejército de orejones incas y el ejército de cañaris comandados por el cacique Duma, se dieron en los límites de Nabón, «aquí, indudablemente se trabó la lucha entre Duma y el inca Yupangui, decidiéndose la fortuna de las armas en favor de los cañaris, quienes obligaron al inca a recogerse a sus acantonamientos de Zaraguro, no sin mortificarle con continuados ataques de retaguardia, en el espacio de 8 a 10 leguas, en los territorios del mismo Cochapata, Oña y Paquizhapa» (Cordero O. 1986-155)” (Garzón E., 54).

Los detalles quizá nos pueden hacer pensar en un afán de “engrandecimiento” de la guerrería cañari, sin embargo la consideración de los cañaris como gente belicosa es un concepto generalizado en los estudios pertinentes y por varios historiadores (Cieza de León, Garcilaso de la Vega, Moreno Yáñez, Almeida Durán, Garzón Espinosa, etc.).

Se sostiene, empero, que al final dicha invasión no fue hecha por el poder de las armas sino tras un pacto político entre ambos bandos –y así parecen demostrarlo las posiciones de los cañaris dentro del imperio inca, así como el notable intercambio tecnológico y cultural entre ambos pueblos-; al respecto de las condiciones de dicho pacto, quisiéramos hacer dos anotaciones: “El sistema de alianzas alcanzó su culminación ante la invasión incaica, pero su sometimiento al Tahuantinsuyo no fue quizá el resultado de victorias militares, *sino un convenio* [que convenía a los “conquistados”, en cuanto les permitía seguir teniendo hegemonía política y social] (...)” (Moreno Y., *Las sociedades de los Andes Septentrionales* 382), en el cual los cañaris resultaron privilegiados. Esta situación de privilegio está basada en varios puntos: 1. el papel de los mitimaes cañaris en el Cuzco no como el de simples vasallos, sino que se designaron para ellos ocupaciones reservadas para la élite incásica; 2. los proyectos del Tahuantinsuyo eran establecer una segunda capital, con las mismas características del Cuzco (arquitectura y función política-social); 3. El aprecio de Tupac-Yupanqui, quien residió en territorio cañari por largo tiempo antes de proseguir con la expansión y además tuvo allí a su hijo Huayna

⁴¹ “Luego de algunas batallas, los *Cañaris* se sometieron al *Tahuatinsuyo* (...)” señala Segundo Moreno Yáñez en *Nueva Historia del Ecuador. Época aborigen II* (171-172) [1990]; sin embargo, más adelante [1999] señalará que se debió a más a un convenio -sin que lo consideremos contradictorio-.

Cápac, “Túpac Inca Yupanqui, y después su hijo Huaina Cápac, ennoblecieron mucho estas provincias de los Cañaris, y al que llaman Tumipampa” (Garcilaso de la Vega, IV-25).

“Los incas edificaron en el centro del territorio cañari, Tomebamba, como un nuevo Cuzco y los cañaris se transformaron en guardias personales del inca y custodios de la “huaca” quizá más importante del Tahuantinsuyo, la isla de Copacabana en el lago Titicaca” (Moreno Y., *Las sociedades de los Andes Septentrionales* 384).

Por varios años fue el territorio cañari predilecto de Huayna Cápac y el esplendor inco-cañari de Tumipampa alcanzó el nivel de centro político que organizaba no solo a cañaris sino también a pobladores de otras etnias. Mas, tras la muerte de Huayna Cápac nuevas disyunciones se dieron en el territorio inca y sus extensiones, dejando al imperio dividido, unas regiones por Huáscar, otras por Atahualpa, quienes fueron los dos hijos de Huayna Cápac que aspiraban a la corona inca. Los cañaris, cuyos tuvieron mucho que ver las diferencias entre ambos hermanos, tomaron partido por Huáscar; por tanto, al ser vencido éste, fueron blancos de atropellos y matanzas por parte de los ejércitos de Atahualpa.

Esta situación trajo sus consecuencias: En primer punto la disminución de población masculina, dando paso a un fenómeno que llamó la atención a cronistas e historiadores, el hecho de que sean manos femeninas las que tengan a su responsabilidad las labores más pesadas de subsistencia, mientras los hombres eran los que se quedaban al cuidado doméstico “(...) ellas son las que cavan las tierras y siembran los campos y cogen las sementeras [Fig.6], y muchos de sus maridos están en sus casas tejiendo y hilando y enderezando sus armas y ropa, y curado sus rostros y haciendo otros oficios afeminados” (Cieza de León, 181). No siendo estas labores de las únicas que se encargaban las mujeres, continúa:

“Y cuando algún ejército de españoles pasa por su provincia, siendo, como aquél tiempo eran, obligados a dar indios que llevasen a costas las cargas del fardaje de los españoles, muchos daban sus hijas y mujeres, y ellos se quedaban en sus casas. (...) Algunos indios quieren decir que más hacen esto por la gran falta que tienen de hombres y abundancia de mujeres, por causa de la gran crueldad que hizo Atabaliba [Atahualpa] (...).

Por lo cual los que agora son vivos dicen que hay quince veces más mujeres que hombres” (Cieza de León, 181)

El modelo político centralizado que había alcanzado el Tahuantinsuyo desde el siglo XV hasta el gobierno de Huayna Cápac, se vio en una crisis estatal debido a los problemas entre los herederos, y esta crisis no se detuvo con la muerte de Huáscar, ya que causó la disgregación política de señoríos y jefaturas. Es de opinión generalizada que ésta sería una de las causas principales para que sean vencidos fácilmente por los españoles, y es en este punto donde los cañaris toman un rol protagónico, al ser parte de las fuerzas extranjeras en contra de las del incásico. Las razones que se barajan para justificar esta “traición” (en palabras de Garcilaso de la Vega) fueron la pérdida de privilegios adquiridos en primer momento, la crisis política del Tahuantinsuyo y las persecuciones por parte de los seguidores de Atahualpa.

A continuación, hemos establecido una tabla cronológica de las empresas militares en las que estuvieron implicadas tropas cañaris⁴², sin querer antes señalar que el rol protagónico del que hemos venido hablando no se limita a la milicia sino también a lo laboral, cultural y político.

Año:	Número aproximado de cañaris:	Empresa:	Al servicio de:
1533	3000	Batalla de Tiocajas contra Rumiñahui, Conquista de Quito	Sebastián de Benalcázar, expedicionario español
1534-1548	Indefinido	Luchas y conquistas contra Saraguros, Paltas, Bracamoros, indios de Yazne, etc.	Don Diego Vilchumlay, Cacique de Gualaceo a órdenes españolas
1536	5000	Rescatar Lima del sitio impuesto por Manco Inca	Diego de Sandoval, Encomendero de Cañaribamba
1540	800	Expedición a selvas	Pedro de Vergara,

⁴² Esta tabla está basada en la biografía de Mario Garzón E. *Los cañaris, civilizadores de los Andes* (páginas 89-90), quien a su vez se apoya en Oberem, en datos del artículo de Lynn Hirschkind “Cañar Incásico” y en el texto de Segundo Moreno Yáñez *Nueva historia del Ecuador. Época aborígen II* (página 100). *Resaltamos que en la publicación de garzón se expone como último ejemplo del reclutamiento de cañaris el de 1594 para sofocar las revueltas de Licto y Quilca -basado en cita de Oberem-; sin embargo en el texto de Moreno Y. se anota un reclutamiento para la misma empresa (“Lita y Qhuilca”) en el año de 1554. Tras investigar al respecto no hemos descubierto anotación de ninguna revuelta en Lita y Quilca en los años señalados, mas sí en el año de 1550, por parte del mismo historiador S. Moreno Yáñez en su publicación *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito: 1534 – 1803* (1989), por ello hemos resuelto d este modo el último elemento de esta tabla.

		orientales	expedicionario español
1547	Indefinido	Defender a La Gasca (Perú) contra la rebelión de Gonzalo Pizarro	Sebastián de Benalcázar, expedicionario español
1550*	indefinido	Sofocar revueltas en Lita y Quilca	Don diego Vilchumlay, Cacique de Gualaceo a órdenes españolas

Ilustración 12. Tabla cronológica que muestra la intervención de fuerza y armas cañaris a mando de órdenes españolas en contra de incas e indígenas.

3.1.1.3. LOS CAÑARIS DE HOY. LA COMUNIDAD DE SAN RAFAEL (CAÑAR)

Abordaremos las últimas circunstancias a las que se enfrentaron los pueblos andinos de Cañar y sus particularidades actuales. Más cabe anotar ciertos presupuestos: 1. Usaremos indistintamente el término “cañaris” y el de “indígenas del Cañar” en razón de las conclusiones de la primera parte de este acápite y de la necesidad de reconocer esta autoidentificación; 2. Nos enfocamos únicamente en la provincia del Cañar por ser la que tiene mayores remanentes cañaris y por constituir la localidad de nuestro estudio de campo (San Rafael); y 3. El fenómeno del mestizaje y las concentraciones urbanas, entre otros elementos nos obligan a señalar que no todos los pobladores del Cañar se dicen cañaris o indígenas y que por tanto las descripciones aquí vertidas se refieren solo a estos últimos a menos que se precise lo contrario. (Anexo 4)

1. DATOS GENERALES Y UBICACIÓN DE LA COMUNIDAD DE SAN RAFAEL (Morocho, *Entrevista*)

Nombre de la Comunidad: “San Rafael”
Provincia de Cañar, Ecuador
Densidad poblacional: Aprox. 1000 habitantes
Edificaciones importantes: Escuela, Centro de Salud, Capilla, Casa Comunal.

Se corresponde al área de TUCAYTA⁴³:

⁴³ “Tucuy Cañar Ayllucunapac Tandanacuy” es la organización de cooperativas y comunas de la provincia del Azuay, a esta corresponde San Rafael, comuna en la que se llevará a cabo el trabajo de campo correspondiente.

“El área de TUCAYTA se encuentra ubicada en la parte central de la Provincia del Cañar, al oeste del cantón y parroquia del mismo nombre, está delimitada por las siguientes coordenadas [coordenadas] geográficas: - Latitud sur: 02° 29'40" a 02° 34' 21" -Longitud oeste 78° 55' 06" a 79°



0

Ilustración 12. Paisaje de "San Rafael". Se observan animales vacunos, parcelas para la siembra y viviendas.

15'" (Morocho, 5).

Se encuentra al oeste de la cabecera cantonal, a una distancia de 2km de la misma. Desde el centro comercial y urbano del cantón Cañar se puede acceder de dos modos: tomar una camioneta de alquiler o tomar el bus inter-parroquial (en la avenida Panamericana o Troncal de la Sierra); dichos vehículos se encaminan en dirección a la “Feria de Ganado”; se toma la vía hasta la “Y vía a Shillo”, desde donde, tomando la vía izquierda, a aproximadamente 100 metros se encuentra el centro de la comunidad. Dicho tramo, Centro Cañar-Centro San Rafael, toma alrededor de 10 minutos de recorrido en vehículo motorizado.

2. ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Agustín Morocho nos detalla las últimas situaciones de los indígenas de la provincia del Cañar, “La segunda mitad del siglo XVI está caracterizada por el intento de adaptación del indígena de Cañar al Corregimiento español de Cuenca. El siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII se caracterizan por un lento repoblamiento de la zona y la paulatina instauración del régimen hacendario (...)” (Morocho, 13) Deviniendo en la organización de los indios en miras al desarrollo de una oligarquía de latifundistas y el fenómeno de los huasipungos⁴⁴ que llega hasta entrado el siglo XX⁴⁵. Así hasta que, en las décadas de los 60 y 70 inicia una organización por parte de los comuneros y campesinos –nos referiremos concretamente al caso de TUCAYTA y UPCCC-.

La organización indígena campesina consta de varios hitos, todos ellas principalmente orientadas a la organización administrativa y de atención de necesidades. En 1937 y 1945 se organizan las comunas, y posteriormente las cooperativas; la Misión Andina aparece en el Cañar en 1962; en 1970 se establece la Unión Provincial de Cooperativas y Comunas del Cañar (UPCCC) (Quinde, José Antonio *Entrevista* en Morocho, 14); la Tucuy Cañar Ayllucunapac Tandanacuy (TUCAYTA) se forma en 1984 como filial de la UPCCC. Sin embargo, se señala que “antes que exista oficialmente la Tucayta, las comunidades concretamente las de Quilloac, San Rafael y Cuchucún, fueron ya los pioneros en coordinar la organización de la Unión Provincial de Cooperativas y Comunas del Cañar.” (Solano Falcón, Pedro *Entrevista* en Morocho, 19).

La Comunidad de San Rafael cuenta con un “Consejo de Gobierno Comunitario”, presidido por José Antonio Mayancela Guamán y conformado también por vicepresidente y secretarios de salud, medio ambiente, educación y organización política comunitaria.

⁴⁴ Los Huasipungos son parcelas de terreno que se le otorgaban al indio y su familia a cambio de su trabajo en latifundios y minifundios; sin embargo, es bastante conocida la desventaja que esta práctica significaba para el sirviente ya que los trabajos no dejaban de ser fuertes y además el pago era mínimo, obligándolo a “endeudarse” con el patrono con las características de que estas deudas tomaban altos intereses y de que se pasaban a las siguientes generaciones provocando una deuda constante y acumulada. De modo que el indio tenía tres opciones; huir arriesgándose a la fuerte reprimenda, morir en la miseria con su familia, o vivir en la miseria con su familia.

⁴⁵ Un hito importante a notar es la Reforma Agraria de 1964. Que significó un respiro para los campesinos, sin que represente por completo solución a su situación de miseria. Mas, “Es cuando las agrupaciones indígenas lograron fortalecerse y constituirse en organizaciones de primer y segundo grado” (Quinde, José Antonio en Morocho, 14)



3. ORGANIZACIÓN ECONÓMICA

El Cañar es una provincia que se dedica en su gran parte a la agricultura y ganadería. En cuanto a técnicas agrícolas y ganaderas, estas corresponden tanto con técnicas ancestrales como modernas, donde las modernas han tenido aceptación sobretodo en cuanto disminuyen gastos financieros y de tiempo.

Al respecto de la economía en Cañar, transcribimos notas de *La Cultura Popular. Tomo VI Cañar*:

“El modo de producción basado en la tenencia de la tierra ha cedido una nueva configuración social basada en la inversión privada en diferentes actividades nuevas de la producción (...). La incipiente industria cañareña se ha visto notablemente incrementada por la instalación de fábricas de alta demanda como Cementos Guapán; paralelamente la banca y otros servicios como el transporte han mejorado en los últimos tiempos. (...). Como contrapartida al control social ejercido por el sector burgués, la comunidad ha creado tres instancias de unión: [Cooperativas, organizaciones emergentes y religiosidad popular]” (Einzmann y Almeida, 42)

La producción de la circunscripción señalada comprende básicamente: papas, ocas, yucas, camotes, mellocos, maíz, fréjol, quinua, habas, arveja, trigo y cebada. La comunidad de San Rafael se dedica principalmente a tres actividades: la agricultura y al comercio de productos agrícolas, la lechería (ordeño venta), y la cría de animales como vacas, toros, borregos, cuyes, conejos y aves (Morocho, *Entrevista*). Las parcelas de tierra no sobrepasan una aproximación de 20 x 20 m. En este punto, desearíamos también anotar al importancia de mingas comunitarias y de solidaridad en las que se trabaja, sea en un proyecto común de toda la comunidad, como también si un miembro de la comunidad lo necesita (ejemplo, deshierbe) (Morocho, *Entrevista*).

4. RELIGIÓN

Al respecto, debemos señalar las características sincréticas y la criollización presentes en todos los aspectos de la población cañari en la actualidad. Mario Garzón Espinosa señala que en el sincretismo cultural y religioso que tuvo lugar tras la conquista inca, fue la nación cañari la que tomó

ventaja y mayor importancia; sin embargo, la historia y sus vestigios actuales parecen demostrar que si bien no se puede desmentir un fenómeno de relaciones y *trueques* culturales y religiosos, las particularidades de cada pueblo se han difuminado, sosteniéndose las incas por sobre las preincaicas – no solo en el caso de los cañaris-, acuñando aquí un término del propio autor, el *incacentrismo*. Además sumado a este *incacetrismo* y más notorio aún está el *eurocetrismo* como categoría epistemológica que estudiaremos más adelante, sin embargo, añadimos que parte imprescindible de él es la cristianización, provocado y justificando la pérdida de la mayoría de costumbres nativas.

La mayoría de la población de Cañar –y en ella la de San Rafael- se identifica católica y así lo demuestran sus iglesias y capillas, fiestas y prácticas de culto, no obstante, es un catolicismo altamente sincrético, el *catolicismo latinoamericano*⁴⁶.

“En muchos sentidos esta religión ha sido modificada y acoplada a las necesidades e intereses de la localidad; es por esto que el catolicismo latinoamericano se distingue del resto de sistemas sacramentales del mundo. Uno de los emblemas de la latinoamericanización se encuentra en la entrada de la iglesia del Cañar: La estatua de un monje franciscano con una cesta a sus pies para la limosna; sobrepuestos a su hábito color café la imagen dispone de una camisa bordada, de *cushma* y poncho, usados por los indios, quienes a la usanza del santo cubren también su cabeza con el pequeño sombrero blanco y redondo de lana apisonada” (Einzmann y Almeida, 46)

Dicho de otra manera, el catolicismo coexiste con cultos religiosos a la naturaleza, a la luna y al sol. En la comunidad de San Rafael las religiones profesadas son: católica, bautista, luterana y evangelista, siendo la primera la de mayor número de creyentes (Morocho, *Entrevista*).

⁴⁶ “En muchos sentidos esta religión ha sido modificada y acoplada a las necesidades e intereses de la localidad; es por esto que el catolicismo latinoamericano se distingue del resto de sistemas sacramentales del mundo. Uno de los emblemas de la latinoamericanización se encuentra en la entrada de la iglesia del Cañar: La estatua de un monje franciscano con una cesta a sus pies para la limosna; sobrepuestos a su hábito color café la imagen dispone de una camisa bordada, de *cushma* y poncho, usados por los indios, quienes a la usanza del santo cubren también su cabeza con el pequeño sombrero blanco y redondo de lana apisonada” (Einzmann y Almeida, 46)



5. CIENCIA Y MEDICINA

La característica sincrética de la religión ha logrado que se pueda dar la medicina tradicional como paralela a la religión católica, como así mismo una fusión de estas, por ejemplo cuando en ceremonias andinas se incluyen rezos, invocaciones y estampas cristianas⁴⁷.

La medicina popular está orientada a ciertas curaciones específicas originadas en la descompensación de energías, comprendiendo técnicas que procuran restaurar el *Principio de Orden Primigenio* en el que energías “buenas y malas” o frías y calientes se encuentran en armonía con la naturaleza. Algunos ejemplos de estas enfermedades son el mal aire, el mal de ojo y el espanto. Pero las técnicas de la medicina andina atienden también enfermedades sintomáticas como dolores de estómago, deficiencia cardiovascular, espasmos, etc. Siendo en realidad una rama medicinal muy variada que es utilizada también en centros urbanos de todo el Ecuador (Anexo 2).

Otros aspectos importantes si hablamos de medicina popular son: curaciones de fracturas, creencia en brujerías y la labor de las comadronas (Einzmann y Almeida). La primera puede ser causada por envidias o malos deseos y utiliza sesiones o brebajes, entre otras habilidades; la segunda consiste en que una mujer (la comadrona) brinda asistencia en el parto de las mujeres indígenas.

6. ARTE Y FIESTAS

Respecto al arte indígena destacan la textilería, talabartería, carpintería, cestería y gastronomía autóctona. Algunos elementos identitarios de la provincia son la cáscara de cerdo, sombreros de paja toquilla, tejidos de telar, el tallado en piedra y la música con instrumentos andinos.

El carácter festivo es también una variante interesante del arte en la provincia de cañar, también está compuesto de elementos andinos originarios como de occidentales, un ejemplo es la fiesta de solsticio de verano o Inti-

⁴⁷ Si bien la religión andina ha sido absorbida por la occidental cristiana, esto no se ha dado en cuanto a la medicina, por esto, dado el nivel epistemológico de esta investigación, nos enfocaremos en ceremonias de sanación.

Raymi. Entre la multiplicidad de celebraciones, resaltan las fiestas patronales de cada cantón o parroquia y otras muy importantes como el Carnaval de Juncal, La fiesta de la Dolorosa de Suscal, Fiesta de San Jacinto, Fiesta de Carmen Octava y ferias. Concretamente, son muy importantes para la población de San Rafael: Las fiestas de Carnaval, Navidad, de San Antonio de Padua, Inti Raymi, Celebración de Cañar Capital Arqueológica, matrimonios, bautizos, cumpleaños, y similares (Morochó, *Entrevista*).

2.2. TÉCNICAS RITUALES DE SANACIÓN EN LA COMUNIDAD “SAN RAFAEL”

Los rituales de sanación tienen gran importancia en la vida del hombre y la mujer andinos. Junto con otras prácticas ancestrales, como la cura del “espanto” o el “mal de ojo” y de la “caída de *shungo*”⁴⁸, “caderación”, “lavatorios”, atención de partos naturales y “puesta en posición” del feto⁴⁹, garantiza la comprensión del individuo dentro de su propio contexto y dentro de su comunidad y la estrecha relación con la naturaleza circundante.

Los rituales de sanación cumplen las siguientes características básicas: Primeramente, los participantes son el/la yachak (posiblemente ayudado por un/una asistente) y el beneficiario. Segundo, no es un proceso unidimensional o unicéntrico, sino que consiste en varios momentos en los que intervienen distintas técnicas y recursos que expresan por un lado la concepción plural de la realidad como también la relacionalidad andina y los procesos de (re-)presentación de la organización filosófica.

⁴⁸ El “espanto” y la “caída de *shungo*” están causados por un desorden o desorganización en el organismo y usualmente afectan a niños; tienen por síntomas náusea, decaimiento, falta de apetito, diarrea. El espanto y “el ojo” son resultado de la trasposición de malas o muy fuertes vibras por parte de segundas personas, mientras que la “caída de *shungo*” se da cuando se ha producido una caída, cuando ha rodado o se ha sufrido un movimiento que ha alterado el organismo de la persona. “Como decimos ‘se ha caído el shungo’ es cuando el hígado... o cuando uno se fuerza, se cae y se mueve. (...) Eso se pone en el orden, se pone amarrando, se pone en el orden, en la posición, eso moviendo, sacudiendo (...)” (Chuma, audio digital).

⁴⁹ Las parteras o comadronas son muy importantes en las comunidades rurales dedicadas a la agricultura y cuidado de animales, dada la forma de vida que exige trabajo fuerte en el campo y poca disponibilidad de tiempo para recuperación por intervenciones invasivas como la técnica quirúrgica de la cesárea y extendiéndose esta prescripción para similares situaciones que la medicina occidental trata con intervenciones quirúrgicas.

3.2.1. LOS PARTICIPANTES

3.2.1.1. EL/LA YACHAK, CHAMÁN O CURANDERO/A

El/la Yachak, chamán o curandero/a es quien dirige los rituales de medicina ancestral; lleva a cabo la preparación del ofertorio y de la parafernalia que utilizará, así como de guiar también espiritualmente –esto sólo de forma adicional- al paciente o beneficiario.

En la comunidad de San Rafael, quienes precisan de rituales de sanación y similares tratamientos acuden a dos curanderas: Mercedes Chuma y Mariana Chuma, ambas hijas de Mariana Chuma (fallecida). Sin embargo, distinguimos que la primera atiende en el centro de Cañar en local aledaño a la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañaris (UPCCC) y su domicilio no pertenece a la comunidad en cuestión, mientras la segunda atiende en la comunidad de San Rafael, en su domicilio ubicado a aproximadamente 50 metros después de la Fundación Inti Raymi, a la orilla izquierda de la vía a Shillo.



Ilustración 13. Sra. Mariana de Jesús Chuma, Tecnóloga en Medicina Andina.

La Sra. Mariana de Jesús Chuma, “Enfermera en Medicina Occidental” y “Tecnóloga en Medicina Andina” (Chuma, audio digital), de 59 años de edad, se ha dedicado a la labor de rituales de medicina andina desde hace 35 años. Su labor la aprendió de su padre, madre, abuela y bisabuela y en sí señala que sus conocimientos se mantienen desde la antigüedad. En sus palabras,

“[Respecto a] lo que yo aprendí más antes ahora es [un] cambio muy poco no más, muy poco; casi en costumbres antiguas mismo se aplica, por eso uno ya se cura, ya saben, ya sabemos nosotros que hay plantitas, qué



planta es para qué síntoma no más, qué enfermedad no más.” (Chuma, audio digital).

Aunque en los centros urbanos y en sí las nuevas perspectivas interculturales hablan de una preparación técnica sobre medicina ancestral o andina, en las zonas rurales se mantienen ciertos sesgos herméticos como lo muestra la negación a responder preguntas o a permitir la documentación fotográfica –e incluso grabaciones digitales-. Así, en dicha comunidad se señala una suerte de características esotéricas: “Siempre están sacando información. (...) No se puede no más dejar tomar fotos ni ver. No cualquiera puede hacer.” (Chuma, Mercedes). Así, en la siguiente transcripción advertimos además gran confianza en las cualidades espirituales, de poder de ánimo y de sangre que implican para quienes practican técnicas de sanación en la comunidad visitada:

“Hay que tener un don, una fe, cada persona. Hay algunas personas [que] viendo que nosotros curamos, que nosotros estamos en esto, quieren hacer, reciben tres, cuatro días, un mes de curso, ya comienzan a hacer, pero no pueden curar. Somos nosotros, hay personas que tienen la sangre de la misma rama (que somos) de los ancestros; (...) tenemos poderes, la sangre mismo nos da un don. (...) Nuestro cuerpo, nuestras manos, nuestros ancestros, nuestra sangre es para eso. No es porque cualquier persona va a coger y va a hacer, no.” (Chuma, audio digital)

Y continúa la misma informante, respecto a la curiosidad y a las “pruebas” que a ella misma le han puesto; de este modo, probando la informante su idoneidad, su efectividad.

“Hay algunas personas que vienen con la orina, vienen con el huevo -yo sé ver en la orina, en el huevo y en la vela-. Hay algunos que vienen trayendo de animales, para ver si saben, recogiendo por ejemplo de un chanco, de una vaca, (...) y se ve pues que es la orina [de animales, no de humanos. Yo le digo:] (...) ‘Coge tu frasco de la orina y vaya por donde viniste. Vos viniste sólo por curioso y por ver si yo sé’, calladitos saben ir no más saliendo” (Chuma, audio digital).

¿Cómo trabajan los yachaks andinos? Respecto a la justificación y modo de trabajo:



“Nosotros concentramos con la naturaleza, conversamos así con las plantas; vamos a adorarle, orarle, como entrar en [la] iglesia [es] aquí en los cerros; en los cerros, en los espíritus, con los espíritus nosotros tenemos que tener poder, fuerza con las naturalezas, con las plantas, con las piedras, con los cerros.” (Chuma, audio digital).

Así también, el yachak puede estar ayudado por un asistente, como es el caso de Mercedes Chuma, cuya asistente o ayudante es la encargada de preparar al paciente, de responderle dudas de precios, ventas de productos para limpias y sanaciones que deberá hacer el paciente en su casa. Considera que debe ser alguien de confianza que les ayude organizando, recibiendo e informando a los pacientes y que tenga buena voluntad y ánimo. (Chuma, Mercedes).

Por otro lado -y en líneas generales- el modo y justificación de las labores de los yachaks andinos, lleva a considerarlos seres espirituales y de importante organización conceptual; sin embargo, reticentes a hablar de categorías del pensamiento como: filosofía, pensamiento, cosmovisión, prefieren hablar de “Sabiduría Ancestral” porque de este modo se afirma algo que no puede ponerse en duda y cuyo anclaje tiene el aval de centenares de años de sus prácticas.

A modo de síntesis, podemos describir al yachak andino como un personaje circunscrito a una locación, en la que trabaja tomando los recursos y elementos que de ella dispone, según las enseñanzas de sus antepasados inmediatos como también de sus referentes de las culturas antiguas que habitaron su lugar de trabajo y residencia. El yachak andino, como extensión individual de la cultura indígena, cultura dominada que ha sobrevivido gracias al guardar para sí sus pensamientos e ideales y cuyos conocimientos se han conservado justamente mediante el hermetismo y el ocultamiento (ejemplo, el sincretismo religioso), es precisamente un/una individuo/a con poca predisposición para los afanes interculturales o de presentar sus técnicas con el objeto de hacerse conocer a él o a su labor. Es también un ser místico en cuanto sabe entender la complejidad y el hálito de vida que circunda todos los

aspectos del hombre y la mujer andinos así como de la naturaleza que los circunda; dicho misticismo es también justificación de la técnica, transformándolo en última instancia en una obviedad lógica, es decir en algo que es porque es, sin exigir incluso una descripción en categorías occidentales más que en cuanto lo requiera la necesidad de vocablos del lenguaje común⁵⁰.

3.2.1.2. EL BENEFICIARIO O PACIENTE



Ilustración 14. Pacientes esperan ser atendidos por Mercedes Chuma, pueden observarse niños y adultos, hombres y mujeres que buscan su

El beneficiario o paciente, puede ser niño o adulto, hombre o mujer. En las observaciones realizadas encontramos que no existe una mayoría definida, pues los mencionados pacientes alcanzaban una distribución casi igualitaria según criterios de edad y sexo.

Este segundo participante de los ritos de sanación -y sin el cual, por supuesto, este no tiene sentido- es el beneficiario del rito o paciente, y es quien acude donde el yachak y muestra, generalmente, tres características ubicadas en los distintos transcurso:

1. ANTES DEL RITUAL. Es evasivo. No le gusta hacer conocer ni que asiste, ni la razón por la que asiste, ni más datos referentes (con la excepción de que durante la espera de su turno llegue a conversar con personas que están también yendo a hacerse atender). Del mismo modo, explican –así lo explicaron los informantes entrevistados- que van porque una amiga, amigo o familiar les ha recomendado y que van a ver si les puede ayudar en la situación que están atravesando. Durante mencionada espera, la tensión es dispar y alcanza tanto los máximos picos como también desaparece a instantes. También

⁵⁰ Ver Capítulo III. Sección 2.4.3. Ciencia Del Cosmos o “Pachamama Yachay”, bajo el subtítulo “Otras Consideraciones Sobre La Ciencia Andina”.

debemos señalar que el beneficiario acude al curandero o curandera ya con un propósito definido.

2. DURANTE EL RITUAL. Se observa alguna medida de coerción y también respeto al lugar como a los instrumentos y elementos presentes o que le expone el yachak. Observa la metodicidad pero realiza todo lo que le pide el yachak. También durante el ritual se pudo observar en el beneficiario una tensión que iba disminuyendo según avanzaba el ritual.
3. DESPUÉS DEL RITUAL. El beneficiario luce aliviado y asertivo, afirma sentirse, primeramente, sorprendido/a por las cosas que le ha dicho (aciertos del yachak respecto a su situación personal) y, en segundo lugar, más tranquilo y ligero tanto corporal como espiritualmente. (Informante-beneficiario 1, Informante-beneficiario 2, Informante-beneficiario 3, audio digital).

Aun así, el estado espiritual-anímico del beneficiario, puede ser analizado desde al menos dos perspectivas más. Desde el punto de vista de Mariana y Mercedes Chuma, la persona que se va a hacer tratar tiene que tener fe, tiene que creer en la piedra, en la planta, en todo lo que se utilice (Chuma Mercedes y Chuma, audio digital)⁵¹. Por otro lado, es consenso entre yachaks y beneficiarios que este último acude al primero cuando “el cuerpo mismo pide” (Chuma, audio digital), y “cuando se siente la necesidad, está en una situación difícil” (Informante-beneficiario 3, audio digital), mostrando de este modo el nexo entre las dimensiones espiritual y física del ser humano, contrario a una conceptualización dual.

En resumen, los beneficiarios pueden provenir de un amplio espectro social y mostrar distintas preocupaciones en diferentes ámbitos de su vida. Sus características generalizadas son la evasividad y la inquietud, aunque éstas puedan variar a lo largo del proceso.

⁵¹ Sin embargo, esta no es una creencia generalizada entre los yachaks andinos, pues también se sostiene que la naturaleza tiene su fuerza en sí y por tanto su potencial curativo, de sanación u ordenación es intrínseco, y por tanto no depende de la condición espiritual del beneficiario siempre que lo necesite; indicando que incluso es esa creencia de la necesidad de una fe la que ha sustentado charlatanerías.

3.2.2. MOMENTOS DEL RITUAL DE SANACIÓN, RITUAL DE CURACIÓN O “LIMPIA”

El ritual de sanación está estructurado en tres momentos esenciales: preparación, diagnóstico y tratamiento. A continuación describiremos cada uno de ellos según se ha observado en las prácticas andinas de sanación en la comunidad de San Rafael, señalando que los métodos pueden diferir mínimamente, sin afectar la estructura tradicional (lo cual nos indica un organización de la praxis en referencia a sus fundamentos), e indicando también que el proceso de diagnóstico ya implica también un tratamiento ya que los elementos indicados para el diagnóstico también poseen propiedades de cura, como sucede con el huevo, por ejemplo (lo que nos permite observar el holismo de los principios de la Filosofía Andina).

Con anterioridad, deben cuidarse las siguientes condiciones:

- La limpia puede hacerse únicamente los días martes y viernes, ya que es en estos días cuando las fuerzas de la naturaleza se hayan concentradas y puede el yachak encausar esas energías (Chuma, audio digital).



Ilustración 14. Yachak alista el altar y elementos que utilizará.

- El beneficiario debe llevar el día previsto varios elementos. Entre ellos un atado de “montes para limpia”, dicho atado debe incluir 12 o 7 montes/plantas. Estos montes pueden también ser comprados, sin embargo, se recomienda que sean extraídos del campo y frescos. Es muy importante que sea el número

mencionado de montes, pues (re-) presentan la diversidad de la naturaleza. El beneficiario debe también llevar una vela, un huevo, un tabaco u orina en un frasco.

3.2.2.1. PREPARACIÓN

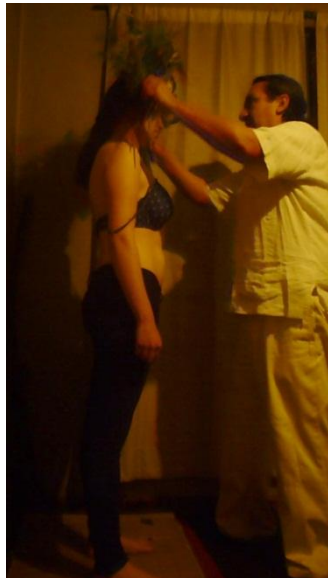


Ilustración 15. Yachak pasa montes desde la cabeza hasta los pies.

- Se pide al beneficiario que se quite las prendas de vestir superiores, sean estas camisa, poncho, blusa, camiseta (quedando solo la prenda interior en el caso de las mujeres). Mientras, la curandera acomoda la representación de chakana que tiene sobre la mesa y prende sahumerios.
- El chamán presenta una petición a la Pachamama para poder ayudar al beneficiario –se da el nombre del mismo-, “reconectando su espíritu” Así mismo encausando las energías de la naturaleza para lograr su cometido.

El objeto de la preparación es condicionar el ambiente para favorecer el flujo y equilibrio de energías, las cuales siempre tienen esta cualidad dinámica y vital. La preparación es importante para el ritual de sanación porque garantiza la actuación de las fuerzas de los elementos de la naturaleza en la consecución de la sanación ya que el ser humano es concebido como parte de la naturaleza, por tanto los elementos del uno actúan sobre el otro.

3.2.2.2. DIAGNÓSTICO

- Según el elemento escogido para hacer el diagnóstico se procede con la vela, el tabaco, el huevo o la orina, pudiendo utilizarse más de uno según juzgue el/la chamán. En el primer caso, se pide al

paciente que pase la vela cuatro veces cerca de una llama previamente dispuesta, luego cuatro veces por su cuerpo y se prende. Cuando se utiliza el tabaco o habano, este es fumado por la curandera aspirando cuatro veces y a continuación exhalándolo en diferentes áreas del cuerpo del paciente. El caso de la orina implica su observación por parte de la curandera (Chuma, Mariana).

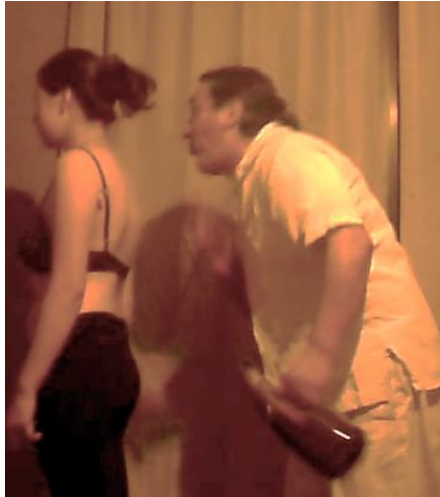


Ilustración 16. Yachak realiza soplo con aguardiente.

- Se pide permiso a la Pachamama utilizando cantos andinos y sacudiendo los montes anteriormente descritos por sobre la persona beneficiaria -la cual siempre está parada-, sin tocarla aún. Pidiéndole se dé la vuelta para conseguir abarcar todo el cuerpo, de cabeza a pies.

Inmediatamente se repite el acto pero tocando ya el cuerpo del

paciente con mediana agresividad para “espantar las malas energías, los malos espíritus” (Chuma, Mariana). Por último se pide que huela los montes cuatro veces.

- En este punto, la curandera establece una lectura de los distintos aspectos de la persona, su bienestar o malestar en la salud, en lo afectivo y en lo material.

En esta parte se puede apreciar que la conexión vital que encontramos en la Filosofía Andina entre el individuo y la naturaleza es la que permite diagnosticar al primero utilizado al segundo. Por otro lado, contrario a un diagnóstico en la medicina occidental, este es un diagnóstico integral que no se centra solo en el estado de salud física sino que también cuestiona sobre otros aspectos de la vida (afectivo y material), compaginando con los principios holísticos de la Filosofía Andina.

3.2.2.3. TRATAMIENTO

- Con ayuda de alcohol se prende fuego a los montes utilizados y se producen olas de fuego sobre el cuerpo del paciente quien puede cubrirse el rostro mientras dura este proceso. A continuación, se le pide apague con sus manos –y papel- los montes que han sido consumidos.
- Se pide al paciente que para el siguiente paso no habrá los ojos y que la respiración se haga por la boca, pues se llevarán a cabo soplos de alcohol (Ilustración 16); se escupe aguardiente o “trago de puntas”, directamente a todo el cuerpo del paciente. Por último, se extiende sus manos, se escupe en ellas y se le pide aspire cuatro veces, repitiendo esto cuatro veces también.
- Se utiliza distintas piedras, plantas y tierras de la naturaleza, de los cerros aledaños para canalizar la energía y “equilibrar, reconectarse uno mismo con la naturaleza” (Chuma, Mariana). Se utilizan cuarzos que se mueven en forma circular y en forma de cruz a distintas alturas del cuerpo (desde por sobre la cabeza hasta la punta de los pies y regresando por los lados de los miembros inferiores y superiores hasta volver al punto inicial y volver a realizar los mismos movimientos con el paciente de espaldas)⁵². Este procedimiento anterior es realizado también con plumas, agitándolas cada cierto tiempo.

Al final del ritual, se da un resumen de los aspectos en los que se tiene que trabajar y se trata sobre las dudas o inquietudes que tiene el beneficiario. La curandera expone formas en las que se puede tratar el mal y/o da recomendaciones sobre los hábitos de vida, según requiera cada paciente. También notamos que el uso de distintas técnicas de reconexión se relaciona con la pluralidad de fuerzas de la naturaleza.

⁵² El movimiento utilizado refleja el modelo toroidal o del toroide. Ver Anexo 7.

3.2.3. ELEMENTOS BÁSICOS DEL RITUAL DE SANACIÓN, RITUAL DE CURACIÓN O “LIMPIA”

Los elementos que se utilicen pueden variar de acuerdo a los conocimientos de cada yachak, su especialización, así como a la factibilidad de obtener uno u otro. Por ejemplo, el uso cuarzos no es imprescindible, más sí la utilización de los montes. No obstante, se estudiará algunos de ellos en razón a su importancia e imprescindibilidad en los rituales de sanación según las observaciones pertinentes en la comunidad de San Rafael.



Ilustración 17. Algunas de las “armas” dispuestas en el altar.

LA CHAKANA ANDINA

Sobre una mesa se prepara un altar en el que se observa como centro una cruz formada con piedras, tierra, alimentos como granos y frutas, pétalos de rosas y agua. Dichos elementos se encuentran dispuestos de modo que se forma una chakana o cruz andina⁵³.

Presenta la organización del cosmos, el norte, el sur, el este y el oeste y en cada sus extremos se encuentra las “armas” (Chuma, audio digital): piedras,

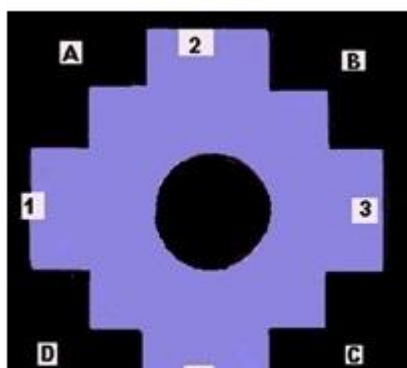


Ilustración 18. Donde: 1 es el Norte, 2 el Este, 3 el Sur y 4 el Oeste. A agua, B fuego, C tierra /piedras y D aire.

aguardiente, colonia florida, huesos, plumas, chonta, campanas, instrumentos de metal, quipa, charango y fuego. Se encuentran también organizados, siguiendo las linealidades que exige la cruz mencionada, el agua, conchas, adornos de metal, piedras antropomorfas, flores, plantas, tejidos autóctonos, y similares, guardando siempre la simetría. En la simetría que se tiene como resultado, resaltan los variados colores, acompañados con telas tejidas y mullos.

⁵³ Ver Sección 2.4.3.CIENCIA DEL COSMOS O “PACHAMAMA YACHAY”.

Se utiliza para concentrar a las fuerzas de la naturaleza (Chuma, audio digital)

LOS MONTES



Ilustración 19. Distintos montes utilizados en las "limpias"

Cómo se explicó anteriormente, los montes deben tener un número exacto, sean 7 o sean 12 montes distintos. Entre ellos se nombra: Ruda, Romero, Poleo, Santa María, Guanto, Floripondio, Saúco, Chilchil, Altamisa, Eucalipto; y su principal tarea es absorber

las malas energías (Chuma, audiodigital).

EL AIRE

El aire forma parte de esta parafernalia adquiriendo su significado en las plumas y abanicos, este aire, llega a tratarse como un aire sagrado que permite la fluidez de las energías y fuerzas de la naturaleza (Chuma, Mariana).

EL FUEGO

El fuego es presentado en una caldera y es utilizado para quemar sahumerios, prender el tabaco, la vela y los montes, así como también para pedir permiso a los espíritus para acceder a ellos y a la Pachamama (Chuma, Mariana).

EL AGUA



Ilustración 20. Plumas de cóndor, utilizadas en las "limpias"



Ilustración 21. Paciente enciende una vela. Se observa el caldero a su izquierda.

El agua está colocada en un recipiente, en estado de reposo. Se encuentra ahí tanto para significar el elemento de la naturaleza como para satisfacer y ofrecerse a los espíritus. (Chuma, Mariana).



Ilustración 22. Recipiente con agua natural.

LAS PIEDRAS



Ilustración 23. Piedras y cuarzos con distintas formas naturales y

Las piedras pueden ser cuarzos o piedras corrientes que se encuentren en algún cerro sagrado, tienen formas especiales o definidas, de forma natural o hechas por el hombre (redondeadas, en forma de chakana, de corazón o rectilíneas). Se les atribuye el poder de guiar el camino de las energías, un poder organizador. Se recurre a las piedras porque como todo elemento de la naturaleza tienen su poder para reconectar al individuo con la *Pachamama*. “Uno tiene que tenerle fe a la piedra, a la planta, de que le va a curar.” (Chuma, audio digital).

SIMETRÍA DEL ALTAR

Sin duda un rasgo que llama la atención a primera vista es la simetría del orden del altar y la posición en que se encuentran los elementos. Si bien se observa un ordenamiento de acuerdo a la cruz andina, dentro de cada parte

que la forma se vuelve a repetir el orden cuadripartito. Veamos:



3.3. CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO: LA COMUNIDAD DE "SAN RAFAEL" Y LA FILOSOFÍA ANDINA

- La comunidad de San Rafael, como orgullosa está de su ser andino, muestra gran apego a la vida del campo. La mayoría de sus labores cotidianas implican una fuerte relación con la naturaleza así como con los demás miembros de la comunidad. Esta estrecha relación se refleja en el respeto y cuidado tanto de la tierra, como de los animales, son actividades que realizan con gusto, buen ánimo y cuyo valor consideran también enseñanzas de sus antepasados.
- Los miembros de mencionada comunidad, a pesar de estar abiertos a nuevos usos (como en salud, educación, tecnología), muestran por un lado, estar familiarizados con la intervención de yachaks y curanderos para prevenir y aliviar sus dolencias e inquietudes. (Sobretudo, es muy común y normal la asistencia de mujeres embarazadas o que han dado a luz y de niños pequeños); y

por otro lado, reticencia a dar a conocer detalles de su trabajo (yakchas) como de sus situaciones personales (beneficiarios), o como de ser fotografiados o grabados en video o audio (yachaks y pacientes).

- Beneficiario y chamán sustentan la fe y sabiduría necesaria para el ritual en el tiempo que tienen llevándose a cabo estas prácticas. En líneas generales, carecen de una justificación filosófica; la cual tampoco es considerada necesaria.
- Los distintos momentos de los rituales de sanación guardan cierta correspondencia con los procedimientos alopáticos; sin embargo, dichos rituales constan de variedad de técnicas e instrumentos, los cuales pueden tener incluso los mismos fines (ejemplo, soplos de aguardiente y limpia con monte alejan las malas energías).
- La razón de toda la parafernalia incluida es la de procurar y garantizar la “reconexión” del individuo con la naturaleza, con la *Pachamama*. Esto se logra a través del desbloqueo de energías y del favorecer la fluidez de las buenas energías (ejemplo, piedras que se mueven sobre del cuerpo siguiendo la geometría toroidal). Así, el movimiento de las piedras o cuarzos, o de los montes se cierra siempre, es decir, son ordenados, completos y se autoalimentan.
- El ritual de sanación requiere de multiplicidad de elementos, tanto de los que inferirán directamente con el beneficiario (ejemplo, montes, aguardiente) como de los que de forma indirecta pero necesaria forman parte del ritual de sanación (como conchas, granos, adornos de metal, etc.)
- Todos los elementos que actúan o forman parte del ritual tiene su macro-relato en la naturaleza. (ejemplo, el recipiente con agua tiene como macro-relato a las vertientes de agua naturales, ríos, lagos; una piedra puede tener como macro-relato un cerro rocoso, los granos de maíz la fertilidad de la tierra). Se proponen re-presentar el orden natural.



- Los elementos mencionados se ubican de acuerdo a un orden pre-establecido, la organización cuadripartita de la cruz andina y procurando siempre la simetría ya que si se trata de que el altar es una re-presentación del orden natural, este debe estar también debidamente ordenado.
- La relacionalidad de la pluralidad de elementos es base y finalidad de los rituales de sanación andinos.
- La relacionalidad de la pluralidad puede ser encontrada en los rituales de sanación que se realizan en la Comunidad indígena-andina de “San Rafael”.



CAPÍTULO IV

3. ALCANCES EPISTEMOLÓGICOS DEL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

En los capítulos antecedentes se han abarcado distintas dimensiones en las que se puede enfrentar la Filosofía Andina y sus principios: Las consideraciones desde la Filosofía Latinoamericana, la Filosofía Occidental y desde sí misma; una diagramación de los componentes de la Filosofía Andina así como de las características de su epistemología; y, una investigación bibliográfica y de campo sobre las implicaciones filosóficas de las técnicas rituales en la comunidad de San Rafael (Cañar). En razón de esta complejidad de factores, en este capítulo se realiza una re-organización de las conclusiones a las que han conducido las dimensiones estudiadas; las que a su vez fundamentan los alcances epistemológicos del Principio de Orden Primigenio de la Filosofía Andina, última sección de este capítulo.

Para ello, se han trabajado tres secciones: la propuesta intercultural de Raúl Fornet Betancourt como un contexto para entender los aportes de la Filosofía Andina; una interpretación filosófica del trabajo de campo en “San Rafael” y; finalmente, las derivaciones epistemológicas del Principio de Orden Primigenio sustentadas en toda esta investigación.

4.1. **POLIFONÍA. NOTAS A LA PROPUESTA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL (FORNET BETANCOURT)**

Se ha visto que la Filosofía Latinoamericana requiere de un ejercicio de autocrítica en el que sea capaz de poner en juego su propia integridad, es decir, necesita un ejercicio de autoevaluación ¿Ha sido capaz de fiscalizar su propia institucionalidad como fundamentada en el espectro del canon etnocéntrico moderno? ¿Ha logrado su cometido reivindicatorio del pensamiento en Latinoamérica, rescatando la validez de los esquemas

cognoscitivos alternos? ¿Ha podido comprender la riqueza cultural de América Latina y encausarla en una propuesta incluyente? Fornet Betancourt respondería que no, o al menos que no del todo, pues escribe:

“La legitimidad de mi crítica a la filosofía latinoamericana se deriva no del proyecto como tal sino de las deficiencias en la realización del mismo. Es decir, la crítica tiene su fundamento –como trataré de mostrar- en el hecho de que la filosofía latinoamericana no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con «la historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias.” (Fornet Betancourt, *Crítica Intercultural*, 21)

En este sentido, se descubren algunas limitaciones de la Filosofía Latinoamericana respecto a la importancia de la interculturalidad del pueblo latinoamericano tomada como elemento fundante de la labor filosófica.

La primera limitación viene dada porque desiste de la consideración de que “(...) no toda América Latina es mestiza (...) [y por tanto,] pretender presentar el mestizaje como expresión de la cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro”⁵⁴ (Fornet Betancourt, *Crítica Intercultural*, 24); en esta posición converge también Roberto Ochoa, quien sostiene que es necesario encontrar el sustrato andino, desenmarañarlo de lo mestizo para darle valor por sí solo (Ochoa, Entrevista).

En segundo lugar, la no consideración de las culturas indígena y afrodescendiente (con todos sus distintos matices geográficos, políticos, sociales y económicos) como sujetos de expresión filosófica, sino solo como objetos de estudio. (Fornet Betancourt, *Raúl Fornet-Betancourt*); en este aspecto, en palabras de Catalina León P. se explicaría así, “[las] ‘no historias’ son convertidas en objetos de estudio de la epistemología moderna, en cambio desde esta ‘visión otra’, son lugares generadores de conocimiento, lugares

⁵⁴ Es interesante la reflexión que hace el autor al respecto del mestizaje, pues el mundo mestizo y criollo no es tan inclusivo como parece sino que es muy excluyente e incluso muy arraigado en prejuicios racistas ante las minorías (Fornet Betancourt, *Crítica Intercultural*, 24). Consideramos de hecho que esa es una importante particularidad del mestizaje en América, que sirve de marco para comprender los otros tipos de discriminación, como es la de capacidad intelectual o explicativa de las filosofías marginales, como en este caso, la andina.

emergentes en los que se procesa un pensamiento fronterizo y diverso (...)” (León P., 268). Esta segunda limitación de la Filosofía Latinoamericana compromete a que el diálogo intercultural no tome a las culturas como entes objetivos o como entidades cerradas; en otras palabras, podemos decir que para lograr la dinámica propia de un diálogo entre culturas, no se trata de un “estudiar a...” sino de un “estudiar desde...”.

Y una tercera limitación, cuyo reconocimiento es muy valioso, sería que la Filosofía Latinoamericana no alcanza a tomar en cuenta un verdadero diálogo – o polílogo- entre las distintas culturas, sino que en el mejor de los casos se limita al tráfico de objetos de investigación y a la comparación con la filosofía occidental, en desmedro de lo que los indígenas y afroamericanos –como parte de la multiplicidad cultural de América Latina- tengan para decir. La Filosofía Latinoamericana, y ella como componente de la filosofía occidental, debe encaminarse a resolver estas limitaciones en el afán de reconocer no solo la legitimidad de la voz de los distintos pueblos, sino también su dignificación humana.

“[Es necesario] (...) el planteamiento de un proyecto alternativo que reclama la necesidad de recuperar las voces de las culturas indígenas y afroamericanas como sujetos de experiencia filosófica. Hay, pues, que *extender* el horizonte. Mi idea es (...) hacer una filosofía de la liberación a nivel planetario, desde el diálogo de todas las culturas y no solamente con la cultura dominante.” (Fornet Betancourt, *Raúl Fornet-Betancourt*, 136)

Ahora, ¿cuáles serían las estrategias para lograr el verdadero diálogo intercultural que le permita a la Filosofía Latinoamericana hacer un aporte real (real en cuanto completo)? De la cita anterior extraemos que hay que crear condiciones de igualdad donde no exista una ideología/cultura dominante y todos los discursos tengan la misma validez *a priori*. Un ejemplo de desvaloración constituye la consideración de la técnica de los ritos de sanación que se utilizan pero son considerados “alternativos” y no en el mejor concepto de la palabra, es decir los conocimientos de pueblos originarios no son puestos desde un inicio al mismo nivel que los conocimientos que se enmarcan en la tradición occidental, y esa es tarea de un enfoque intercultural (Ochoa, Entrevista).

Sin embargo, una vez dadas las condiciones de igualdad, donde cada cultura tiene voz y es reconocida como generadora de razón, puede apreciarse la “*polifonía*” de la razón. “Entonces la razón tiene muchas voces. Eso es a lo que yo denomino bajo el concepto ‘razón filosófica polifónica’: hay una razón filosófica que tiene una polifonía” (Fornet Betancourt, *Raúl Fornet-Betancourt*, 128).

Esta “*razón filosófica polifónica*” tiene por objeto ampliar o ensanchar los esquemas racionales enriqueciéndolos con la pluralidad de razonamientos –y este sería el punto en que pretende aportar este trabajo-. Pero las consecuencias de este planteamiento son comprometedoras, considerar las diversas formas de razón equivale a poner los esquemas gnoseológicos y epistemológicos dominantes en cuestionamiento, y aquí:

“(...) se pone en cuestión no solo es el esquema occidental de sujeto-objeto, del sujeto cognoscente que va a cazar al objeto, que va a definirlo, que va a clasificarlo... sino que lo que se está poniendo en cuestión es toda una concepción de la verdad, de lo real y de lo humano que nos ha llevado a leer toda la historia desde la clave de la dialéctica entre lo universal y lo particular. Por este cuestionamiento vemos que otra perspectiva es posible, a saber, la siguiente: no hay universal ni hay particular, hay universos; hay una pluralidad de universos. Y en esa pluralidad de universos tenemos una pluralidad de razones.” (Fornet Betancourt, *Raúl Fornet-Betancourt*, 129).

Completando la idea, “solo pensando distinto a lo que nos impone la violencia unívoca podemos [develar] a la alteridad inventada y negada” (Álvarez, Audio digital). De modo que, para revertir justamente esta situación violenta de la omisión y la descalificación de razones respecto a un determinado paradigma es necesario rescatar “(...) la importancia de modos de pensar, de aludir a la teoría del conocimiento, de la epistemología; porque, como expone Roig, es menester una formulación epistemológica que detenta el pigmento de la deconstrucción ideológica, porque para revertir los elementos que condicionan la práctica cultural es determinante la forma en que pensamos y no pensamos en América Latina.” (Álvarez, Audio digital).

Debemos comprender los alcances de la *polifonía* propuesta por Fornet Betancourt, ya que nos lleva a plantearnos la posibilidad de una visión que, con todo el bagaje teórico especulativo con el que puedan aportar tanto la Filosofía Latinoamericana como las distintas corrientes de la Filosofía Andina⁵⁵, sea capaz de reconstruir una relacionalidad donde todos los componentes son esenciales para lograr la dignificación de la vida. Este es el contexto en que los principios de la Filosofía Andina (P. de Armonía del todo o “Principio de Orden Primigenio”, P. de Correspondencia y P. de Complementariedad, P. de Reciprocidad) pueden aportar con sus consecuencias descentralizadoras de saberes y haceres y, por tanto, previniendo de la violencia de la universalización/totalización

4.2. INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA-EPISTEMOLÓGICA DE LA CONCEPCIÓN ALTERNATIVA DE LA REALIDAD (Vista desde la Comunidad Andina de San Rafael)

A veces es difícil hablar en términos filosóficos o de institución de saberes con las *mamas* y los *taitas*, ellos tienden incluso a verlo como algo desde el mestizaje, de decirse indígenas -concepto que viene desde tiempos de Bolívar, cuando se reivindicaron sus derechos civiles, más no culturales- y no remontarse a los *cañaris* o a tiempos ancestrales, donde en cambio sí hay una riqueza filosófica y de institucionalidad. Roberto Ochoa⁵⁶ (Ochoa, Entrevista)

Estas líneas preliminares enmarcan un afán de rescatar el sustrato filosófico andino que subyace en las prácticas actuales de las comunidades andinas, tarea a la que se ha encomendado este trabajo en una de sus instancias. A continuación se exponen algunas interpretaciones o pronunciamientos que se extraen del III capítulo de este trabajo, no considerando agotado el tema investigado ni como un producto final, sino más

⁵⁵ Se hace referencia a las propuestas dialógica e indigenista, tratadas en el primer capítulo.

⁵⁶ El Lcdo. Roberto Ochoa es miembro de la Sociedad Intercultural de Yakchas. Ha realizado estudios en Desarrollo Intercultural y en Medicina Holística y se ha dedicado a las técnicas de la sabiduría ancestral, conocimientos que adquirió de su bisabuela, la Sra. Mercedes Quinde.

bien procurando la articulación de lo constatado con la elaboración filosófica andina expuesta en el II capítulo, en un afán de validar una concepción alternativa a la concepción occidental de la realidad.⁵⁷

LA REALIDAD

La concepción andina de lo real prescinde de categorías de idealidad en cuanto estas puedan encontrarse en una trascendencia de la inteligibilidad humana. El amauta andino *sabe* lo que es el mundo, *maneja* como funciona y está facultado para *entenderlo*⁵⁸, no cabe un “mundo de la imaginación” o al que él no tenga acceso, es así que incluso los sueños tienen una realidad, un propósito. “Todo tiene su razón de ser, de estar”, “por algo están las plantas, las piedras” son algunas de las aseveraciones que suelen hacerse (Chuma, Ochoa, Orellana). Es pues esto justamente, el propósito, el uso, la razón de ser, lo que otorga realidad, el valor axiológico para la vida.

De esta realidad útil, por utilizar algún calificativo que resuma lo anterior, que entiende la andinidad se llega a la consecuencia de que el ser, para ser tal, para ser real –no como una necesidad para la existencia, sino como una justificación de ella-, debe estar colegiado a otros seres y/o, vale subrayarlo, a otras realidades (ejemplo la de las intenciones con las de los actos).

A su vez, de esta realidad estrechamente vinculante, nuevamente por resumir lo anterior, se extrae la consecuencia de que no se puede entender al ser humano y a la naturaleza como ontologías distintas o seres separados, por la razón de que el uno se necesita satisfacer en el propósito del otro y sin esta relación simbiótica ninguno de los dos *fuera algo*. Por ello, en primera y en última instancia, ser humano y naturaleza pertenecen a un mismo Ser –y es oportuno hacer la aclaración, no al estilo de la invariabilidad de Parménides;

⁵⁷ Cabe anotar que, acogiendo las justificaciones metodológicas de Josef Estermann (Sección 1.2.2, capítulo I), se utilizarán equivalentes homeomórficos de la tradición filosófica occidental con el objeto de facilitar las siguientes interpretaciones y reclamando siempre la no-reducción de términos sino entendidos estos en relación al capítulo pertinente.

⁵⁸ Cabe rescatar que al utilizar estos verbos en cursiva lo estamos haciendo según los parámetros de la epistemología andina (capítulo II), evitando la distinción agresiva sujeto cognoscente/objeto de conocimiento. Esta aclaración añádase a las subsiguientes referencias al proceso gnoseológico.

sino, en último caso, si se busca una analogía occidental, similar a un ser heraclitano en el que *ambos están siendo* a la vez-.

A modo de ilustración de esta correspondencia entre el macro-cosmos (Universo) y el micro-cosmos (Individuo) se hace constar los siguientes elementos encontrados en los rituales de sanación: 1. a través del desbloqueo de energías y del favorecer la fluidez de las buenas energías, el ritual procura la “reconexión” del individuo con la Pachamama; y, 2. los elementos que en ritual tienen su macro-relato en la naturaleza, por ejemplo, el recipiente con agua tiene como macro-relato a las vertientes de agua naturales, es decir, se proponen re-presentar el orden natural.

LA PLURALIDAD Y LA UNICIDAD DE LA POLARIDAD EN EL SER ANDINO

Siendo el ser andino un ser múltiple y que contempla la pluralidad, por contraposición a la síntesis y al absolutismo idealista del hegelianismo y la modernidad eurocéntrica, hablamos de una concepción de la realidad que no puede entenderse más que en la pluralidad y en el orden de dicha pluralidad como inicio, medio y finalidad. Mas, ¿cómo contemplar dentro de ella la unicidad de los opuestos? ¿Cómo entender el ser de los contrarios al mismo tiempo? Definitivamente es imposible lograrlo desde el esquema cognitivo y meta-cognitivo de la occidentalidad; es pues necesario llevar el análisis desde la propia filosofía andina y su dimensión epistemológica.⁵⁹

Desde la lectura andina no existen contrarios u opuestos excluyentes, sino que justamente su particularidad –como en todo la Filosofía Andina- es la dinámica de inclusión, llamados principios de correspondencia y de complementariedad, como se ha visto en el capítulo pertinente. De modo que, si en nuestro esquema las definiciones son resultado de objetivar y -valga la redundancia- *definir* como ejercicio mental de indicar lo que no es, llevando a las últimas consecuencias los principios de correspondencia y complementariedad, en el esquema andino los opuestos simplemente se

⁵⁹ Ver sección 2.2, Capítulo II.



anulan en cuanto tales y llegan a comprenderse solo como dos caras de un misma cosa donde el elemento 1 es consustancial o *subjectum* del elemento 2 y viceversa, del mismo modo que no podemos concebir una moneda con una sola cara⁶⁰.

Hablar de pluralismo y polaridad también requiere que se hable de las connotaciones positiva y negativa con las que se suele entender e incluso definir las cosas; por poner el más sencillo ejemplo, la de la obscuridad como “ausencia de luz”, en donde la obscuridad, por lo tanto, ha de tener una connotación negativa (y, por ende, la luz una positiva). Desde este otro aspecto, del de la dualidad como eje funcional de la gnoseología occidental, se tiende a hacer una separación entre lo bueno/malo como categorías objetivas.

LAS DELIMITACIONES GNOSEOLÓGICAS DE LA SABIDURÍA ANDINA

Se ha dicho que el amauta andino *sabe* lo que es el mundo, *maneja* como funciona y está facultado para *entenderlo*, aunque en determinado nivel se habla de los yachaks o sacerdotes como guardianes de los saberes ancestrales, es decir como delegándoles el conocimiento o sabiduría a quienes tienen facultades especiales para comprender y conducir los misterios de la vida (no es nuestro objeto entrar en la polémica de si se nace o se hace Yachak), la facultad de conocer y de relacionalidad intrínseca con el mundo o Pachamama no es ajena a ningún miembro de la comunidad andina. Aún si no se llega a la abstracción o a las categorizaciones de *Pachamama*, *Pachakamak*, *Sumak Pachakamak*⁶¹, el sentido de agradecimiento, adoración y respeto a la naturaleza circundante no es ajeno como valor ético y axiológico. La estrecha relación del runa andino con el campo le lleva a esa relación gnoseológica de la realidad, del que posiblemente ni siquiera está consciente.

En otro cariz, nos podemos preguntar de donde proviene esta relación gnoseológica o en sí ese poder de conocimiento o sabiduría de que hablamos.

⁶⁰ Quizá resulte oportuna la reflexión ¿Cómo podemos siquiera contemplar una definición unidimensional en un mundo multidimensional? ¿Cómo se espera resolver con la simplicidad unívoca o con la comprensión dicotómica un mundo del que, aun cuando menos, tenemos constancia de la existencia de cuatro dimensiones y del que controlamos, al menos, tres?

⁶¹ Revisar sección 2.1.1 (Capítulo II) para las definiciones pertinentes.



Y tanto yachaks como comuneros encuentran dos fuentes inapelables: 1. la tradición de los antepasados (inmediatos y ancestrales) y la consecuente transmisión de esos conocimientos, y 2. la palpable realidad, para explicitar esto volvemos a citar:

“Por ejemplo, la planta se cría porque existe el sol, porque existe el agua y porque está la tierra; (...) el árbol está ahí porque hay una razón, porque a lo mejor ahí, en ese pedazo de tierra existe el nivel de agua necesario para que la planta se de ahí y si no existiera. (...) Esto ya no es una creencia, no es un mito, la cosmovisión existe, por qué él sol sale por donde sale, tiene un sentido, tiene una razón.” (Orellana, audio digital).

Pero las delimitaciones gnoseológicas de lo andino no implican una relación unidireccional en el que el runa *comprende* en/a la Pachamama, sino que es también la Pachamama la que se comprende y re-conoce en el runa. De ahí el deber del runa de llevar esa relación a las últimas consecuencias éticas, de ser responsable de sí como un elemento que *hace* (forma parte de) el mundo y su fuerza vital (Pachakamak y Pachamama).

Finalmente, podemos hacer una pregunta final para perfilar lo que es la gnoseología andina, ¿dónde la encontramos? La relación del proceso cognoscitivo andino está patente en el modo de vida andino, en su capacidad de entenderse parte imprescindible de la naturaleza y de la comunidad, y las responsabilidades que de ello devienen (por nombrar algunos ejemplos concretos: el labrado del campo, la cosecha, la minga, la cura del “espanto”, las fiestas patronales de la comunidad). Y dentro de la carga gnoseológica de cada uno de estos procesos relacionales, por supuesto la iconografía andina, tema que nos atañe a continuación.

LA CARGA GNOSEOLÓGICA Y EPISTEMOLÓGICA DE LA ICONOGRAFÍA

Si bien la Filosofía Andina –y la cultura andina en sí- no tiene un cúmulo grafológico ni mucho menos es grafocéntrica, su iconografía es sumamente rica y tiene una gran cometido gnoseológico; como grandes ejemplos tenemos



la chakana andina y el tambor mapuche que son iconos que condensan gran cantidad de conocimiento y comprensión de la realidad; en ambos se puede observar la relacionalidad y necesidad de los elementos del mundo, de la Pachamama y las formas superiores de entendimiento de la realidad (Ochoa, Entrevista).

Esta densidad gnoseológica-epistemológica se encuentra reflejada no solo en la compleja elaboración (re-presentación) de la chakana andina que constituye elemento imprescindible de los rituales andinos, sino también en su función de “puente” entre el macro y el microcosmos, relacionalidad constituyente de la realidad.

Sobre la variedad de íconos y elementos que conforman la parafernalia pueden revisarse en el capítulo anterior los “Elementos Básicos del Ritual De Sanación, Ritual de Curación o “Limpia””: chakana, montes, aire, fuego, agua y piedras, entre otros, y extenderse profundizando en la función y representación de cada uno de ellos, sin embargo, siendo prioridad de esta investigación la relacionalidad y armonía *del todo*, podemos explicar la característica de ordenación y armonía en la que cada elemento tiene una “razón estar” y un lugar definido, comprendiendo en este caso esa prioridad de orden y armonía de todos los elementos la carga gnoseológica que se quiere re-presentar.

No obstante, esta carga gnoseológica de (re-) presentatividad del orden del todo puede también reconocerse en al menos tres aspectos más: 1. la simetría guardada como re-presentación del orden natural (esto puede observarse en la preparación del altar o chakana); 2. en los distintos momentos de los rituales de sanación y la variedad de técnicas utilizadas (esto lo vemos en el gran número de pasos que se realizan en la limpia: oraciones, cantos, soplos de aguardiente, limpia con montes, con huevo, utilización del fuego, de piedras, etc.); y, 3. el ordenado y completo movimiento de las piedras y de los montes, el número de veces que se sopla, que se choca las piedras, que se pasa la vela (siempre cuatro).

4.3. EL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO Y SUS DERIVACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Sin duda, tanto comprender verdaderamente la Filosofía Andina, como buscar fundamentos epistemológicos para un esquema investigativo realmente incluyente de la riqueza latinoamericana, nos lleva a plantear la necesidad de nuevos modos de concepción de la realidad. Partiendo de la argumentación del Principio de Orden Primigenio de la Filosofía Andina, se extraen consideraciones epistemológicas que aportan a estas dos tareas, quizá entre otras: comprender la Filosofía Andina y colaborar a una nueva fundamentación epistemológica para interpretar la complejidad de la realidad, a una tarea de reconstrucción de las diversas formas de racionalidad. Para significar los aportes de las derivaciones epistemológicas del Principio de Orden Primigenio, estos se han organizado en: 1. Legitimación y Valoración de la Pluralidad y 2. Mayor Poder Explicativo de la Realidad, los que desglosamos a continuación.

4.3.1. LEGITIMACIÓN Y VALORACIÓN DE LA PLURALIDAD

Esta episteme andina que se propone cumple con ciertos requerimientos que a la vez justifican su pertinencia: Primeramente, una “geopolítica del conocimiento” y un “*Border Thinking*” donde cobra inicial importancia el lugar de enunciación del discurso que implica un cambio en la relación sujeto-objeto y el que no hay un único portador de racionalidad ni tampoco un universal *a priori* al cual hay que ajustarse (León P., 269-270). En segundo lugar, la deconstrucción de un paradigma y sus mitos de colonialidad, de manejo de poder, y por tanto “una apertura hacia la aceptación de una epistemología que considere los intersticios, las historias locales, las zonas fronterizas como lugares de procesamiento del conocimiento” (León P., 269-270). Y en tercer lugar, la necesidad de una disrupción en el paradigma de la modernidad occidental para poder insertar la diversidad de racionalidades de la que hemos hablado en el apartado “Polifonía. Notas a la propuesta de la Filosofía Intercultural (Fornet Betancourt)”.



La pluralidad de la realidad y, a su vez, la diversidad de racionalidades, obligan a proponer también diversas formas de estudiar la realidad, de modo que una de las derivaciones epistemológicas de las que hablamos es la validación e implementación de métodos, técnicas y estrategias que permitan la recolección de información (como primer paso) en todas sus variantes, superando la bibliográfica y apostando por el trabajo de campo, la oralidad, la convivencia, la participación. Decimos esto no solo respecto al “estudio a...”, sino también de un estudio “desde...” en el que no solo se examinen las distintas racionalidades en sus expresiones, sino que esos estudios se hagan *desde* distintas racionalidades.

Reconocer el orden de la pluralidad y fundamentar en ella la realidad, *el todo*, es una tarea varias veces más compleja y agotadora que la de concebir la realidad desde una perspectiva monista o universalista o como un proceso ascendente que culmina en tal o cual parámetro o elemento. Al concebir un momento de supresión y elevación, una *Aufhebung* que en su afán integrador sintéticos llega a desconocer y deslegitimar la particularidad, se llega a fragmentar e incluso mutilar la realidad. Reconocer una pluralidad como inicio y perfección es deshacerse del paradigma de que debe haber una valoración descalificadora en la que solo uno asumirá a los otros.

Por ello, es necesaria una nueva visión epistemológica que considere la relacionalidad del ser humano con su ambiente natural desde su propia concepción, es decir, una filosofía que considere la reciprocidad, la relacionalidad y la armonía del orden natural de la pluralidad como elemento constitutivo y esencial del ser humano. Solo entendiendo la constitución múltiple y plural de la realidad se puede valorar la diversidad de modos, formas, elementos y concepciones y así legitimar su lugar y su ser en el mundo. Solo entendiendo la multiplicidad y pluralidad como característica primigenia y ya perfecta del ser y el conocer pueden emprenderse verdaderas tareas de comprensión de la realidad sin caer en la violenta “superación” o “síntesis”.

4.3.2. MAYOR PODER EXPLICATIVO DE LA REALIDAD

La división gnoseológica y epistemológica hecha desde la filosofía occidental de sujeto/objeto como entes distintos (distanciados) es una premisa disociadora que deriva en una pobre comprensión de la complejidad de más de un aspecto de la vida. Mas, el Principio de Orden Primigenio, que contempla ya una ontología pluralista desde su inicio no encuentra disociación en la dicha pluralidad, sino que más bien se *halla* en la *asociación* y *unión* de los distintos elementos, favoreciendo el poder explicativo de la realidad. Pues ¿cómo puede comprenderse una realidad diversa, compleja, múltiple sin un esquema plural y múltiple también? Sería imposible, o al menos metodológicamente cuestionable, he ahí la importancia de rescatar la diversidad de formas de pensar, de diferenciación cultural, etc. para procurar un mejor alcance explicativo de los fenómenos.

De la legitimación y valoración de la pluralidad se extraen también valores éticos respecto a la dignidad del ser humano y de la naturaleza, reconociéndose no como únicos necesarios y sí como interrelacionados con la naturaleza y con la comunidad. Es decir, esta Relacionalidad Andina (y Principio de Orden Primigenio) de la que se ha venido hablando provoca consideraciones también a nivel de la convivencia. La lógica andina exige un correlato vivencial que se descubre en la vida del hombre andino y en la ética que de ella se desprende; del mismo modo, la relacionalidad como hito del poder explicativo, puede acuciar a la resolución de conflictos. Encontramos, por ejemplo, tras el estructuralismo y el post-estructuralismo un gran bagaje teórico que ha sido utilizado para tratar los problemas de género, es decir, dada la “simpleza” de la concepción inicial de la realidad que manejamos, hay que apostar a cúmulos teóricos para explicar los tejidos de la realidad y entonces tener las armas especulativas que fundamenten una *praxis*, mientras que trabajando todo desde una construcción relacional inicial el poder explicativo de los fenómenos ya tendría los elementos que se utilizarían en la resolución de conflictos.



A modo de síntesis de este último capítulo, se pueden pronunciar dos ideas principales, que como se explicó anteriormente, primeramente constituyen marcos en los que confluyen –por supuesto, sin agotarse en ellos- el desarrollo de los anteriores capítulos, y en segundo lugar, vértices de trabajo que sustentan las bases de los alcances epistemológicos del Principio de Orden Primigenio.

La primera de esas ideas es la necesidad y pertinencia de estudios de y desde la Filosofía Andina y el punto en el que esta puede insertarse en el trabajo filosófico de Latinoamérica. Así, la *polifonía* propuesta por Fornet Betancourt posibilita la inserción y valoración de los distintos márgenes desde los que se proyectan los conocimientos, en pro de la dignificación de la vida humana.

La segunda idea corresponde con la viabilidad y posibilidad de rescatar los fundamentos de la Filosofía Andina, describiendo algunos de los puntos de disquisición que permiten perfilar esta concepción alternativa de la realidad (Realidad, pluralidad y unicidad de la polaridad en el ser andino, delimitaciones gnoseológicas, carga gnoseológica y epistemológica). Dicha idea implica tanto la elaboración filosófica como el encuentro de esta filosofía en las técnicas de rituales de sanación.

Por último, las derivaciones epistemológicas del Principio de Orden Primigenio constituyen el punto álgido de esta investigación, postulando dos matrices epistemológicas donde se insertan las conclusiones de las distintas dimensiones tratadas anteriormente. Legitimación y valoración de la pluralidad, así como el mayor poder explicativo constituyen por un lado proposiciones que aceptan un tratamiento más profundo, como también un primer acercamiento a las potencialidades de la epistemología andina en la reconstrucción del mundo.

CONCLUSIONES

- Aunque las políticas gobiernistas y de organismos no gubernamentales, así como esfuerzos personales, han trabajado arduamente en la visibilización de la diversidad cultural, el rescate del saber andino y su valoración como pensamiento filosófico es terreno sobre el cual es válido verter distintos enfoque de investigación y que permite dimensionar sus alcances.
- La Filosofía Andina puede enriquecer a la Filosofía Latinoamericana, tanto constituyendo un proyecto filosófico en sí como un esquema para un enfoque metodológico de la investigación; aportando al concepto de “*decolonialidad*” de las últimas décadas del pensamiento latinoamericano.
- Las características práxica y oral de la Filosofía Andina constituye una complejidad, expresada mediante las manifestaciones culturales y la convivencia, que difícilmente puede ser abordada con entero éxito desde términos filosóficos occidentales.
- En la investigación realizada, se encuentra que para los yachaks, el sustrato ancestral, la referencia a una etnia o a una identidad que se remonta a la antigüedad que prueban tener estos conocimientos, se encuentra velado por el mestizaje, donde no se encuentra una visión retrospectiva que en lo general exceda de los antepasados de consanguinidad familiar.
- Para estas mismas personas que trabajan con técnicas de la sabiduría ancestral, la filosofía en sí misma es vista como un ente extraño a la vida e incluso a la realidad, no hay apertura a hablar de filosofía, es *algo* puesto en duda.
- Trabajando desde la interculturalidad, la ciencia andina es susceptible de mejora de calidad, asepsia y apertura.



- Existe una multiplicidad de elementos como la iconografía, sobre los que es importante re-categorizar elementos de la Filosofía Andina, en sus propios términos, para comprender su relevancia y poder explicativo.
- El Principio de Orden Primigenio admite estudios de naturaleza teórica que se dimensionan en distintas facetas, la ética, la epistemológica, la metafísica y la axiológica.
- Desde la legitimación y valoración de la pluralidad que propone el Principio de Orden Primigenio, este tiene un gran potencial epistemológico que permitiría considerar estudios posteriores como marco teórico para la postulación de enfoques metodológicos, así como de problemas de investigación.
- El mayor poder explicativo de la realidad del Principio de Orden Primigenio debe ser estudiado más a profundidad para que pueda constituir una matriz para la resolución de conflictos.

RECOMENDACIONES

- Es necesario un proyecto de institucionalización de los saberes ancestrales, evitando el limitarse al folklor o a la *musealización* y ahondando en las dimensiones más profundas de estos saberes, proponiendo estudios de categorización y semánticos. Este proyecto de institucionalización requeriría el apoyo de las instituciones nacionales como de las instituciones académicas y en sí del profesorado.
- La Filosofía Andina debe ser estudiada desde sí misma, según las propias concepciones de la realidad andina para no caer en el reduccionismo de términos; los tecnicismos necesarios deben verse desarrollado en torno y dentro de una justificación desde la propia Filosofía Andina; así mismo, este estudio desde la Filosofía Andina puede utilizarse para abordar problemas distintos a la andinidad.
- Sería muy útil trabajar sobre la Filosofía Andina y sus principios como marco teórico de un enfoque metodológico de investigación, basándose en la multiplicidad y no asimilación de los diferentes elementos de la realidad.
- La Filosofía Andina debe ser abordada al interior de las aulas universitarias dentro del estudio de la Filosofía Latinoamericana, entendiendo a la primera como alternativa de primer orden y no como mero objeto de un estudio marginal.
- Siendo limitación de este trabajo el análisis del principio de Orden Primigenio, sería muy enriquecedor estudiar la parafernalia, elemento por elemento para comprender la carga epistemológica que tienen.
- Favorecer desde las instituciones de educación e investigación la utilización de métodos de investigación de campo al menos al mismo



nivel de las bibliográficas con el objeto de confrontar las realidades local, regional y nacional.

- Es factible alentar trabajos de investigación en Filosofía Andina dentro de sus dimensiones ética, epistemológica, metafísica y axiológica, con el objeto de enriquecer la elaboración filosófica y su proyección académica y social.
- El Principio de Orden Primigenio debe ser tomado como punto de partida de una epistemología diferente, cuya axiología demuestre la posibilidad de visiones alternativas de la realidad.



BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, Napoleón. **“La Cuenca del Cañar y el Arte Prepizarrino”** en *Universidad y Verdad*. Universidad del Azuay. Cuenca, 1995
- ALMEIDA, Napoleón. **Prehistoria de la cuenca del río Cañar**. Universidad del Azuay. Cuenca, 1997.
- ALMEIDA, Napoleón. Voz del autor. Audio digital. Cuenca, 2012.
- ÁLVAREZ O., Ingrid Adriana "Interculturalidad y alteridad en Raúl Fornet de Betancourt. Poética del reconocimiento frente el encubrimiento del rostro de 'los otros' en América Latina." En *II Congreso Nacional de Filosofía 2011* (Concepción, Chile. 15 al 18 de noviembre de 2011. Día II, Mesa 32. Modera José Santos. Audio digital. Internet:<http://archive.org/details/liCongresoNacionalDeFilosofiaChile2011.Mesa32Interculturalidad> Descarga: 11 de febrero del 2013.
- BARRETO, Cristian. Dir. Catalina León P. **La Función del Simbolismo en la Cultura Cañari**. Universidad de Cuenca, Cuenca, 2006
- BONAVIA, Duccio y MONGE, Carlos. **“El Hombre Andino”** en *Historia general de América Latina Vol.I* Codirección de John Murra. Editorial Trotta. España, 1999
- CERUTTI Guldberg, Horacio. “Posibilidad, necesidad y sentido de una Filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)” En *Revista ECA* Vol. 57 Páginas 1121-1127. El Salvador, 2002
- CHUMA, Mariana. Audio digital. Cañar, 25 de enero del 2012
- CHUMA, Mariana. Entrevista personal. Cañar, 25 de enero del 2013.
- CHUMA, Mercedes. Entrevista personal. Cañar, 25 de enero del 2013.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. **La Crónica del Perú** Ediciones de la Revista Ximenez de Quesada Madrid, 1971.
- DUSSELL, Enrique. **“Del descubrimiento al desencubrimiento”** Conferencia 1. En *Nuestra América y el 5to. Centenario*. Editorial El Duende. Páginas 73-97. Quito, 1999
- DUSSELL, Enrique. **“El ´eurocentrismo”** Conferencia 1. En *1492 El Encubrimiento del Otro* Biblioteca Indígena. Páginas 15-24. Bolivia, 2008
- EINZMANN, Harald y ALMEIDA, Napoleón. **La Cultura Popular en el Ecuador** Tomo VI Cañar. CIDAP. Cuenca, 1991



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

FORNET-BETANCOURT, Raúl. "Raúl Fonet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana" Entrevista realizada por Aránzazu Oviedo García. En *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*. Año 11. N° 34. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Documento PDF. Publicación: Julio-Septiembre, 2006. Pp. 125-137 Descarga: 28 de mayo del 2012

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual**, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

GARZÓN ESPINOZA, Mario. **Los Cañaris, Civilizadores de Los Andes**, Consejo Provincial del Cañar. 2004.

HINKELAMMERT, Franz. **El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto.** Archivo tipo .zip de documentos de Microsoft Word. Partes 1/4 y 4/4. Grupo Pensamiento Crítico. Internet: http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/4-mapa-del-emperador.html Acceso: 12 de julio 2012.

LAJO Lazo, Javier. "Lo Sagrado De La Tawa-Chakana", Organización Pocsi. En *Qhapaq Kuna...más allá de la civilización*. Editorial Grano de Arena, 2002

LEÓN P., Catalina. **El Color de la Razón y del Pensamiento Crítico en Las Américas.** Documento pdf. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2008.

MEJÍA HUAMÁN, Mario. "Paralelo entre las raíces del Pensamiento occidental y Andino" En *Hacia una filosofía andina*. Primera edición computarizada. Pdf. Lima, 2005

MELLA, Pablo. "Esto no es una pipa. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora". En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. Pp. 365-393.

MORENO ROMERO, Hugo. **Introducción a la Filosofía Indígena desde la perspectiva de Chimborazo.** Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo del Chimborazo. Riobamba, 2012



- MORENO Y., Segundo. **“La Etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: Construcción en el Ecuador”** en *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, N° 5, Corporación Editora Nacional, Quito, 1994
- MORENO Y., Segundo. **Nueva Historia del Ecuador. Época aborígen** Edit. Ayala Mora, Enrique. Corporación Editora Nacional, Quito, 1990
- MOROCHO A., Agustín. Dir. Napoleón Almeida. **Reseña histórica de “La Organización de Todos los Ayllus de Cañar” (TUCAYTA)**. Universidad de Cuenca. Cuenca, 1993
- OCHOA, Roberto. Entrevista personal. Cuenca, 1 de febrero del 2013.
- OCHOA, Roberto. Voz del autor. Audio digital. Killa-Raymi Cuenca, 22 de Septiembre 2012.
- ORELLANA, Pablo. Voz del autor. Audio digital. Killa-Raymi Cuenca, 22 de Septiembre 2012.
- PARKER Gumucio, Cristian. *“Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural”*. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. Pp. 356-361.
- POPPER, Karl. **La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento**. Traducción de Concha Roldán. Paidós. Barcelona, 1995
- PRADO, Carlos. **Medicina Tradicional Andina** en *Boletín INIAN N°4*, Agosto. INIAN-MUSEO. Cochabamba, 1999
- REINAGA, Fausto. **La razón y el indio**. Edición electrónica por Luis C. Documento Pdf. Perú, 2007
- RODRIGUEZ, Germán. **La sabiduría del Kóndor. Un ensayo sobre la validez del saber andino**. Ediciones Abya-Yala. Quito, 1999.
- ROIG, Arturo A. “Proyecto de periodización de la filosofía en el Ecuador” Cap. II en *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* U. Católica del Ecuador. PUCE. Quito, 1977.
- ROSALES RODRÍGUEZ, Amán. **“Popper y la tecnología”** *Revista de Filosofía* Vol. 27 Núm. 1 Documento PDF. 2002
- SALAZAR Bondy, Augusto. “El Proceso” Capítulo 1. En *¿Existe Una Filosofía En Nuestra América?* Primera edición. Ed. Siglo XXI. México, 1968



SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio. **“Medio ambiente, vida humana y respeto a la biodiversidad: una reflexión desde los límites”**. 2006.

TATZO, Alberto y Germán Rodríguez. **La Visión Cósmica de los Andes**. Editorial Abya-Yala/ Universidad Politécnica Salesiana. Quito, 2010

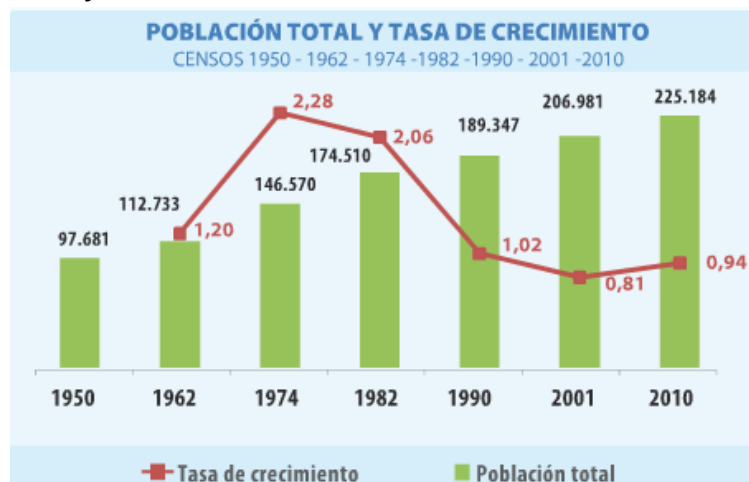
TODOROV, Tzvetan. **La Conquista de América. El problema del otro**. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1998

ZEAL, Leopoldo. *“La Filosofía como originalidad”*. En *Filosofía Americana como Filosofía sin más*. Ed. Siglo XXI. Páginas 32-56 México, 1969

ANEXOS

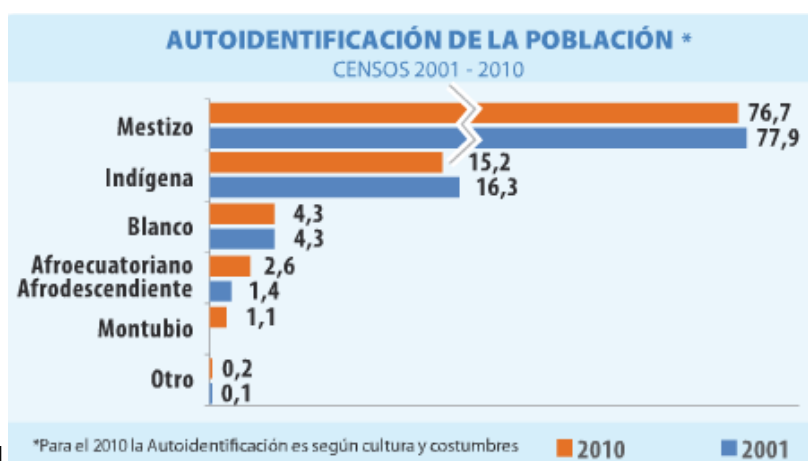
1. PRINCIPALES RESULTADOS DEL CENSO INEC 2010. PROVINCIA DEL CAÑAR⁶²

a) Población total y tasas de crecimiento



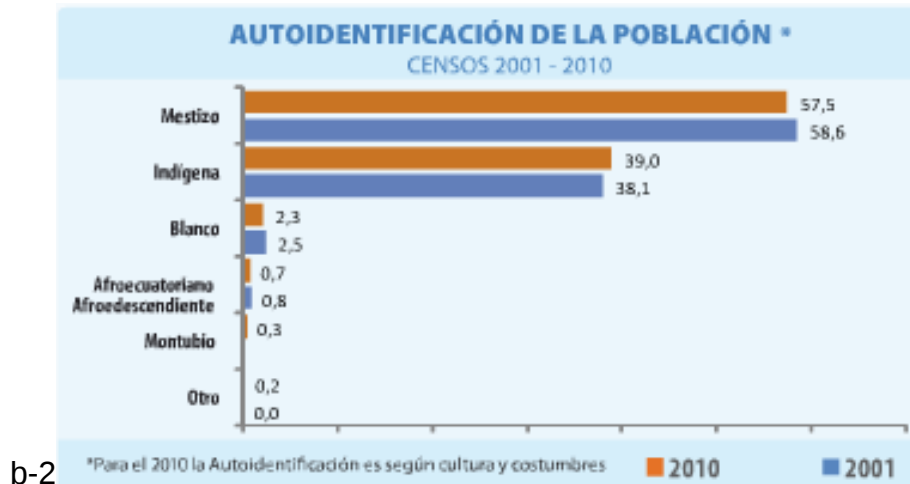
El notable incremento entre los censos de 1962 y 1982 puede estar relacionado con el suceso de políticas públicas en favor de minorías indígenas, como la Reforma Agraria de 1964 y el apareamiento de nuevas formas de organización, las cuales mejoraron su nivel de vida. En los últimos diez años, la tasa de crecimiento y la de población total han sufrido un discreto incremento que no desentona con el de nivel nacional, así que podemos decir que se mantiene regular y estable.

b) Autoidentificación de la Población



b-1

⁶² Los siguientes cuadros han sido tomados de los resultados del último censo nacional de población y vivienda (2010) proporcionados por el Instituto Nacional De Estadística Y Censos en su página web <http://www.inec.gob.ec>. Las lecturas son nuestras.



b-2

A nivel provincial (b-1) observamos un decrecimiento de 1.1 puntos en la población que se autodefine indígena, mientras que en la estadística por cantón (b-2) el mismo porcentaje ha incrementado en 0,9 puntos. Tomando en cuenta la aceleración del mundo globalizado, la alta tasa de migraciones de la provincia, así como la mayor accesibilidad a distintas culturas y –tristemente- la pobreza, consideramos que la provincia y el cantón de Cañar son apropiados para estudios etnológicos por conservar un alto porcentaje (39%) de población originaria y mostrarse relativamente “cerrados” a sus modos y costumbres.

c) Educación, Tecnología y Vivienda

Educación		Tecnologías		Vivienda	
Analfabetismo >= 15 años	12,2	% Analfabetismo digital >= 10 años	35,7	% hogares en viviendas propias y totalmente pagadas	55,2
Promedio de años de escolaridad >= 10 años	7,7	% personas utilizaron celular	55,0	% hogares que tratan el agua antes de beberla	56,1
Cobertura del sistema de educación pública	79,3	% personas utilizaron computadora	25,2	Promedio de focos ahorradores en la vivienda	4,4
% hogares con niños/as que (2) no asisten a un establecimiento	5,2	% personas utilizaron internet	19,2	% viviendas con servicios básicos públicos (3)	35,6
(2) Niños/as de 5 a 14 años		(3) Incluye: luz eléctrica, agua, escusado y eliminación de basura por carro recolector			

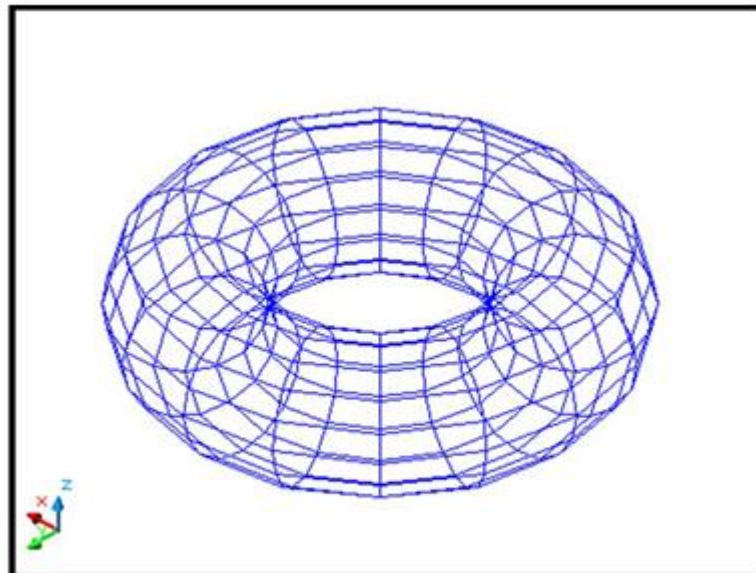
Los indicadores de analfabetismo, asistencia a centros educativos, analfabetismo digital, vivienda propia y acceso a servicios básicos muestran que nos encontramos con una población en su mayor parte rural y que se ve dedicada a actividades de subsistencia.

2. PLANTAS MEDICINALES DE USO TRADICIONAL. (Tomado de Medicina Tradicional Indígena de Carlos Prado)

INDICE DE PLANTAS MEDICIONALES USO TRADICIONAL		
NOMBRE POPULAR	NOMBRE CIENTIFICO	PARA QUE SIRVE
1. Wira- wira	<i>Achyrocline aequalifolia</i>	Tos
2. Qewiña	<i>Polylepis incana</i>	Diarrea
1. Manzanilla	<i>Matricaria chamomilla</i>	Dolor de estómago
2. Muña	<i>Minthostachis mollis</i>	Antiparasitario
3. Hierbabuena	<i>Mentha viridis</i>	Digestiva
4. Botón de oro	<i>Calendula officinalis</i>	Desinflamante
5. Eucalipto	<i>Eucalyptus globulus</i>	Tos
6. Limón	<i>Citrus limon</i>	Desinflamante
7. Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Cardiotónico
8. Trigo	<i>Triticum sativum</i>	Sistema nervioso
9. Quinoa	<i>Chenopodium quinoa</i>	Tónico
10. Maiz	<i>Zea mays</i>	Antiácido
11. Zanahoria	<i>Daucus carota</i>	Antiácido
12. Cañawa	<i>Chenopodium pallidicaule</i>	Tónico
13. Tarwi	<i>Lupinus mutabilis</i>	Antiparasitario y Tónico
14. Soya	<i>Glycine max</i>	Tónico
15. Haba	<i>Vicia faba</i>	Energizante
16. Cipres	<i>Cupressus sempervirens</i>	Tos
17. Naranja	<i>Citrus sinensis</i>	Sedante
18. Papaya	<i>Carica papaya</i>	Digestivo
19. Higo	<i>Ficus carica</i>	Tónico
20. Espinaca	<i>Spinaca oleracea</i>	Tónico
21. Perejil	<i>Petroselinum sativum</i>	Diurético y antineurálgico
22. Cebolla	<i>Allium cepa</i>	Tos
23. Itapallu	<i>Urtica dioica</i>	Reumatismo
24. Alfa	<i>Medicago saliva</i>	Tónico
25. Berros	<i>Nasturtium officinale</i>	Hepático
26. Toronjil	<i>Melissa officinalis</i>	Corazón
27. Sacha sunka	<i>Tillandsia usneoides</i>	Nervios
28. Retama	<i>Spartium junceum</i>	Corazón
31. Sauce	<i>Salix acutifolia</i>	Fiebres

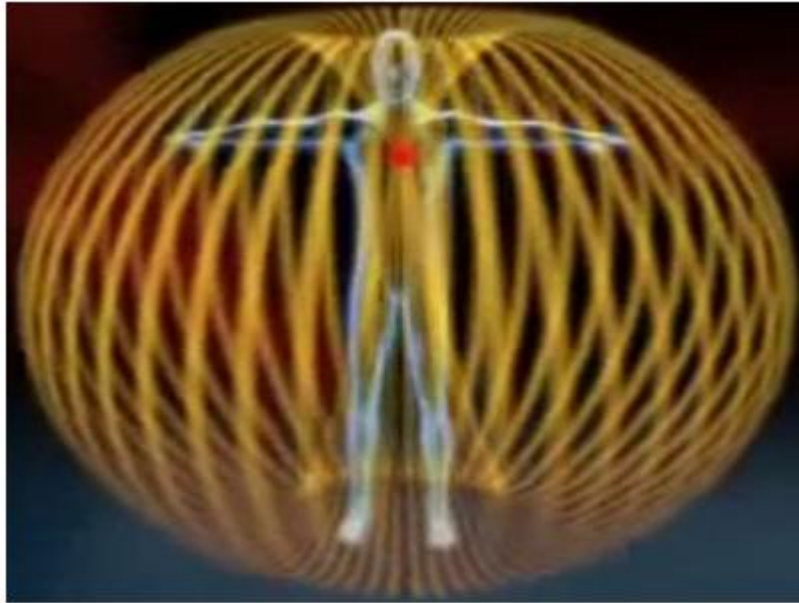
3. Toroide

El toroide es una figura geométrica (1) que se dice tiene la característica de proveer de energía infinita (2).



1 Tomado de http://2.bp.blogspot.com/_V95a-1fRb_4/Torus.jpg

(1)



Tomado de <http://vidaypoesia.com/campomorfico.htm>

(2)



4. CUESTIONARIOS DE ENTREVISTAS Y FICHAS DE OBSERVACIÓN

Formato para entrevista semi-estructurada TIPO 1 – Chamán/Yakcha

LAS PRÁCTICAS MEDICINALES ANDINAS

I. DATOS DE LA ENTREVISTA

Nombres del entrevistado:

Roberto Choa Divil.

Lugar, localidad: Cuenca, Parque del Perù

Fecha: Septiembre 2012

Ocupación: Lider Des. Inter. Comunal

Grabación digital: Sí ☒ No ☐

Modo de contacto:

099279396

II. DESARROLLO

A) ASPECTOS TÉCNICOS

1) ¿Podría definir cuál es la labor a la que se dedica? ¿Cuándo se acude a rituales de sanación?

- Guía espiritual
- Mensajes, Corridos, etc.
- Promover interculturalidad

2) ¿El paciente debe cumplir alguna condición o requisito?

- Solo la necesidad de buscar tranquilidad espiritual.

3) ¿Cómo adquirió estos conocimientos?

Por su abuela M^{te} Cleude

4) ¿Qué es lo principal que podemos hacer para que no se pierdan estas técnicas?

De educar a los niños de nuestros pueblos y promover la interculturalidad.

B: CORRELATO FILOSÓFICO Y ETNOLÓGICO

1) ¿En qué consiste la espiritualidad andina y cuál sería su aporte frente a los problemas de la sociedad actual?

Buscar la espiritualidad. Entender el ordenamiento natural.

2) ¿Cuál considera es la mejor forma de llamar a este conjunto de conocimientos y creencias (filosofía, pensamiento, cosmovisión)? ¿Por qué?

Interculturalidad, Relación ética/salud.

3) ¿Cómo se identifica culturalmente?

Crechi, no indígena crechi

Responsable: M^{te} J. Rivera.



Formato para entrevista semi-estructurada TIPO 1 – Chamán/Yakcha

LAS PRÁCTICAS MEDICINALES ANDINAS

I. DATOS DE LA ENTREVISTA

Nombres del entrevistado:

Pablo Delacruz

Ocupación: Aromaterapeuta

Modo de contacto:

Lugar, localidad: Cuenca, Parque el Páriso

Fecha: Septiembre 2012

Grabación digital: Sí ☒ No ☐

II. DESARROLLO

A) ASPECTOS TÉCNICOS

- 1) ¿Podría definir cuál es la labor a la que se dedica? ¿Cuándo se acude a rituales de sanación?

Hacer conocer la medicina ancestral.

- 2) ¿El paciente debe cumplir alguna condición o requisito?

No

- 3) ¿Cómo adquirió estos conocimientos?

Cosas en Brooklyn & Queens.

- 4) ¿Qué es lo principal que podemos hacer para que no se pierdan estas técnicas?

Hacer conocer estos conocimientos

B: CORRELATO FILOSÓFICO Y ETNOLÓGICO

- 1) ¿En qué consiste la espiritualidad andina y cuál sería su aporte frente a los problemas de la sociedad actual?

Entender que todo tiene una cosmovisión y reciprocidad.

- 2) ¿Cuál considera es la mejor forma de llamar a este conjunto de conocimientos y creencias (filosofía, pensamiento, cosmovisión)? ¿Por qué?

"Cosmovisión", es algo irrefutable.

- 3) ¿Cómo se identifica culturalmente?

No responde

Responsable: M^{te} J. Rivera.



FICHA DE OBSERVACIÓN

TEMA: FILOSOFÍA ANDINA: ALCANCES EPISTEMOLÓGICOS DEL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO

SUBTEMA: ASPECTOS ETNOGRÁFICOS Y ETNOLÓGICOS DE LA COMUNIDAD DE "SAN RAFAEL"

TÓPICO/FUENTE: Observación Comunidad

I. DATOS

Lugar, localidad: San Rafael, CañarNombre del observador: María José RiveraFecha de la observación: 13 EneroModo de observación: Directa, semi-estructurada, no participativa

II. INFORMACIÓN

Es una comunidad rural, calles de tierra, viviendas de bloque y ladrillo, nuevas viviendas, casas grandes.

Parcelas pequeñas de no más de 20x20 m, cultivos de maíz, arroz, habas, cebada. Ganado vacuno, borregos. La papa también es muy importante. Existen animales de corral sueltos y en jaulas.

Hay una escuela, un centro de salud, 1 capilla, una cancha, una casa comunal.

Habitantes reacios a tomarse fotos si no están bien arreglados, hablan principalmente quichua, dan gran importancia a las fiestas comunitarias, son un poco cerrados con extraños.

M J Rivera
Firma de responsabilidad

FORMATO PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA TIPO 1 - Comunero/Campesino Chamán/Nathik
TEMA: FILOSOFÍA ANDINA: ALCANCES EPISTEMOLÓGICOS DEL PRINCIPIO DE ORDEN PRIMIGENIO
SUBTEMA:
TÓPICO/FUENTE:
I. DATOS DE LA ENTREVISTA
Nombres del entrevistado:
Mariano de Jesús Chumbe
Ocupación: Edad: 59
Modo de contacto:
Lugar, localidad:
San Rafael
Fecha:
Grabación digital: Sí No
II. DESARROLLO
A) ASPECTOS TÉCNICOS

- 5) ¿Podría definir cuál es la labor a la que se dedica? ¿Cuándo se acude a rituales de sanación?
- hacer, saplo
Enfocar medicina occidental. Tecnología a medicina.
Obstetra (partos). No quite intravenosa. Curaciones con masajes.
Niños Ombigo, curar espanto. "Cura de shungu".
- 6) ¿El paciente debe cumplir alguna condición o requisito?
- (ancestros) "Tenemos pides". Tener le, para curar.
No convalida.
El cuerpo le pide. Martes y Viernes.
- 7) ¿Cómo adquirió estos conocimientos?
- Papa y Mami Bichuel. Lo antiguo como se sigue.
Concentramos con la umbilera, zdu-er como, espanto.
Fuego.
- 8) ¿Qué es lo principal que podemos hacer para que no se pierdan estas técnicas?
- Shungu, Chikuri, 12 meses, 12 días, 12 horas, 12 minutos, 12 segundos.
Orme, humo, uel. 3 diagnósticos.
Lungus: mantos del cuerpo (12 mantos) (7) Rudo, Rongo, Polo, Shungu, Shungu, Shungu, Shungu.
"Armas" piedras, chanta, comparsa, quipa, churango, shungu, eda, shungu, shungu, shungu.

B: CORRELATO FILOSÓFICO Y ETNOLÓGICO

- 4) ¿En qué consiste la espiritualidad andina y cuál sería su aporte frente a los problemas de la sociedad actual?
- Shungu.
- 5) ¿Cuál considera es la mejor forma de llamar a este conjunto de conocimientos y creencias (filosofía, pensamiento, cosmovisión)? ¿Por qué?
- Euseinza. Szbidon? Ancestral.
- 6) ¿Cómo se identifica culturalmente?
- Levy, vestimenta, (Hacer dos paucos),

6. Elombos.