
TEQSE

LA COSMOVISION ANDINA Y LAS CATEGORIAS QUECHUAS COMO FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFIA PERUANA Y DE AMERICA ANDINA

INTRODUCCION

La razón que nos ha impulsado a realizar el presente trabajo es mostrar a partir del lenguaje y la visión andina del mundo, la diferencia existente entre la visión tawantinsuyana del mundo y la visión traída por los europeos en el momento de la conquista y después de ella, con la finalidad de sugerir una reflexión filosófica regional.

La filosofía como "saber universal" o como "ciencia universal" concebida por el Materialismo Dialéctico¹, ha sido puesta en cuestión; esto ha permitido una mayor apertura a las visiones regionales del mundo, entre ellas, al pensamiento latinoamericano.

¹ En Diccionario Filosófico de Rosental –Iudin se define la Filosofía como "Ciencia que estudia las leyes universales a que se hallan subordinados tanto el ser, como el pensamiento del hombre, el proceso del conocimiento." Editorial Universo. Lima, 1986, p. 175. Consideramos que bajo esta misma óptica Cesar Guardia Mayorga sostenía que: "Si bien los filósofos y los científicos tienen nacionalidad, la filosofía científica y la ciencia no reconocen fronteras ni nacionalidades, por la propia naturaleza de los problemas que afrontan y porque toda doctrina filosófica es la prosecución de un proceso histórico acorde con las modalidades de la época". En Repensado la Tradición nacional T. I. Sobrevilla David. Editorial Hipatia 1988. p. 172.

La creación de un pensamiento como respuesta a los problemas del mundo "real", lo habían sugerido también el Vitalismo, el Pragmatismo, el Experimentalismo Educativo de Dewey y la Filosofía Alemana de la vida con Wilhelm Dilthey.

Por su parte el filósofo mexicano, Leopoldo Zea sostiene que, no cabe duda que en América Latina se haga filosofía, esto es, que aquí, se hace reflexión filosófica y se escribe filosofía. Trabajos como del Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias y otros distinguidos filósofos, entre los que podemos mencionar a Mario Bunge, Enrique Dussel, Luis Villoro, María Luisa Rivara de Tuesta y de David Sobrevilla, reafirman lo expresado por el ilustre filósofo mexicano.

Consideramos como decisivas para el cultivo de la filosofía en esta parte del continente, las palabras del Dr. Zea, en el sentido de que ya no es oportuno seguir discutiendo en torno a la posibilidad o la existencia de una Filosofía Latinoamericana toda vez que aquí el imperativo actual es hacer reflexión filosófica y escribir filosofía.

Nosotros no ponemos en tela de juicio que en Latinoamérica se haga filosofía, sino queremos hacer notar, como sostiene María Luisa Rivara de Tuesta, que el pensamiento ancestral, todavía presente entre los indígenas de origen azteca, maya e inka, no ha sido incorporado a la reflexión filosófica Latinoamericana. Así, la Filosofía de la Liberación, en su Declaración de Morelia² firmada por las figuras más representativas de la filosofía latinoamericana, no incluye en su cuerpo doctrinario dicha reflexión ancestral. Tal incorporación daría autenticidad a nuestro pensamiento, y podría responder a nuestros problemas que también son los de la humanidad.

² Esta declaración constituye los principios y normas y orientan la reflexión filosófica de un destacado grupo de filósofos de nuestro continente. Se firmó en la ciudad de Morelia, México, 1975.

El título, La cosmovisión andina y las categorías quechua como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina, para el libro, nos pareció demasiado extenso; pensamos que la palabra Teqse, en quechua fundamento, principio, universo, expresaría mejor su contenido, sin embargo a sugerencia de nuestros amigos, tuvimos que reincorporar nuevamente el título original, por manifestar en forma más completa su contenido.

El trabajo está desarrollado en tres capítulos. En el Primero, tratamos la relación existente entre el Lenguaje y la Visión del Mundo, mostrando en él que todo lenguaje representa simbólicamente al mundo; allí hacemos ver que Quechua o Runasimi como un idioma eminentemente simbólico, por tanto, como que su contenido debe ser develado; necesidad que se torna imperativa, si queremos comprender: el pensamiento que se forma y expresa a través de él, y mundo que ella oculta.

En el Segundo Capítulo, hacemos un estudio de la cosmovisión andina en contraste con la cosmovisión aportada por los españoles a partir de la conquista. Allí nos ocupamos expresamente de la concepción del hombre (*runa*) y del trabajo (*llank'ay*), del concepto de naturaleza (*pacha*) y de Dios (*apu*). Como el trabajo se enmarca en el estudio de una cultura diferente, en un mundo diferente, el orden de presentación de temas: hombre, mundo y dios, y no como en la cultura "occidental"³: dios, mundo, hombre; porque primero se dio el descubrimiento del *yo*, de *nosotros* y del *otro o los otros*; seguidamente, del mundo en que vive y finalmente, de los seres en que cree.

En el Tercer Capítulo, bajo el título de Cosmovisión Andina y la Reflexión Filosófica, presentamos las categorías andinas de la visión del mundo que podrían incorporarse a la

³ Denominamos así todos aquellos elementos culturales europeos, como la filosofía, que se inspiraron en la cultura greco-latina.

reflexión filosófica occidental. Luego, intentamos hacer una interpretación filosófica a partir de dichas categorías, en torno al *ser*, el *nombre*, la *evidencia*, el *existir*, la *memoria*, el *entendimiento*, la *reflexión*, la *conciencia*, la *voluntad*. Concluimos el trabajo, ocupándonos de las *relaciones del hombre con la sociedad y la naturaleza*, el *conocimiento y saber*, y finalmente de *la visión estética del mundo y el sentido de la armonía entre el hombre y la naturaleza*.

Antes de finalizar deseamos hacer público nuestro agradecimiento al Hatun Hamawt'a Francisco Miró Quesada Cantuarias con quien pasamos muchas horas dilucidando los temas como que aparecen en éste trabajo y otros, como de Filosofía Inculturada, y Filosofía de la Liberación. A la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta por su invaluable orientación en el desarrollo de los temas, a los doctores Juan Abugattás, Rodrigo Montoya Rojas, Luís Piscocoya Hermoza y a los maestros Carlos Alvarado de Piérola, José Ballón Vargas y César Saldaña Fernández por sus valorables sugerencias; de igual manera, a mi caro amigo Hugo Sánchez Díaz por las sugerencias en torno a la relación de la filosofía y el lenguaje, a Cristina Quijada por el ánimo que me inspiró para el desarrollo de la visión del mundo y su influencia en la filosofía; a mi hermana Nelly por las correcciones en el *quechua imperial*, y, finalmente a mi bella esposa Zoila Sanoni Ramírez a mis hijos Sami y Masi Awki a quienes les privé de muchas horas de dedicación, y por su apoyo en mis actividades académicas.

CAPITULO I

EL LENGUAJE Y LA VISION DEL MUNDO.

Logos⁴ es el término que en la Cultura Griega, la cuna de la filosofía, hizo posible la reflexión y el discurso filosófico. La comprensión de *logos* como *palabra* y *razón* que hizo posible una forma especial de concepción del mundo, toda vez que las palabras no surgen de manera independiente al mundo sino, que son el fruto de la aceptación de los usuarios.

Aristóteles en el *Organon*, estudia la lógica, tanto en lo que podemos considerar "pura" como también en su relación con el mundo real, material; vale decir, en lo que es la teoría del conocimiento o gnoseología. Para el Filósofo, la lógica es un instrumento del conocimiento, en el que a partir de un conocimiento general por vía deductiva se llegan a otros conocimientos, verdaderos o falsos. Allí se estudia la inferencia deductiva a partir de tres conceptos, los mismos que deben integrar dos proposiciones, llamadas premisas. Inicia el curso con el estudio de los términos unívocos y equívocos, concediéndose muchas páginas al análisis de los nombres,⁵ a los juicios y a los raciocinios.

No ocurrió lo mismo en la Cultura Latina; los conceptos de palabra: *verbo*⁶, y de razón: *ratio*⁷, hacían mención a dos

⁴ Logos, ou ó, palabra, dicho; ... razón, Facultad de razonar, inteligencia, juicio, buen sentido, Tamb. razón de las cosas; motivo; causa; argumento; ley. Pabón S. de Urbina, José M. Diccionario Manual Griego-Español. Barcelona 1967. p. 371.

⁵ Aristóteles, *Lógica*. 1 a. P. 234 y siguientes.

⁶ Verbum, i: Palabra, expresión, dición, voz, vocablo. Blánquez Fraile, Agustín. Diccionario Latino Español. Barcelona 1954. p. 1263.

conceptos distintos, por ello son objetos de diferentes disciplinas: la lógica y la gramática respectivamente; en la Cultura Medieval Europea, la *schola*, trata a la Lógica y a la Gramática de manera independiente.

Lo que nos interesa en todo esto es que, en ambas fuentes, la *palabra* significa expresión. En tal sentido, la *palabra*, es un instrumento de expresión y ella irrenunciablemente es simbólica, es decir, de todas maneras oculta o enmascara la realidad objetiva, siendo el problema su develamiento.

Para nosotros, por ser la palabra la facultad de los hombres concretos y reales varía de una cultura a otra. Por tanto, ni el entendimiento ni la palabra, reflejarían la realidad de manera objetiva toda vez que la aprehensión del mundo está condicionada por nuestros órganos de percepción, que en comparación, por ejemplo, con los animales, son más limitados. Muchos animales superan en percepción a los hombres porque cuentan con órganos de percepción con más terminaciones nerviosas.

Por otro lado, la imagen o comprensión que los hombres tenemos del mundo no puede ser única, ya que estos viven en tiempos y espacios distintos. La palabra y la razón, tampoco serían únicas e idénticas; consecuentemente, las visiones y concepciones del mundo serían diferentes. Sin embargo, esto no nos debe llevar a un relativismo absoluto, puesto que hay temas trascendentales que superan el límite coloquial del lenguaje ante los cuales es necesaria la formalización progresiva de un lenguaje unívoco.

El lenguaje humano cumple múltiples funciones, entre ellas podemos señalar que transmite la idea de cómo es el

⁷ Ratio, onis: Cómputo, suputación, cálculo, cuenta. De este término deriva: Ratiocinar, aris, ari, atus, atus sum. (Cic): Calcular, hacer cálculos, contar, computar. Fig. Razonar, ratiocinar, deducir, inferir. Blánquez Fraile, Agustín. Ob. Cit. p. 968, 969.

mundo para el hombre; esta transmisión que siempre es simbólica puede acercarse en mayor o menor grado a la realidad despertando o evocando en nuestro ser, en forma similar a la realidad misma, sentimientos estéticos, pensamientos científicos y/o filosófico⁸ y deseos diversos.

El *runasimi*, como en muchos idiomas de culturas primigenias, significa idioma humano; el significado semántico de la palabra hace mención al idioma del hombre; esto significa que también existirían otros idiomas; por ejemplo, el de los animales. En quechua no existió el concepto de evolución de los hombres a partir de los animales; sin embargo, los animales y los hombres son integrantes de la naturaleza. A partir de los mitos de los hermanos Ayar o el de Manqo Qhapaq y Mama Oqlo se podría deducir que el trabajo, la vida en común y la educación fueron los que llevaron al hombre y a la sociedad al desarrollo; de igual manera, en la explicación mítica del origen y desarrollo de los Andes los hombres aparecen en el mundo viviendo en ayllus básicos, con el don del lenguaje y el razonamiento.

Sin embargo, no debemos contentarnos con una explicación mítica de la realidad, sino hacer un análisis del origen del lenguaje y su desarrollo contrastable, para lo que recurriremos a las mismas características del Idioma Andino. El *runasimi* es un idioma eminentemente onomatopéyico y aglutinante. Por su carácter onomatopéyico tiene la posibilidad abierta de ser creativo, principalmente a partir de los sonidos nuevos que se escuchan en la naturaleza. Por ejemplo, las palabras: *chhalluy*, *tintinyay*, *tantanyay*, *chhasay*, *bununuy*. El primero, *chhalluy*, se forma a partir del ruido que emiten el vidrio o la loza al romperse; el segundo, *tintinyay*,

⁸ Ramírez Luis Hernán. Sostiene que las funciones del lenguaje son: servir como símbolo representación de la realidad o mundo; medio de expresión o síntoma; servir como apelativo o señalativa; y cumplir funciones lógicas y estéticas. *Estructura y funcionamiento del lenguaje*. 4ta. Edición corregida y aumentada. Ediciones Studium. Lima 1982. p . 33-35

proviene del ruido que hace un cuerpo sonoro parecido a la campanilla; el siguiente correspondería a una campana grande; *chhasay*, a desinflarse, *tantanyay*, al tañer de la campana y finalmente *bununuy*, haría referencia el ruido lejano de motor.

Asimismo, su carácter aglutinante, lo proyecta como un idioma apto para la creación de nuevos términos, como ocurre hoy cuando las distintas disciplinas del saber actual recurren a la aglutinación de términos griegos para nombrar las cosas y las situaciones nuevas. De igual manera, la aglutinación permite al runasimi ser eminentemente simbólico. Para demostrar esta cualidad recurriremos a la aglutinación de las palabras *puma* y *sonqo*; donde el primero se refiere al felino andino y el segundo, *sonqo* a corazón; la nueva palabra *pumasonqo* podría ser traducida al pie de la letra como "corazón de puma"; pero, lo que realmente se pretende expresar es que ello significa *bravo*. Así, por ejemplo, cuando decimos: *Kawiti fue un puma sonqo*. Lo que queremos expresar es que Kawide fue un valiente guerrero.

Podríamos sostener, como quechua hablantes, que más del cincuenta por ciento de las palabras quechuas son compuestas, esto es, son términos aglutinados, lo que le dan un carácter simbólico extraordinario, y lo convierten en un idioma mítico y estético por su simbolismo, lo que hace el andino tenga una visión estética del mundo.⁹

Uno de los problemas, si no mayúsculos, es que en el mundo del pensamiento denominado "*occidental*" la visión greco-latina del mundo ha sido tomada como lo universal y se ha pretendido imponerla a otras culturas, que, muy a pesar de ellos, como la nuestra, son muy ricas en fantasía y diferentes en contenido simbólico.

⁹ Entre otras palabras simbólicas podemos mencionar: *Chaska-nawi*: ojos de estrella. *Wanka-willka*: piedra sagrada. *Apu-rimaq*: El dios que habla. *Piki-chaki*: Pies ligeros. *Rumi-flawi*: De mirada dura. etc. etc.

Precisamente, la existencia de múltiples idiomas en el mundo debe hacernos reflexionar sobre la existencia de distintas visiones del mundo. Contrariamente, toda la humanidad habría tenido una misma visión e interpretación del mundo, incluyendo un mismo lenguaje, y una misma racionalidad. En tal sentido, podríamos sostener con Hegel que toda filosofía debería ser fruto de su momento histórico y expresión de su realidad.¹⁰

Por otro lado, sabemos que fue el filósofo Wilhem Dilthey, quien por primera vez utilizó el término cosmovisión, en su obra: *Teoría de la concepción del mundo*¹¹ **weltanschauung**, es el término que proviene de la aglutinación de dos términos alemanes y significan **visión** y **mundo**, respectivamente.

Por cosmovisión entendemos "*la visión del mundo*" como una totalidad, esto es, en forma: mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica¹² y filosófica, al mismo tiempo. Todo grupo humano tiene su cosmovisión, sin embargo no todas las visiones del mundo cuentan con los dos últimos ingredientes, es decir cuentan con ingredientes científicos y filosóficos.

Por **mundo** entendemos el espacio material y espiritual ordenado y dispuesto por el hombre conforme a sus necesidades, sus vivencias, sus fines y objetivos; algo así como concibió Heidegger en su obra "*El ser y el Tiempo*", en

¹⁰ Hegel, Guillermo Federico. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México 1945. p. 48. También es citado por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* p. 11.

¹¹ Dilthey, Wilhelm. *Teoría de la concepción del mundo*. Fondo de Cultura Económica México - Buenos Aires. Segunda Edición 1954.

¹² Bochenski sostiene que el "Círculo de Viena" tuvo la pretensión de dar una concepción científica del mundo a partir de su folleto *Winssenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis*; en *La filosofía Actual*. Fondo de Cultura Económica México, 1969, p. 74. De igual puede verse en muchos pasajes de literatura filosófica escrita por los filósofos soviéticos acerca de la "*Concepción científica del mundo*".

que el que aborda temas como "*el mundo*", "*comundo*", "*mundanidad*". En tal sentido debemos admitir que el *entorno* no ha sido apreciado de la misma manera por todas las culturas y en todas las épocas de la historia; así, por ejemplo, la concepción europea del Siglo XVI fue definitivamente distinta a la América Andina de la misma época

Desde luego, el sujeto de esta "*visión*" es el hombre; es él quien ve *su entorno* de determinada manera, desde una perspectiva propia. Consideramos que no existe un hombre universal, trascendente al espacio y al tiempo; por lo que podemos afirmar con Dilthey que los hombres de las distintas culturas tienen diferentes "*visiones del mundo*".¹³

La visión tawantinsuyana fue mítica, mágica, religiosa, estética y racional, pero de ninguna manera científica o filosófica. La racionalidad tawantinsuyana no fue científica porque para que la visión del mundo haya sido científica era necesario que previamente se considerara al mundo como un objeto independiente del hombre, como una cosa, hecho que no se había dado aún en los Andes. Por otro lado, en los Andes tampoco se había dado una ruptura entre la religión y el saber, requisito fundamental para el surgimiento de la filosofía.

De acuerdo a la sucesión histórica andina, podemos encontrar aquí, dos visiones del mundo marcadamente diferentes: a) La cosmovisión andina tawantinsuyana y, b). La cosmovisión andina mestiza. En esta oportunidad sólo nos ocuparemos de la primera, por ser la que, también fundamenta a la segunda.

Europa y América, desconocidas entre sí hasta 1492, no podían haber tenido una misma visión del mundo y de la vida; eran dos *pachas* (espacio- tiempos- históricos) distintos, cada una con distinto modo de producción, distinto pasado histórico, distinta geografía y distinto cultivo del saber; en tal

¹³ Ob. Cit. p.3

sentido, expondremos en el siguiente Capítulo, los puntos más saltantes de la visión andina del mundo.

CAPITULO II

LA COSMOVISION ANDINA TAWANTINSUYANA

Una vez precisado el marco teórico en el que vamos a trabajar, expondremos de las principales áreas de la visión andina, así tenemos: la concepción del hombre y el trabajo, la sexualidad, la moralidad, la concepción de la naturaleza, y la concepción de Dios.

1. LA CONCEPCION ANDINA DEL HOMBRE Y EL TRABAJO.¹⁴

Para la Europa del Siglo XVI, el hombre sólo estaba de paso por este mundo; se concebía que la verdadera vida, la vida eterna, estaba más allá de la muerte. Esta concepción implicaba, además, admitir que el hombre estaba compuesto de alma y cuerpo. El alma, por ser espiritual, era considerada como de mayor categoría, y lo que más debía importar a los hombres era la salvación final de su alma, el hombre, en un primer momento, había sido creado y puesto a vivir en un edén y el cometer una falta grave le había costado la expulsión de ese paraíso; castigo este último que conllevaba la penuria del trabajo para el varón y el alumbramiento con dolor para la mujer.¹⁵

¹⁴ Ponencia sustentada en el VI Congreso Peruano. Hombre y Cultura Andina. Lima, agosto 1985.

¹⁵ Sociedades Bíblicas Unidas. *La Biblia*: Génesis: 3: 17-19. Corea, 1986. p. 3, 4.

Por este hecho, en adelante, todo hombre, nacería manchado por el pecado e inclinado al mal. Para purificar su alma, debería someter su cuerpo a privaciones, sacrificios y martirios; soportar con resignación la explotación y las injusticias. De acuerdo a esa creencia, la vida para el occidental, era un valle de lágrimas; contrariamente para los andinos, que ignoraban el mito de la creación al modo occidental, la vida era vivir en un *willka qheswa* (valle sagrado), en un lugar en que, gracias al trabajo y a la unión de los hombres, todo podía realizarse.

Como sostiene María Rostworowski a partir de la cita de Albornoz: "... los naturales se decían proceder de piedras, fuentes, lagunas, ríos, cuevas, animales, árboles". "Los propios inkas contaban el mito de la cueva del Paqaritampu".¹⁶

Se considera al dios inka *Pachakamaq*, como el creador de la naturaleza, del mundo, del espacio y del tiempo. Algunos cronistas hacen referencia a *Pachakamaq* como creador los hombres; en todo caso los hombres habrían sido creados como parte de la naturaleza, por ello se hace mención a un creador como *Pachakamaq*, pero no a un *Runakamaq* (creador de los hombres). En algunas oraciones transcritas por Felipe Guamán Poma de Ayala, así como en la de Pachakuti Salqamaywa podemos tener referencia de un creador de los hombres. Sin embargo, consideraríamos a partir de la introducción de la nueva religión que el pueblo es informado de la existencia de un Dios Creador del Universo y luego de la creación de los hombres, por otro lado, presentado por los cronistas, como los mencionamos, que los inkas tuvieron una concepción creacionista también del hombre.

Edmundo Guillén Guillén¹⁷ sostiene que Guamán

¹⁶ Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas de Poder*. Instituto de Estudios peruanos. Lima, Perú. 1986. p. 131.

¹⁷ El citado historiador fue uno de los primeros en escribir una historia en el

Poma fue sacristán de Francisco de Avila y uno de sus mejores colaboradores en la “extirpación de idolatrías”.

En todo caso, creado el hombre en la concepción andina, se concibe como un enviado a emerger de *paqarinas* en distintas latitudes del mundo andino, como sostiene Torres Rodríguez: *"La paqarina es representación del útero materno y la vagina de donde brota la vida; por eso la existencia de palabras en la lengua quechua que alude a la madre tierra o «Pacha mama» a quien hay que adorar y rendir pleitesía... en la vida cotidiana con su saludo que se expresa en el t'inkay"*.¹⁸

Por su parte Waldemar Espinoza, dice que los *"...dioses tenían figura humana. Se afirmaba que descendían a la tierra y conversaban con personas, de ahí que sus estatuas guardaban esta forma como sucediera con Wiraqocha, Tunupa, Pachakamaq, Kuniraya... pero corrientemente tratándose de dioses mayores les daban silueta e imagen humana, atribuyéndoles las mismas pasiones, virtudes, apetitos, sentimiento, talentos e ideas del hombre"*.¹⁹

Algunos pueblos indígenas americanos, entre los Aztecas, los mayas, como los matsiguengas, creen haber sido creados por algún dios, en cambio otros grupos étnicos de las mismas culturas, los inkas, por ejemplo, se consideraban como que, provendrían del subsuelo, de una cueva, o un manantial, a los que consideraban *paqarina*; para nosotros las

Perú desde la óptica de los conquistados. Sobre este punto, en conversación personal nos hizo esta referencia. Según, él, el verdadero nombre del cronista habría sido Lázaro. El historiador explica de manera muy original pero coherente el seudónimo de "Felipe Guamán Poma de Ayala"; que, para ser escuchado por el Rey de España, de igual a igual, cambió su nombre a Felipe y para demostrar su nobleza creó un escudo inspirándose en el escudo de los emperadores españoles y, reemplazando el león y el águila, por el puma y halcón (waman) americanos.

¹⁸ Torres Rodríguez, Oswaldo. Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica. Perú, 1995. p. 15

¹⁹ Espinoza Soriano, Waldemar. *Los incas*. Amaru Editores, Lima Perú. p. 440

visiones de éstos últimos serían las más auténticas, por ser las más antiguas; consideraríamos que las primeras habrían estado influenciados por la visión europea de los conquistadores.²⁰

El trabajo para el europeo²¹ conllevaba la idea de penuria, esfuerzo, sacrificio, dolor, maldición y de látigo (*tripalium*). Esta actividad se enmarcaba en las palabras Bíblicas del Génesis: 3:17-19, que a la letra dicen: "*maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra...*".²² Por esta razón en la división del trabajo occidental, las actividades que exigen esfuerzo físico son consideradas como verdadera maldición de Dios, por eso las clases nobles eludían el trabajo; trabajar haciendo esfuerzo físico era única y exclusivamente una actividad destinada al pueblo.

En el mundo andino por lo contrario, ni el trabajo ni la

²⁰ Al respecto son interesantes ver de Lenkersdorf Carlos, *Los hombres verdaderos*. Siglo XXI editores, México 1996. De Kuramochi, Yosuke y Helbom Anna Britta (Editores), *Ideología cosmovisión y etnicidad através del pensamiento indígena en las Américas*. Biblioteca Abya-Yala N° 44, Quito, 1997. Baer, Gerbard. *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Biblioteca Abya Yala. N° 15, Quito 1994.

²¹ Por influencia de la visión cristiana del mundo, la que a su vez estuvo influenciada por ancestrales visiones orientales del mundo, se consideraba al hombre como fruto de una creación divina y expulsado de su estado edénico por haber infringido alguna falta; condenados desde entonces al sufrimiento en la tierra, y en espera de un mesías salvador. En este estado de cosas se concebía el trabajo como una maldición, así como la inclinación del hombre al mal. Consideramos que Grecia y Roma tampoco fueron ajenos a esta concepción, sobre todo si esta manera de pensar, hecha realidad hizo posible que aquellos pueblos llegaran a su apogeo, que es al mismo tiempo el apogeo del sistema esclavista de producción; no por nada considera Aristóteles, consideraba por ejemplo, que la sociedad heril, era una situación natural y al mismo tiempo justa.

²² Sociedades Bíblicas Unidas. *La Biblia*: Génesis: 3:17-19. Corea 1986. p. 3, 4.

maternidad eran actividades penosas. En forma distinta al occidental eran entendidos como actividades propias del existir en contacto con la naturaleza, constituyéndose, por eso, en los pilares fundamentales de la sociedad y el estado andinos.

A nuestro modo de ver, para comprender la estructura del pensamiento andino, no sólo se debe recurrir a los datos arqueológicos y a las crónicas, sino también al análisis lingüístico y al estudio de la mentalidad de sus gentes; ya que, como en pocos lugares del mundo, tenemos la suerte de encontrarlos vigentes aunque encubiertos o disfrazados por el pensamiento cristiano.

El análisis lingüístico del término quechua **trabajar**: *llank'ay*, nos muestra que esta actividad no debe tomarse en un sentido doloroso o maldito, sino como una actividad de realización individual y colectiva. Por eso los trabajos eran, y son todavía, motivo de fiesta y una ocasión de mayor integración familiar y colectiva; es decir, una actividad que hace del hombre *un ser para el otro*, antes que un *ser para sí mismo*. Es más, el trabajo en el mundo andino, sobre todo el *ayni* (de colaboración con cargo a retribución) que es el trabajo para otro, y la *wayka* (trabajo colectivo para resolver los problemas comunales), hacen que el hombre se sienta más realizado.

Tanto el *ayni* como la *wayka* demuestran la alta conciencia colectiva andina, donde un individuo se siente seguro y feliz en la medida en que estén los demás participando sobre todo en el trabajo.

Llanque, un escritor religioso, aymara, sostiene explicando la cosmovisión actual, que el campesino tiene *"alma manual" porque expresa su personalidad mediante el trabajo; tal es así que el trabajo físico es considerado como actividad primordial de subsistencia. Por el contrario, la ociosidad se considera pecado, o sea va contra su naturaleza*

*trabajadora, por eso el flojo es odiado”.*²³

Como no podía ser, por ser el mundo aymara también andino, sostiene el Autor que en las comunidades del altiplano “ ... *no pueden existir mendigos. La mendicidad es una contradicción en su vida; la toleran en los centros urbanos porque dichos lugares son considerados como otro mundo, el mundo de los mistis ... el mundo de la flojera*”.²⁴

Merece un comentario la actitud del hombre occidental frente al trabajo, de cómo el ocio es considerado como un estado deseable en contraposición al trabajo que es considerado como una actividad que implica esfuerzo y penuria. Tanto en Grecia como en el Mundo Romano, y en la cultura posterior que se inspiró en ella, el ocio también fue considerado como un estado virtuoso, deseable; tal por ejemplo, lo que llamamos “*jubilación*”, un estado de júbilo que permite disfrutar alegremente el ocio. En el mundo andino el hombre tiene que trabajar mientras tenga fuerzas para hacerlo, porque el trabajo es fundamento de su ser, de su esencia; en tal visión del trabajo, ni siquiera la muerte puede privarle a uno ser transformador de la naturaleza; es probable que por ello pueda encontrarse en los fardos funerarios objetos personales e instrumentos de trabajo. Muchas culturas del mundo antiguo europeo, concibieron que después de la muerte, las personas vivirían en un mundo de “*fiesta eterna*”, la muerte los habría librado de las penurias, entre ellas de la penuria del trabajo.

La *mink'a* (trabajo por invitación) demuestra la vigencia de la visión estética del mundo y de la actividad del trabajo como sinónimo de fiesta. Los invitados al trabajo en el mundo andino acostumbran asistir a la fiesta en compañía de sus esposas, de sus niños, portando sus propios

²³ Llanque Chana, Domingo: *La cultura Aymara*. Idea, Instituto de Estudios Aymaras. Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas. Lima Perú, 1990. p 48.

²⁴ *Ibidem*. p. 48.

instrumentos y regalos para la mejor realización de la fiesta.

Se trata de un estado de cosas en el cual no existen indigentes, como tampoco ricos. Las fuentes de bienestar son el hombre y la naturaleza, unidos por la actividad del trabajo. En el mundo andino el trabajo hace del hombre un ser transformador, reordenador de la naturaleza, mantiene unidos a los hombres, haciendo del individuo un *ser para el otro* y a la colectividad *un ser al servicio de los individuos*. El trabajo, principalmente el agrícola, hizo del Tawantinsuyo una alta cultura. El *llank'ay* (trabajo), y el *llank'ay kay* (ser-trabajador), son los conceptos que mejor definen la esencia del hombre andino.

Antonio Peña en *"La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina"* dice: *"Cabe pues preguntarse cómo es que el poblador andino se adaptó al medio agreste y hostil de los Andes y lo hizo centro de una civilización que sin usar la rueda ni conocer la escritura y sin tener a la disposición animales de gran tamaño, llegó a extenderse y dominar un vasto territorio... Quizás hay que averiguar para explicárselo por una racionalidad diferente de la occidental, que nos es habitual, y por otra forma de sentir la realidad"*.²⁵

Para nosotros la respuesta hay que buscarla en una visión del mundo y en un sentir la realidad distinta al occidental. El andino en un medio aparentemente hostil, donde trabajar no imposible, pudo integrarse gracias a que no tuvo una concepción negativa ni penosa del trabajo, pudo asentarse y organizarse como para crear un centro próspero de civilización y desarrollo. En conclusión podemos sostener que la visión del trabajo y la esencia del hombre es fundamental sobre todo porque de ella se derivan otras formas de apreciación del hombre y del mundo; en tal sentido, en los Andes, no se concibe que el hombre, esté inclinado al

²⁵ Peña Cabrera, Antonio. *"La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina"*, en *La Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima 1988. p. 199.

mal por esencia, menos aún el trabajo sea una actividad maldita y penosa.²⁶

2. LA SEXUALIDAD EN LA COSMOVISIÓN TAWANSINSUYANA.

El hombre y su pensamiento no pueden concebirse sin tomar en cuenta su medio ambiente natural, sus relaciones sociales de producción y su estadio histórico de desarrollo material y espiritual; en tal sentido, son diferentes los usos y costumbres y las formas de afrontar la realidad en los valles de la costa, la sierra y selva. Las siguientes citas nos hacen referencia a un periodo histórico primitivo, probablemente cuando el hombre apenas estaba dejando su estado primigenio animal:

Garcilaso de la Vega al referirse a los pueblos no inkas, bajo el título, *La vivienda y gobierno de los antiguos y las cosas que comían, sostiene:*

“ En la manera de sus habitaciones y pueblos tenían aquellos gentiles la misma barbaridad que en sus dioses y sacrificios. En aquellos pueblos y habitaciones gobernaba el que se atrevía y tenía ánimo para mandar a los demás, y luego que señoreaba trataba los vasallos con tiranía y crueldad, sirviéndose dellos como de esclavos, usando de sus mujeres y hijas a toda su voluntad haciendo guerra

²⁶ En los andes el trabajo siempre fue motivo de fiesta; la visión de Llanque respecto a ella nos parece que no es la auténtica concepción del trabajo sino el actual sincrético. Veamos: *“ La celebración de la fiesta comunal es un acto social y religioso de mucha trascendencia; esperado por todos los integrantes de la comunidad aymara, por eso manifiesta que es una ocasión para buscar lo óptimo en sus vidas... El Autor de la cita sostiene que los aymaras manifiestan que “si no hubiese fiesta no nos acercaríamos, ni nos preocuparíamos de una buena comida y de una buena ropa”.* Llanque Chana, Domingo. *La cultura Aymara.* Idea, Instituto de Estudios Aymaras. Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas. Lima, Perú 1990. p. 52.

*unos a otros.”*²⁷

Más adelante con el título: *Diferentes casamientos y diversas lenguas, usaban de veneno y de hechizo*, manifiesta:

*“ En las demás costumbres, como el casar y el juntarse no fueron mejores los indios de aquella gentilidad que en su vestir y comer, porque **muchas naciones se juntaban al coito como bestias**, sin conocer mujer propia, sino como acertaba a toparse, y otras se casaban como se les antojaba, sin aceptar hermanas, hijas ni madres”.*

“En otras guardaban las madres y no más; en otras provincias era lícito y aun loable ser las mozas cuan deshonestas y perdidas quisiesen, y las más disolutas tenían más cierto su casamiento, que el haberlo sido se tenía entre ellos por mayor calidad; a lo menos las mozas de aquella suerte eran tenidas por hacendosas, y de las honestas decían que por flojas no las había querido nadie.”

*“En otras provincias -continúa el Inka Cronista- usaban lo contrario, que las madres guardaban las hijas con gran recato, y cuando concertaban de las casar las sacaban en público y en presencia de los parientes que se habían hallado al otorgo, con sus propias manos las desfloraban, mostrando a todos el testimonio de su buena guarda”.*²⁸

Luis E Valcárcel al tratar las costumbres de los mantas y los caranques comenta a Garcilaso:

“ El Inca historiador, al relatar las campañas de

²⁷ Garcilaso de la Vega. *Comentario Reales de los Inkas*. La vivienda y gobierno de los antiguos y las cosas que comían. Editorial Universo. Lima. T. I. Libro Primero. Capítulo XII. p. 41.

²⁸ *Ibidem*. T I Capítulo XIV: p. 44-45.

*Wayna Qhapaq... apunta ciertos datos de valor etnográfico para el estudio de los pueblos de la periferia del Imperio Incaico... Respecto de su vida sexual -de los Manta- indica que tienen vicios contra natura y que en las ceremonias del matrimonio se cumplía un rito semejante al derecho medieval de la pernada, que consistía en que los parientes y amigos del novio gozaban de la novia antes que él".*²⁹

Seguidamente, como es nuestro objetivo, estudiaremos la sexualidad ancestral andina en contraste con la sexualidad chala o de la costa.

a. La sexualidad chala preinka:

En la costa o chala peruana, donde el verano alcanza los 38 grados de temperatura en el norte, 25 al centro y 22 al sur, invitando a sus habitantes a la desnudez, a diferencia de la sierra, donde en ninguna estación puede vivirse sin abrigo, la "visión del mundo" preinka, habría sido distinta. En la costa en un medio dinámico, inquieto como las olas del mar e ilusorio como cuando se observan las figuras a la lejanía por la irradiación solar, habría sido sensual y excitante. Aquí, se habría rendido culto, no sólo al sexo femenino como diosa de la fertilidad, sino también, al sexo masculino como complemento engendradora, como lo podemos apreciar por los restos de algunos objetos descubiertos por la Arqueología.

Así, en el museo Antropológico de Pueblo Libre, de la ciudad de Lima, se puede ver un lavatorio de doble fondo; el paso del fondo superior al inferior, está dado por un borde en forma de vulva. ¿Qué finalidad tendría este objeto? A ciencia cierta no lo sabemos. Creeríamos que se habría utilizado como depósito de agua para la purificación, después de la primera regla o quién sabe, para preparar semillas en la siembra ceremonial, que se realizaba cada inicio del periodo

²⁹ Valcárcel, Luis E. *Historia del Perú Antiguo*. Editorial Juan Mejía Baca. Lima 1985. T I. p. 359.

agrícola como se podría apreciar por el siguiente relato.

En mi comunidad, allá en la sierra cuando niño, mi abuelo me enseñó a preparar semillas para resembrar en los lugares en que la primera semilla no había logrado brotar. Una tarde a la puesta del sol, escogimos unos hermosos granos de maíz, y los dejamos hasta el día siguiente, después de haberlos revuelto en una masa espesa, resultado de una mezcla proporcional de sal, abono y agua, que previamente habíamos preparado en un lavatorio. Para la mañana siguiente los granos del lavatorio se habían hinchado, mi abuelo dijo que los granos estaban a punto de iniciar su germinación y seguidamente los enterramos en los espacios en que la semilla anterior no había brotado en la *chakra* (campo de cultivo). Esta operación recibe la denominación del *panki* (resembrado).

Transcurrido los días, brotaron las nuevas plantas y unas semanas después vimos que era difícil distinguir entre los tallos de la primera y segunda siembra; vimos nuestro campo de cultivo hermoso y de un verde reluciente y prometedor.

Volviendo al lavatorio, motivo de nuestro comentario, nada no impide suponer que ella hubiera podido ser utilizada en ceremonias de lavado, a los varones que habían perdido la potencia sexual.

En culturas, como la *Mochika* o *Chimú* que alcanzaron un alto grado de desarrollo, probablemente se habría estado iniciando el Modo de Producción Esclavista, entonces es posible inferir de allí la sociedad era machista y que ya se había iniciado la división social del trabajo. Aseveran nuestra tesis los últimos desenterramientos de las tumbas precolombinas como del “Señor de Sipán”, en el que se puede observar que el señor principal fue enterrado en compañía de sus siervos o esclavos.

Si ocurrió como suponemos, se habrían también

iniciado formas dinámicas y desarrolladas de comercio y de guerras de conquista. Estos tipos de sociedad, como todas de su estadio, estarían divididas en un estamento de gobernantes, militares, sabios, administradores, y en un pueblo libre; por debajo de estas dos clases se encontrarían los esclavos, como en Esparta y Atenas.

Sostenemos esto porque, en el Museo antes indicado, es posible encontrar en más de un *wako* (cerámicas prehispánicas) a personajes que llevan una especie de corona (*mask'aypacha*) en la cabeza, con una soga que ata las manos y el cuello. Asimismo en el Museo de Pueblo Libre, existe un *wakito*, único en su serie, que representa a dos varones en coito antinatural; no se sabe en qué momento el cerámico pudo ser fracturado en la parte superior, razón por el que los personajes aparecen sin cabezas.

Un gran porcentaje de los *wakitos* “eróticos” de ese museo, representan escenas heterosexuales de coito anal. Al respecto, pensando contemporánea e indulgentemente, podría creerse que esa forma de unión se practicaba como una forma de “control de la natalidad”, ya que en la costa era difícil acrecentar la frontera agrícola.

Pero, como repetimos, ésta sería una manera indulgente de ver las cosas, es más, ello sería una justificación de lo antinatural. En todo caso no es sino el reflejo de una sociedad polarizada, en que los ricos, los más pocos, tienen toda las comodidades y hastiados de los goces naturales buscan formas exóticas de placer.

Otros *wakos*, representan escenas precoitales; en ellos se observa, la participación activa de las mujeres en los juegos amorosos; en cambio, en las escenas de coito

antinatura, se puede observar que la mujer participa muy pasivamente; la expresión de la cara lo dice todo. Sólo en dos cerámicas del Museo Privado de Larco Herrera, se puede observar dos representaciones antinatura, en que la mujer se encuentra sentada sobre el varón y su expresión facial es de gran felicidad.

Por las referencias encontradas en las crónicas y precisamente por ésta única representación, podemos afirmar que algunas clases sociales, en algunos pueblos que gozaban de la opulencia y el ocio, se habrían permitido tener ciertas prácticas originales de gozo.

Pedro Cieza de León escribió en 1553:

*“En este reino del Perú(,) pública es entre todos los naturales dél (,) cómo en algunos pueblos de la comarca de Puerto Viejo(,) se usaba el pecado nefando de la sodomía y también en otras tierras habría malos como en las demás del mundo”. “... porque los que tenían por sacerdotes en los templos, con quien es fama que en los días de fiesta(,) se ayuntaban con ellos los señores, (;) no pensaban ellos que cometían maldad ni que hacían pecado sino(,) por sacrificio y engaño del Demonio se usaba”.*³⁰

Garcilaso al referirse a las conquistas de Qhapaq Yupanki, bajo el título: *Por las Costa de la mar reducen muchos valles. Castigan los sodomitas*, sostiene:

“El inca general ... habiendo reducido todos aquellos valles al servicio de su Rey sin batalla, le dieron cuenta de todo lo sucedido, y en particular le avisaron que pesquisando las costumbres secretas de aquellos naturales, de sus ritos y ceremonias y de sus

³⁰ Cieza de León, Pedro. *El señorío de los incas*. Editorial Universo. 1977. XXV. p. 96, 97. También ver Cap. LXIV de la Primera Parte de su Crónica.

dioses,...habían hallado que había algunos sodomitas, no en todos los valles, sino en cual y cual, ni en todos los vecinos en común, sino en algunos particulares que en secreto usaban aquel mal vicio... El inka holgó mucho con la relación de la conquista .. sin derramar sangre... Y en particular mandó que con gran diligencia hiciesen pesquisa de los sodomitas, y en pública plaza los quemasen vivos”.³¹

Luis E. Valcárcel, al comentar las costumbres de la *Región Huarochiri - Yauyos - Chocorbos*, escribe:

“Es notable el homosexualismo de los Yauyos que llagaron a tener casas públicas y que, según el texto de la Carta Annuam había hombres que “se vestían y afeitaban diferentemente los unos de los otros, de suerte que por los vestidos y afeites de la cara se conocían como las rameras”.³²

En el Capítulo XIII del Primer Tomo de los *“Comentarios Reales de los Inkas”* podemos leer lo siguiente:

“Por la costa de la mar reducen muchos valles y castigan los sodomitas”. *“...Y en particular mandó el Inka Qhapaq Yupanki, que con gran diligencia hiciesen pesquisa de los sodomitas y en pública plaza que maten vivos los que hallasen, no solamente culpados sino iniciados, por poco que fuese; asimismo quemasen sus casas y, las derribasen por tierra y quemasen los árboles de sus heredades, arrancándoles de raíz, porque en ninguna manera quedase memoria de cosa tan abominable, y pregonasen por ley inviolable delito, so pena de que por el pecado de uno sería azotado todo el pueblo y quemados sus moradores en general, como entonces*

³¹ Garcilaso de la Vega,. Inka. *Ob. Cit.* Tomo II. Libro Tercero p. 164.

³² Valcárcel, Luis E. *Historia del Perú Antiguo*, Editorial Juan Mejía Baca. Lima 1985. T III. p. 150

*lo eran en particular”. “Lo cual todo se cumplió como el Inka lo mandó con grandísima admiración de los naturales de todos aquellos valles del nuevo castigo que se hizo sobre el nefando; el cual fue tan aborrecido de los Inkas y de toda su generación, que aún el nombre sólo les era tan odioso que jamás lo tomaron en la boca...”.*³³

Como repetimos, las cerámicas descritas y los documentos citados de la costa, nos muestran una realidad distinta al de la sierra; desde luego, en la primera estaban en un Modo de Producción esclavista mientras que en la segunda estuvieron en un Modo de Producción Asiático o al que algunos estudiosos de la materia han denominado “Modo de Producción Andino”. Por ejemplo el historiador John Murra³⁴, hace referencia al uso de unas conchas marinas llamadas *mullu*, como dinero; en consecuencia, podría hablarse de compra y venta de placer y amor, y de la existencia de algunas “casas de cita”.

b. La sexualidad en los andes:

En los Andes prehispánicos podía distinguirse claramente dos tipos de colectividades; la de los ganaderos y la de los agricultores. Desde luego, ninguno de ellos es absolutamente ganadero o agrícola sino que en unos, por el medio en que viven, prima la actividad de la ganadería y en los otros el de la agricultura; en tal sentido, analizaremos a continuación la sexualidad en cada uno de ellos.

1) La sexualidad en los andinos ganaderos:

Las colectividades ganaderas probablemente fueron

³³ Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentario Reales de los Inkas*. Editorial Universo, Capítulo XIII T. I. P. 43.

³⁴ Murra, John V. “*El tráfico de mullu en la costa del Pacífico*”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. 1975. p. 255

errantes y guerreras como todas sus semejantes, por ejemplo el pueblo de Gengis Kan; no por nada en las leyendas andinas, aparece la figura de un *Ayar Awqa*; término este último que en quechua significa guerrero, enemigo. El mencionado personaje habría sido jefe de las tribus ganaderas.

En estos grupos todavía es posible observar hoy mismo la poca división que existe en el trabajo, por ejemplo, entre el hombre y la mujer ganadera qolla; los varones pueden hilar, cocinar, y hasta ayudar a las esposas cargando a los bebés en la espalda. Esto es menos frecuente en los pueblos agrícolas, las actividades masculinas y femeninas están claramente determinadas, en todo caso la incursión de cualquiera de las partes en la actividad contraria es accidental.³⁵

Respecto a nuestro tema de estudio, la costumbre de estar horas y horas, y por qué no decir días y días solos, quizá, ha sido causa de la zoofilia y la homosexualidad en dichos pueblos. Luis E. Valcárcel recopila unos escritos de la época y sostiene:

*“...otro testimonio fue de Diego de Gálvez, quien con Peralonso Carrasco vieron en la provincia del Collao a uno o dos de estos mismos indios a los que se refiere Fray Domingo de Santo Tomás”.*³⁶

Al respecto Garcilaso de la Vega, al narrar *La conquista de hatun qolla y los blasones de los qollas*, por el Inka Lloq'e Yupanki escribe:

“Demás desta burlería consentían en muchas provincias del Collao una gran infamia, y era que las

³⁵ Los agricultores mientras cuidan la chacra y los animales suelen torsalar el hilo en un palo o hueso, operación que se llama *miskhuy* pero que no es hilar.

³⁶ Valcárcel Luis E. *Ob. Cit.* T. III. *Sodomía religiosa*. p.279.

*mujeres, antes de casarse, podían ser cuan malas quisiesen de sus personas, y las más disolutas se casaban más aína, como que fuese mayor calidad haber sido malísima. Todo lo cual quitaron los Reyes Incas,...*³⁷

Como sostuvimos, es posible que son las relaciones sociales y de producción hayan determinado las situaciones, motivo del comentario de los estos cronistas.

2) La sexualidad en los andes agrícolas:

En la Cosmovisión Andina, desde tiempos inmemorables, Dios es vecino del pueblo, vive junto con todos los hombres en el *ayllu*. Allí los *apus* y *awkis*, son los esposos símbolo y, la *Pachamama*, es también la mujer ideal, la diosa de la fertilidad, madre del *llank'aq runa* (hombre trabajador).

El *Awsanqati*, *Salqantay*, *Sara sara* y *Chachani*; el *Waytapallana* y el *Waskaran*, son en consecuencia los *apus* esposos de *Pachamama* de los valles y mesetas donde habita y trabaja el hombre andino.

Como sostuvimos en el VI Congreso del Hombre y la Cultura Andina, 1985, y en el Primer Congreso Peruano de Filosofía, 1984, *Pachamama*, diosa de la bondad y la fecundidad, no está en todo lugar, sino sólo en la tierra transformada mediante el trabajo humano. De igual manera, en el *hanaq pacha* para el agricultor andino, se encuentra en forma real, el matrimonio del Sol y la Luna: *Tayta Inti* y *Mama killa*, rodeados por las estrellas, *ch'askas*, sus hijos, su *ayllu*.

Esta dualidad de varón y mujer, de masculino y femenino, se da en todas las cosas, por ejemplo en las plantas, si estos son útiles al hombre; así tenemos el maíz blanco: *paraqay*, es masculino, el maíz amarillo: *uwina sara*,

³⁷ Garcilaso de la Vega. *Ob. Cit.* T. I. Capítulo XIX, p. 114.

la hembra; orqo kisa y china kisa, son la ortiga macho y hembra, respectivamente.

En el Mundo Andino todo se mueve en el marco de la producción y reproducción, allí lo sexual, de ninguna manera es tabú o pecaminoso. La producción de la tierra y la reproducción de los animales, garantiza la vida feliz de los *ayllus* sobre la tierra; el trabajo productivo eleva cada vez más la esencia y la dignidad del *runa*. Mediante el trabajo el hombre crea a la diosa de la bondad, a la diosa de la fertilidad y se afilia a los *apus* y *awkis*.

La procreación de los hombres garantiza más fuerzas de trabajo y su riqueza (*qhapaq kay*), para el mundo andino prehispánico y aún en la actualidad, ser rico significa tener una familia numerosa, tener muchos parientes, y amigos; contrariamente ser pobre significa, ser huérfano, no tener parientes ni amigos. Para los niños que viven en los Andes, la siembra y la cosecha son producción y reproducción; el cruce de sus ganados (*uywas*) significa lo mismo; por ello los niños pastores vuelven felices del campo a la casa por la tarde, si alguna hembra de su rebaño ha parido un nuevo ser.

Para el campesino andino, el sexo es un elemento indispensable de amor y trabajo. Sólo el trabajo realizado con amor y dedicación es para los *ayllus* motivo de la bendición de los dioses, así como los animales reservados para los *awkis* (dioses menores) en los recuentos anuales de ganado realizado en las zonas ganaderas. Es erróneo contemplar los *wakos* de la cultura mochika-chimú, principalmente, y deducir de ellos que son prueba inobjetable de la sexualidad *tawantinsuyana*, (de cuatro regiones; el Estado Inka estuvo dividido en cuatro regiones).

Como remarcamos los indicados *wakos* de ninguna manera son la expresión de la sexualidad inka, sino de algunos grupos humanos del chinchaysuyo, como los mochichimú, en los que se practicaba la sodomía, como explicamos

ya en las páginas precedentes.

Antes de exponer otros puntos, consideramos oportuno hacer una breve síntesis de lo avanzado hasta el momento. Que, en la algunos pueblos de la costa y el Qollao prehispánicos, algunas gentes llegaron a practicar ocultamente la sodomía, pero que al llegar los inkas reprimieron severamente a dichas personas. Ahora bien, vamos a analizar una pregunta que una pregunta suele hacerse siempre a partir también de las mismas crónicas: Existió en la sociedad inka prostitutas? Al respecto Garcilaso de la Vega dice:

*“Resta decir de las mujeres públicas, las cuales permitieron los Inkas por evitar mayores daños, Vivían en los campos, en una malas chozas, cada una de por sí y no juntas. No podían entrar en los pueblos por que no se comunicasen con las otras mujeres. Llámánles **panpayrunas**, nombre que significa la morada y el oficio, porque es compuesto de pampa que es plaza o campo llano (que ambas significaciones contiene), y de runa, que en singular quiere decir persona, hombre o mujer, y en plural quiere decir gente. Juntas ambas dicciones, si las toman en la significación del campo, **panpayruna** quiere decir: gente que vive en el campo, esto es por su mal oficio; y si las toman en la significación de plaza quiere decir: persona o mujer de plaza, dando a entender que como la plaza es pública y está dispuesta para recibir a cuantos quieren ir a ella, así lo están ellas y son públicas para todo el mundo. En suma quiere decir mujer pública. Los hombres las trataban con grandísimo menosprecio. Las mujeres no hablaban con ella, so pena de haber el mismo nombre y ser tresquiladas en público y dadas por infames y ser repudiadas de los maridos, si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino pampayruna,*

*que es ramera”.*³⁸

Sin embargo, las citas de Guamán Poma aparentemente son discrepantes con la del cronista cusqueño Garcilaso de Vega. El Primero, en los siguientes párrafos sostiene que, ni aún en las edades anteriores a los inkas hubo prostitutas. Las “*panpayruna*” de Garcilaso son para Guamán Poma, mujeres solteras libres o viudas pero no prostitutas o mujeres públicas. Veamos la cita, los indios:

*“ Guardaban celosamente sus leyes y ordenanzas, defendiéndolas hasta la muerte, hacían respetar los hitos o señales que dividían las propiedades correspondientes a sus reyes y capitanes, quienes eran defendidos en todo tiempo. **Entre sus mujeres nunca se encontraron adúlteras, mujeres malas ni prostitutas**, no existieron hombres corrompidos porque tenían como regla no dar a sus mujeres de comer alimentos excitantes ni beber chicha. En esta forma no pudo existir indias garañosas ni adúlteras”. “Las mujeres se casaban vírgenes y las doncellas tenían por honra conservarse en este estado hasta los 30 años, edad en que se casaban con el dote correspondiente. Al pobre daban o compartían de sus pertenencias.”*³⁹

En la Cuarta Edad:

“ Las mujeres se casaban vírgenes a la edad de treinta, cuarenta y hasta de cincuenta años, permaneciendo las que no se casaban, doncellas por toda su vida, muy distinto a lo que pasa actualmente con las mujeres, quienes son violadas primero por los sacerdotes con el pretexto de enseñarles la doctrina

³⁸ Garcilaso: *Ob. Cit.* Tomo II p. 27:

³⁹ Guamán Poma, Felipe. *Ob. Cit.* Tercera edad de los Indios. T I. p. 42-43

*cristiana*⁴⁰

*“Se castigaba con rigor a los ladrones, salteadores, asesinos, adúlteros y a los forzadores, generalmente con la pena de muerte, así como a los perezosos y mentirosos”.*⁴¹

Luego, con el título el **Tercer Castigo**, sostiene:

*“En esta época (cuarta edad) los indios no cometían actos inmorales, no se permitía el adulterio, ni que viviera maritalmente el hermano con la hermana, con las tías, comadres, sobrinas o parientes cercanos, siendo sancionados con la pena de muerte u otros castigos...”.*⁴²

*“En ese tiempo no se mataba, no se robaba, ni se echaba maldiciones, no existían adúlteras, no se ofendía Dios, no existía la lujuria, envidia, avaricia, gula, soberbia, ira, desidia, pereza; no había deudas, ni existían mentirosos, todo era verdad y con el poco entendimiento que tenían supieron que existía Dios”.*⁴³

“ Para las doncellas y donceles, existían castigos impuestos a fin de que guarden en muy bien su honra en este reino, como prueba de orden justicia y buen gobierno; así los que violaban a las mujeres doncellas o las mujeres que corrompían a los mozos, eran castigados con rigor. Si lo hacían con mutuo consentimiento, hombre y mujer eran sentenciados a

⁴⁰ *Ibidem* p. 49.

⁴¹ *Ibidem*. p. 49.

⁴² Guamán Poma, Felipe. *Ob. Cit.* T I, p. 49.

⁴³ *Ibidem*. T I *Cuarta Edad*. p. 54

muerte, siendo colgados vivos de los cabellos en el lugar llamado Araywa, peña donde ahorcaban, en antaqaqa, peña de cobre, o yawar qaqa, peña de sangre. Allí sufrían pena impuesta suspendidos de los cabellos hasta morir; ...” “Si el hombre forzaba la voluntad de la mujer, o la mujer la del hombre, sólo era condenado a muerte el forzador, y el que se dejaba forzar era azotado con choqloqopa, que era una sogá hecha de cabuya, que tenía en una de las puntas una bolsa de tejido lleno de piedras en forma de una pelota, con que se destrozaba las entrañas al castigado. Con esto, se daba cincuenta azotes, resultando medio muerto el indio o india culpables, que podían ser curados después. Una vez sana o sana, ya no podía casarse ni ser siquiera manceba en su vida, porque había sido condenada a muerte. En este caso, según la ley, por haber cometido durante su vida el adulterio en agravio de su virginidad, estaba en la condición de mujer pública; perdida, sin honra. Además era culpable de haber ocasionado la deshonra de todos los de su casta, mereciendo por esta razón la muerte”.⁴⁴

Guamán Poma insiste con la inexistencia de adúlteras, en la **“Primer Visita”**:

“En esta primera calle de indias estaban consideradas las mujeres casadas y viudas, llamadas Awqa Kamayoqpa Warmin, “mujeres de los hombres de guerra... Estas indias llevaban el título correspondiente a su clase, a partir de los treintitrés años, edad, en que se casaban permaneciendo hasta entonces vírgenes y doncellas; ... las mujeres de la edad que se indica, eran llamadas hasta ese momento Wamra Tasqe, muchacha joven o Purun warmi, mujer libre. ... Una vez casada la mujer en su

⁴⁴ *Ibidem. El cuarto castigo. T. I. p. 225.*

*nuevo estado era llamada Mama, señora o mujer que podía tener hijos, siendo honrada y respetada en esta nueva situación”.*⁴⁵

En la “**Segunda Visita**”, manifiesta:

*“... a la viuda, fuera niña o muchacha, le llamaban siempre Paya Yquima Uallica, vieja, rota cortada y perdida, ya no hacían caso de ella y de hecho entraba a formar parte de las viudas. Sin embargo, ello no quiere decir que éstas eran malas o pervertidas, porque jamás existieron esa clase de mujeres en este reino, donde nunca se vio casarse mujeres que no eran vírgenes, ni se encontraron adúlteras. A la doncella y doncel que quebrantaban su virginidad, se les colgaba vivos como castigo y la misma pena se daba al adúltero y a la adúltera, por considerarse gravísimas estas clases de delitos o pecados, prácticamente desconocidos en este reino hasta la llegada de los españoles”.*⁴⁶

En los puntos siguientes, el autor, culpa a los “cristianos” haber traído aquellos vicios:

*“Si estos indios hubieran tenido la suerte de que Dios enviara desde el principio a sus Profetas y Apóstoles, habrían sido los hombres más santos y buenos de la tierra; pero, por desgracia, fueron enviados los más perversos animales, que son los españoles conquistadores; quienes teniendo los conocimientos, la voz de los Profetas, Patriarcas, Apóstoles, Evangelistas y demás santos, y las enseñanzas de la Santa Iglesia Católica Romana, yerran y mienten engañando a los indios....”.*⁴⁷

⁴⁵ Guamá Poma, Felipe. *Ob. Cit.* T. I. Primera Visita p. 151- 152:

⁴⁶ *Ibidem.* T. I. Segunda Visita: p. 153-154.

⁴⁷ *Ibidem.* T. I. Tercera edad. p. 44

*“... todo lo malo como el adulterio y otros pecados mortales, trajeron a estas tierras los cristianos, quienes con el pretexto de enseñar la doctrina cristiana, las hacen suyas, violan y corrompen a todas las doncellas, así dan nacimiento a muchos mestizos”.*⁴⁸

La denuncia de Guamán Poma es repetitiva, pero muy clara y severa, veamos:

*“En la actualidad, con el pretexto de educarlas y enseñarlas, esas niñas son juntadas y corrompidas y muchas de ellas violadas por los curas de parroquia, corregidores, encomenderos, abusadas por todos los españoles en general, aumentado así muchos mestizos, a pesar de que las ordenanzas y disposiciones dictadas por los Santos Concilios, prohíben juntar a la niñas y doncellas de más de cinco a seis años con el pretexto de catequizarlos o enseñarles la doctrina cristiana”.*⁴⁹

De la cita podemos deducir también que los catequizadores juntaban en su casa a niñas mayores de cinco años, con el pretexto y resultado que él repetidamente denuncia.

Con referencia a la prostitución andina prehispanica; es decir, la existencia de las **panpayruna**, según Garcilaso, debemos rechazar de plano su existencia. Ya que para que exista la prostitución que es un tipo de comercio, como actividad, este debe estar bien desarrollado. Fenómenos que no pueden darse en las sociedades agrícolas que son autárqui-

⁴⁸ *Ibidem.* T. I. Quinta visita. p. 157-158:

⁴⁹ *Ibidem.* T I., p.161- 162

cas y está prohibido tener relaciones sobre todo con un extraño o miembro de otra comunidad.

Para que se dé a prostitución son necesarios otros fenómenos concurrentes, por ejemplo, la existencia de un medio de cambio como el dinero que posibilite y facilite el comercio; cosa que no existió en el mundo andino precolombino. Aún hoy, existen en la sierra lugares donde el dinero, no tiene ningún valor para las relaciones económicas de producción y comercio.

Alguien podría refutarnos citando el *mullu* (una variedad de conchas marinas), del que ya hicimos comentario; al respecto ya indicamos que el *mullu* fue utilizado como dinero, sólo se utilizó en la costa, principalmente en la costa norte, pero de ninguna manera en la sierra. En los Andes se trabajó mediante el *ayni*, *mink'a* y *la wayka*. (*ayni*: una forma de trabajo por colaboración; *mink'a*: trabajo por invitación; *la wayka*, es un trabajo colectivo. Las cosas que no tenían o no producían los inkas los obtenían por el sistema de trueque o *chalay*. Recordemos que el trabajo para los andinos es aún una fiesta como lo fue para los prehispanicos.

Es de suponer que si se hubiera dado la prostitución en los andes probablemente se habría pagado con una carga de papas o maíz. Al final de la jornada, quién habría cargado los sacos de papas y maíz, frutos del trabajo ilícito como refiere Garcilaso de la Vega, si estas mujeres eran detestadas? Su proxeneta?

Probablemente las ***panpayruna***, hayan aparecido, como sostiene Guamán Poma, después de la conquista. Creemos que el Cronista Inka comete un error de época, es decir, que se dio la prostitución pero después de la conquista española.⁵⁰ Es más, quienes pudieron haber ofrecido dinero

⁵⁰ Ver *Una confusión de Garcilaso: La prostitución en el Incario* de Juan José Vega. En *Tipshe*, Revista de Humanidades. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Federico Villarreal. Año I – N° 1-

por el servicio pudieron ser solamente los españoles, ya que los andinos hasta mediados de este siglo, a cuatro siglos de la conquista, en muchos lugares de la sierra no trabajan necesariamente por dinero.

Es posible que Garcilaso se haya equivocado como Guamán Poma en muchos puntos. Por ejemplo, si leemos con más detenimiento, la crónica de éste último, podemos deducir que el Cusco estuvo situado en Wamanga, que desde la creación y después del diluvio universal su línea genealógica se fue perfilando hacia su nacimiento. Así como que en el Cusco de Guamán Poma, existió barrio de jóvenes varones, de jóvenes mujeres, de adultos varones y mujeres, y de ancianos y lisiados.

Para nosotros, pueblos *folk*, como alguna vez denominaron los sociólogos y antropólogos a los pueblos agrícolas o rurales, no tuvieron ni tienen: mendigos, asilos, ni internados para retrasados mentales. La comunidad está en condiciones de asimilar y ubicar en su seno a cada miembro según sus habilidades y necesidades.

Volviendo a nuestro tema, no estamos queriendo sostener que los hombres (varón y mujer) del mundo andino hayan vivido con una aureola de santidad sobre la cabeza, de ninguna manera, como todos los pueblos en la historia de la humanidad conocieron el adulterio (*wasanchanakuy*) y la fornicación (*wach'uy*); pero no por ello todos los pueblos, incluyendo los andinos, fueron Sodoma y Gomorra. En conclusión, hoy, como antes de la conquista, en las comunidades eminentemente agrícolas, no existe la prostitución. Si ahora se dan casos de violación es sobre todo debido a la inmigración de gente extraña, principalmente de los mestizos, como pueden ser los empleados públicos, licenciados del ejército, policías, profesores, sanitarios, correístas. Principalmente son los licenciados del ejército quienes de vuelta a su comunidad llevan consigo los vicios ciudadanos.

Se puede aún ver y deducir hoy, la visión que los inkas pudieron tener respecto a la sexualidad. Los wakitos de la zona andina, por ejemplo de la capital de Tawantinsuyo, el Cusco, a pesar de mostrar sus genitales, no causarían el menor rubor en un niño que lo contempla a diferencia de *wakos* mochikas, del Chinchaysuyo

En el mundo actual por influencia de la religión Católica, se concibe que por alguna falta cometida por la primera pareja, Dios predice un futuro cruel para el hombre y la mujer. Para el primero, trabajar y con el sudor de su frente, comer el pan de cada día y, para la mujer parir con dolor y depender de su marido.

Nuestras culturas andinas, no conocieron mitos de creación en el mismo sentido que los orientales. Si ellos aparecen en los Andes, lo hacen con posterioridad a la conquista española, en consecuencia ni el trabajo es una maldición⁵¹, ni el parto para la mujer es una condena de dolor y tormento.

La mujer andina, da a luz a sus hijos con dificultad: *ñak'ariywan wachakuy* es la expresión que sintetiza lo mencionado. *Ñak'ay*, significa dificultad en quechua, y *wachakuy*, dar a luz. Las mujeres de los andes no dicen: *nanaywan wachakuy* (*nanay*: dolor), sino ***ñak'ariywan***: con dificultad.

Desde luego debe ser difícil la gestación del nuevo ser, en un medio en el que no se encuentran todas las comodidades y en el que también la mujer tiene que trabajar, quizá aún más que su esposo. Para el medio andino, sería desacertado, por ejemplo, hacer una campaña de "parto sin dolor", lo más correcto según su cosmovisión sería de un parto sin dificultad.

⁵¹ Ver *La Biblia*, Libro del Génesis. 3:17-19. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea 1986. p. 3-4

Con la finalidad de tener un mejor concepto de lo que es la sexualidad andina vamos a describir a continuación, algunos elementos intervinientes en este campo:

La casa habitación:

En el mundo andino agrícola, la casa-habitación del agricultor, carece de ventanas y de otros elementos que para los ciudadanos occidentalizados serían imprescindibles, esto, porque la casa para el campesino es un lugar de descanso; ya que como sabemos el trabajo en el campo le obliga a estar fuera de la casa todo el día. Desde luego los jóvenes y los niños también transcurren el día en el campo, los varones ayudando a sus padres en la chacra; las mujeres a sus madres en el preparado de *hayachiku* (refrigerio) y los niños de ambos sexos casi siempre pasteando sus animales también en el campo. No existen datos precisos, pero podríamos afirmar que las relaciones entre los jóvenes se dan en el campo; así como los niños inician su ingreso al mundo del sexo jugando a la familia en casa o pasteando el ganado en el campo.

Para el hombre andino, la sexualidad es parte de su esencia pero, de ninguna manera el *runa* se agota en él, es decir, no se agota ni en el sexo ni en la sexualidad. Nos parecería desacertado pretender explicar el mundo andino con categorías y modelos occidentales. Por ejemplo un grupo de investigadores freudianos o neofreudianos peruanos quisieron explicar la Cultura Andina por el incesto, la violación o los complejos de Edipo o Electra. Precisamente nos referimos al Artículo aparecido en la Revista Caretas N. 27, en agosto de 1984: "*El tabú y el incesto*", entrevista al psicoanalista Alberto Péndola Febres, en él también se hace mención a Max Hernández, Moisés Lemlij, Luís Millones y María Rostworowski.

La virginidad:

En quechua el término *aklla* o *palla* (jóvenes escogidas), no tiene como sinónimo el término virgen. *Aklla* y *palla* para Ancash, significan “escogida”. El término que significa virgen en quechua es *llunp’aq*.

Para nosotros los *akllawasi*, eran la casa de las escogidas, en éstas casas eran internadas niñas púberes escogidas, donde posiblemente aprenderían las labores domésticas como el preparado de los alimentos y de viandas especiales, así como la preparación de la chicha y técnicas especiales de tejidos y teñidos de alta calidad; como podemos observar en los mantos de paracas, los vestidos del inka, su *panak’a* (clase social) y la ropa para el ejército; aprenderían también la medicina naturista, los primeros auxilios, como bajar la fiebre, la eliminación de dolores; los emplastos con barro o preparados de hierbas; el uso de hierbas en mates (infusiones); el *waqyay* o (un rito de “llamado”), contra el susto, atención del parto, etc., etc.

En nuestra cosmovisión en que no se conoció el mito de la creación oriental, como los explicamos en otras ocasiones, la mujer no está condenada a concebir con dolor y depender de su marido, como tampoco el varón a cumplir con desgano una “actividad maldita”, cual es el trabajo. En el mundo andino ninguna mujer es más ni menos por ser virgen, sin que esto haya sido carta blanca para la prostitución; por el contrario se tiene sumo respeto y gran aprecio por la mujer madre o mama, de allí que *Mamapacha*, la diosa de la fertilidad, así como las mujeres históricas: *Mama Oqlllo*, *Mama Ranra*, o *Mama Qora*, hayan sido también las mujeres símbolo. En el mundo andino actual, hasta hace no muchos años se tenía suma devoción por “La Virgen María”, a quien se la denomina *Mamacha*, que significa madrecita y no “virgencita”.

En este punto también queremos refutar la manifestación que se ha atribuido a un hombre andino en el sentido de que al casarse había encontrado aún virgen a su mujer. Se dice que por esto el hombre tomó en mal a su esposa, porque esta había sido mala ya que ningún hombre antes había copulado con ella. Es más, algunos viajeros habían informado en el sentido de que el indio no sabía enamorar.

A nosotros esto nos parece una manifestación peregrina, ya que ello significa más bien un desconocimiento de los andes y de sus habitantes. Que no enamoren de la misma forma podríamos estar de acuerdo o que también como hemos manifestado anteriormente los usos y las costumbres no son similares en las comunidades agrarias que las ganaderas.

Todavía se da en las comunidades ganaderas, donde a veces la distancia de un hogar se encuentra en distancias considerables que son los padres quienes se ponen de acuerdo sobre el matrimonio de sus hijos. Es más casi siempre la unión de los esposos es perdurable.

Existen otras comunidades en las comunidades del Qosqo en límite con Puno en que los varones raptan a las mujeres después de una batalla ritual. En otras comunidades existen ceremonias de enamoramiento como en Cotabambas, Apurímac, donde existe la ceremonia nocturna del recojo de flores, época de carnaval en que se baila, se bebe y de noche grupos de féminas salen a un determinado lugar a recoger flores, lugar al que concurren también los varones en grupos. La ceremonia concluye cuando los varones se retiran con su pareja, dándose casos en que algunas veces son las féminas las que se dejan robar.

Una prueba de ello es que las féminas andinas que trabajan como empleadas del hogar en las capitales de las ciudades solicitan permiso para la época de carnavales, época en que se lleva a cabo la ceremonia indicada en su

comunidad. Si la trabajadora no vuelve a la ciudad hay que suponer que ha tenido suerte de ser escogida como esposa. En caso contrario vuelve a la ciudad muchas veces llevando a otras chicas que tampoco han tenido éxito.

El “amaru”.

Con este elemento concurrente una vez más se nos va a permitir demostrar lo distinta de nuestra cosmovisión andina. Aquí la serpiente es símbolo de sabiduría, como se podrían observar en la puerta de algunos edificios inkas dedicados al cultivo de la sabiduría.

Para algunos historiadores nunca habrían existido los *yachaywasi* como centros de enseñanza. Según ellos éstas instituciones habrían sido inventadas después de la conquista española; sin embargo los historiadores que defienden ésta tesis no han demostrado, dónde los ciudadanos inkas aprendieron a construir edificios antisísmicos, *pukaras* (fortalezas) y templos arquitectónicamente precisos, dónde se enseñaba el sistema de los vasos comunicantes, el sistema de andenes, la administración pública, la política, el sistema escriturario, numérico, etc.

En las representaciones cristianas de la “Inmaculada”, precisamente tenemos todo lo contrario; una mujer: “La virgen María” pisa a la serpiente símbolo del mal y no como en los andes, donde es el “dios de la sabiduría”, lo que Atenea para la cultura griega.

Sirvinakuy:

Respecto a este término el Padre Jorge A. Lira en su gran diccionario anota lo siguiente: *sirwanakuy*: Epoca prenupcial. Vivir antes del connubio, someterse a la convi-

vencia preconnubial. *Obs.* Decir Sirvinakuy, está fuera de toda exactitud cuando se piensa derivar de la voz “servirse”.⁵²

Para aportar mayores elementos de juicio a la tesis del Padre, también queremos anotar una palabra que él considera en su diccionario: *sirwana*, una flor amarilla de los trópicos, propia de novios y novias. (*Ibidem*) Deriva del término del quechua “*sirwana*” o del castellano “servirse”, ello es una forma legítima de matrimonio andino, ya que los novios deciden vivir con el consentimiento del consejo de familia de cada uno de ellos.

La característica más importante de ésta forma de matrimonio es que si en los primeros años la pareja ha demostrado que no es posible vivir en matrimonio ya sea por incompatibilidad de caracteres o por otras razones, la unión puede ser disuelta, pero siempre con la aprobación de los consejos de familia, sin los trámites engorrosos del mundo citadino o las costumbres occidentales.

En este caso los bienes son divididos en partes iguales con excepción de aquellos instrumentos que son de uso definido para cada sexo, como son las ollas que deben irse con la mujer y el azadón con el varón. Los hijos que sobre vinieren al matrimonio, en caso de ser disuelto, por norma deben pasar a los abuelos paternos si existen, en caso contrario a los hermanos. Las niñas a familia materna y los niños a la familia paterna. Posiblemente para viabilizar esta situación el pueblo ha creado los mecanismos que garanticen tal paso. Para la niña andina a más de su mamá, son también “mamá” las abuelas y la hermana de la mamá. El esposo de la hermana de la mamá es reconocido como tío y no como papá. De igual manera son papás de niño además de su padre, los abuelos y los hermanos del papá. La esposa del hermano del padre es reconocida como tía.

⁵² Lira, Jorge A. *Diccionario Kkechuwa Español*. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina 1945.p. 921.

En la vida práctica el sobrino está al cuidado directo del tío con quien pasa gran parte del día en el campo y, desde luego en el caso de la sobrina, transcurrirá gran parte de la jornada diaria en compañía de la tía materna a quien denomina “*mamá*”.

3. ACERCA DE LAS NORMAS MORALES EN LA COSMOVISION ANDINA.⁵³

Frecuentemente, solemos decir que las normas morales inkas fueron tres; algunos autores sostienen que estas fueron cinco, como sigue:

1. *Ama llulla (kay)* Prohibido mentir, o prohibido ser mentiroso.
2. *Ama qella (kay)* Prohibido la ociosidad o ser ocioso.
3. *Ama suwa (kay)* Prohibido robar o ser ladrón.
4. *Ama sipiq (kay)* Prohibido matar o ser asesino.
5. *Ama wach'oq (kay)* Prohibido ser adúltero.⁵⁴

De los cronistas, sólo Felipe Guamán Poma de Ayala hace referencia a estas normas; Pedro Cieza de León y los primeros cronistas, nada dicen al respecto. En nuestro Siglo es Luís E. Valcárcel, quien ha antologado a la mayoría de los cronistas de la conquista, tampoco dice algo al respecto.

Actualmente se sostiene que fueron los indigenistas románticos posteriores quienes atribuyeron a los inkas tales normas; sin embargo, no es posible admitir que en los andes tawantinsuyanos se haya podido vivir sin ninguna norma moral, sobre todo si se sostiene que el Tawantinsuyo a la

⁵³ Ponencia sustentada en el II Congreso Nacional de Filosofía. Qosqo, octubre 1986

⁵⁴ En el Diccionario de Quechua de Jorge A. Lira podemos leer “*wach'oq*. s. y v.a. *Adulterio, violación del lecho conyugal o de la fe marital. Adulterar, violar la fe conyugal. Fornicar, cometer unión carnal ilícita. Wach'oq sonqo: Inmoral, tendencia a los vicios de la infidelidad. Wach'oq sonqo kay: impudicia*”. p. 1071.

llegada de los invasores contaba con una población de doce millones. En tal sentido, ni siquiera una familia podría vivir sin someterse a alguna regla moral, menos un Estado conformado por cuatro regiones de considerable extensión. Por tanto, aunque fuera cierto que hayan sido los indigenistas quienes inventaran que los inkas se saludaban expresando sus normas morales: *ama llulla*, *ama qella*, *ama suwa*; un análisis a partir del artículo de Federico Engels, "*El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*", nos permitiría sostener cierta secuencia lógica de interpretación.⁵⁵

Consideramos que los hombres, en el proceso de producción, no sólo actúan sobre la naturaleza, sino que al mismo tiempo, entran en acción mutua, los unos con los otros, no podrían producir sin asociarse de un cierto modo. Para producir los hombres contraen determinados vínculos y relaciones sociales y sólo a través de estos vínculos es cómo se relacionan con la naturaleza, y como se efectuaba la producción.

Para nosotros la moral inka surge de la convivencia que es necesaria para enfrentar las dificultades y satisfacer las necesidades, primero las vitales luego las espirituales. La moral nace de la necesidad de hacer posible la producción.

Las primeras normas morales del Mundo Andino prehispánico, corresponderían al: "*Ama llulla kay*" y al "*Ama qella kay*". Entre éstas la más antigua habría sido: *Ama llulla kay* ya que como sostiene Federico Engels en el "*Papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*", la comunicación habría sido un elemento básico de la vida grupal.

La siguiente norma habría sido: "prohibido ser ocioso", esto es: *Ama qella kay*, ya que ello garantizaba la obtención

⁵⁵ De acuerdo a la Filosofía Tomista, también podría sostenerse que todo hombre por el hecho de ser hombre y tener uso de razón, sabe en forma innata que algunos actos son malos, esto es que existe una "*Ley Natural*" que obliga a las personas a guardar determinadas normas de conducta.

del sustento con el esfuerzo unánime de todos y garantizaba el bienestar físico y la salud de los integrantes del grupo o del *ayllu*. Bajo este marco la ociosidad habría sido una falta muy grave de fuerte sanción. Estas infracciones eran faltas contra el grupo.

La aparición de una forma de propiedad privada en los andes, *usu fructu*, habrían dado origen a nuevas normas morales, como: robar, no matar y no ser adúltero. Como podemos ver, ellas reflejan la existencia de la propiedad privada y el respeto que debía tener por los objetos de los otros.

No ser adúltero, sería una advertencia para preservar la fidelidad conyugal. Suponiendo que primero fue el matriarcado, el mandamiento posiblemente habría rezado como sigue: “No desear al marido de tu prójima”. Esta norma en el patriarcado tuvo que cambiar a: “no desear a la mujer de tu prójimo: *Ama wach'oq*.”

La primera acepción de *wach'oq* en quechua es “ser adúltero”. Ya dijimos que probablemente esto habría tenido el objeto de preservar la propiedad privada. La monogamia o mejor dicho la monogimia, tiende a garantizar la sucesión de los bienes a herederos específicos que son “hijos propios”.

En el mundo andino sería inconcebible que mientras el esposo (*qosa*) esté trabajando en el campo, cualquier otro vecino se tomara la libertad de ingresar al hogar o domicilio ajeno; como tampoco sería concebible que algún *qosa*, esposo, camino a la chacra visitase el domicilio de otra persona.

Debemos advertir que las relaciones sociales en el mundo andino agrícola y ganadero, no son iguales, en consecuencia tampoco sus tablas axiológicas son las mismas. Así tenemos que entre otras cosas el agricultor enamora a su futura esposa, luego para casarse tiene que observar una

serie de ritos; en cambio en las comunidades ganaderas unas veces el varón rapta a quien ha de ser su futura pareja, combatiendo muchas veces con los hermanos, padres, o parientes de la mujer, como todavía así ocurre en las "provincias altas" del Qosqo, Apurimac y Arequipa.

La otra forma de matrimonio es que los progenitores pactan el matrimonio de los hijos, muchas veces sin que estos se hayan conocido antes. En otros lugares son los jóvenes de ambos sexos quienes en ritos de baile y amor que se celebra en la fiesta principal del pueblo se conocen y comprometen a convivir juntos.

El robo en el mundo agrícola se considera como una falta grave; en cambio en las zonas ganaderas, se toma como una travesura, una broma de mal gusto o un préstamo.

Con el surgimiento y el desarrollo del Estado Inka probablemente se habrían creado en el Mundo Andino nuevas normas morales y leyes. Se necesitaban normas y leyes que pudieran armonizar mejor de un Estado que incorporaba a su gobierno más y más pueblos. Por otro lado así como moral y las leyes expresan nuevos intereses sociales, también aquellas, sobre todo las leyes, tienen que expresar inevitablemente la voluntad y los intereses de quienes tienen en sus manos el gobierno.

Por ejemplo en los Comentarios Reales, el Inka Garcilaso de la Vega, señala que el Primer Inka Manqo Qhapaq, había establecido la pena de muerte para los delitos como el homicidio, adulterio y el robo. Entre otras cosas habría mandado: no tener más de una mujer y no casarse entre parentela. La recolección del ganado manso (como ley económica). Guardar los alimentos remanentes en depósitos y, la distribución de tierras a cada uno en particular (no en propiedad sino en usufructo).⁵⁶

⁵⁶ *Ibidem* p. 107. Nuestra afirmación ha sido observada en el sentido que ellas son: "...son gratuitas... sin que se precise mecanismo alguno que

Atribuye a Inka Roq'a la educación clásica. La muerte del ladrón, del homicida, adultero e incendiario. La Patria potestad de los hijos hasta los 25 años y de allí en adelante, el servicio militar para los varones; (La enseñanza versaba sobre poesía música, filosofía y astronomía).⁵⁷ Pachakuteq es otro de los inkas que para Garcilaso fue un excelente gobernante, legislador y sabio. A él se le atribuye el respeto de los usos y costumbres de los pueblos conquistados siempre que no contravinieran contra la Ley Natural.

El Cronista Guamán Poma de Ayala sostiene que Pachakuteq dio muchas otras leyes. Sobre el Pontífice hechicero. Consejo Real, Asesor del Inka. Virrey. los tukuyrikuq, alcaldes, regidores, alguaciles, etc. Se sancionó las blasfemias y la deshonra a los padres, entre muchas otras normas.

Nosotros creemos que la parte de las crónicas de Guamán Poma que son la denuncia del comportamiento de los españoles en el Tawantinsuyo, corresponden exactamente a los abusos que los conquistadores hacían a los nativos en el

permita establecer el referido hecho". En cierta ocasión, en una parroquia muy antigua del distrito de Maras, de la provincia actual de Urubamba, Cusco, tuvimos la suerte de ver documentos de reparto de tierras de cultivo que se hacían siguiendo la tradición tawantinsuyana, esto es por familias; consideramos que tal distribución no habría podido ser aplicado ordenadamente si previamente no se hubiera normado la monogamia. Respecto a la prohibición de matrimonio entre parentela, podemos informar que hasta el presente ello es vigente en el mundo andino, no es posible contraer matrimonio ni vivir en pareja con una "*sispa pana*" si se es varón o "*sispa tura*" si se es mujer. Finalmente debemos sostener que los cronistas son fuente de consulta y su informe sometida a la crítica debe ser aceptada como elemento de juicio. Si las crónicas no fueran aceptadas como fuentes de consulta consideraríamos como irrelevantes trabajos de investigación como Luis E. Valcárcel, quien sobre la base de cronistas y a la arqueología ha escrito una historia del Tawantinsuyo en cinco tomos. Nos referimos a la edición presentada por la Editorial Juan Mejía Baca. Lima, 1985.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 107.

Perú, en cambio sugerimos tomar con cuidado las cosas que dice de la historia andina antes de la conquista, por ser una visión muy idealizada y occidentalizada.

A estas alturas del análisis de la cultura del Tawantinsuyo, no podríamos negar el respeto que los andinos tenían por las normas de convivencia social. La catequización impuso, luego, las normas cristianas, pero que en realidad no se cumplen estos mandamientos, sobre todo, por ambos mundos son diferentes; el uno colectivista y el otro, individualista.

Para concluir debemos reafirmarnos en la hipótesis de que no es posible que los pueblos andinos anteriores a los inkas y los pueblos integrantes de las regiones del Tawantinsuyo hayan vivido sin conocer y guardar alguna norma moral, de todas maneras los usos y costumbres indígenas, aún hoy, se enmarcan en las normas aquí tratados. Consideramos que los andinos, como la misma humanidad en sus albores, llegó a concebir parecidas normas morales. Lo importante es que dichas normas, por elementales que parezcan, fueron los pilares fundamentales de la moral.⁵⁸

4. EL CONCEPTO DE PACHA EN EL PENSAMIENTO ANDINO:

En el mundo andino, por influencia de la visión occidental del mundo hemos venido traduciendo el término quechua pacha, por mundo y tierra, dejando de lado los significados de mayor importancia, pues pacha significa

⁵⁸ La mayoría de las culturas anteriores al Modo esclavista de producción, han tenido parecidas normas o códigos morales. Probablemente las normas morales más antiguas del Decálogo de Moisés habrían sido parecidas a las andinas. Veamos: a. El Quinto Mandamiento: "No matar", correspondería al andino: "*Ama sipiq*". b. El Sexto Mandamiento: "No fornicar" correspondería a la norma: "*Ama wach'oq*". En este mismo mandamiento podría estar contenido el Noveno Mandamiento de Moisés: "No desear la mujer de tu prójimo". c. El Séptimo mandamiento: "No hurtar" correspondería al andino: *Ama suwa*, prohibido ser ladrón. El Décimo: "No levantar falso testimonio ni mentir" correspondería al *Ama llulla*.

espacio-tiempo y naturaleza.⁵⁹ En tal sentido la acepción *pachamama* (madre tierra) significa también madre del espacio-tiempo y madre naturaleza.

a. Pacha como naturaleza:

El término quechua *pacha* en sentido de naturaleza lo podemos encontrar en la expresión andina *pachamama*, cuya traducción al castellano es "madre naturaleza". Cuando nos referimos a *pachamama*, nos estamos refiriendo no sólo al limitado alcance de "mundo" o planeta tierra, traducido de manera libre al castellano de los primeros cronistas, sino a toda aquello en el que se encuentra el hombre y lo que está en su entorno, sobre y bajo él.

De la misma manera que entendemos, cuando hacemos mención al dios inka Pachakamaq como creador no sólo de la tierra o el mundo, sino en un sentido más amplio es decir creador de todo lo existente, de lo que se encuentra en

⁵⁹ Para demostrar el significado de *pacha* como tiempo recurriremos a la siguiente expresión quechua: "*Imachá kunan pachaqa waynakunapas llank'aypaq piki kallpa*" (Qué será de los jóvenes de este tiempo que tienen poca fuerza para trabajo). En su significado de **espacio**, tenemos: "*kay pachapin wasita hatarichusun*". (Levantaremos una casa en este espacio). Como **naturaleza**: "*Pachataqa llank'aymi samp'ayachin, chaymanta pachan, pachaqa maman t'ikrakun*". (El trabajo quita la fiereza a la naturaleza, sólo desde entonces ella se transforma en madre". El Dr. Luis Piscocoya Hermoza nos ha manifestado que "*en el pensamiento occidental el espacio ha sido definido por la geometría de Euclides tardíamente y en el mundo quechua no hay ningún indicio de teoría geométrica*". Consideramos que su objeción es muy valedera, sin embargo debemos manifestar que ello no fue un impedimento para que filósofos como Aristóteles hayan tocado el tema al tratar por ejemplo el "**lugar**". Física Lib. IV Cap 4 en: "*Se inquiere la Esencia y definición del Lugar*". p. 619-620, sin tomar en cuenta la Geometría Euclidiana, de manera parecida hace lo mismo al tratar el tema del "**vacío**"; por entonces todavía no había nacido Euclides, sino que lo haría 22 años después. En la Edad Media los escolásticos comentaristas de los libros de la Física de Aristóteles, retomaron el tema, al margen de la Geometría Euclidiana. Como es del dominio general, los inkas dividieron el espacio en *kay pacha*, *hanaq pacha* y *ukhu pacha*, esto es como el espacio de *aquí*, *el de arriba* y *el de abajo*.

el "espacio de aquí", en el "espacio de arriba" y en el espacio de abajo", respectivamente de "*kay pacha*", "*hanaq pacha*" y "*ukhupacha*"; creador de todo lo existente, de la naturaleza toda. Tanto Felipe Guamán Poma de Ayala como Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui, hacen mención a *Pachakamaq* como creador del mundo.⁶⁰ Otro término que aparece en los documentos de los cronistas antes señalados es el término "*pacha yachachi*", el mismo que aparece en la transcripción de oraciones religiosas que se atribuyen a los inkas, términos que deben ser traducidos como: *vivificador de la naturaleza*, por ello en el universo inka se concibe como que todo tiene vida.⁶¹

Como sostuvimos en el VI Congreso del hombre y la cultura andina, pachamama no es cualquier espacio de la naturaleza, sino el espacio que ha sido transformado por la presencia y el trabajo del hombre. El que no ha recibido la presencia o acción transformadora del hombre se mantiene como naturaleza hostil, peligrosa para la integridad física, psíquica, social, económica y moral del hombre, mientras que el contacto con la pachamama liga y religa a hombres entre sí y a éstos con los dioses. Por tanto, el concepto de *pachamama* (madre-naturaleza) no sólo tiene importancia social y económica, sino filosófica, porque su comprensión es la que permite una mejor relación del hombre con la naturaleza.⁶²

Para los platónicos, el cuerpo humano, en cuanto

⁶⁰ Santa Cruz Pachacuti Yanqui, Juan. *Relaciones de antigüedades deste Reyno del Perú*. Biblioteca de Autores españoles. N° 209. Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Madrid, Ed. Atlas, 1968. T. I. pp. 287-288. Ver también Guamán Poma de Ayala, Felipe. *La primera nueva crónica y buen gobierno*. Editorial Cultura. Lima. 1956.

⁶¹ En la variante ayacucho-chanca del idioma quechua, el término "*yachay*" tiene el significado de vivir, residir; en el "quechua imperial" *yachay*, significa: saber, aprender; aprender una habilidad.

⁶² Ponencia sustentada en el V Congreso Nacional de Filosofía. *Concepto de Naturaleza en el Pensamiento Andino: una contribución a la filosofía Universal*. 1 - 4 agosto de 1994. Lima-Perú.

naturaleza física material, era el lugar de prisión del alma; por eso, la liberación del alma sólo es posible después de la muerte del cuerpo. Se atribuía al cuerpo la causa de todos los problemas, tales como las enfermedades, la lujuria, las guerras, etc. Según esta concepción, el cuerpo era considerado como algo malo, depositario del alma que debía redimirse por medio del conocimiento. En los primeros años del cristianismo, los ascetas castigaban su cuerpo para que este supiera resistir a las tentaciones. Por su parte, San Agustín concebía que el acto sexual obstaculizaba la santidad de la persona.

En la cosmovisión andina la naturaleza es toda la realidad; allí se da todo lo que existe, lo material y lo espiritual. A ella pertenecen los hombres, por ello nadie puede apropiarse de ella. Por otro lado, nada es malo por esencia; el uso es el que hace buenas o malas las cosas; por ello, como veremos en el capítulo tercero al tratar la categoría *munay*: bello agradable, deseable y moral, que en quechua no existe el término "malo", sino lo "no bueno" (*mana allin*)⁶³ En el mundo andino, el trabajo, la maternidad, la naturaleza, el cuerpo, el sexo, a diferencia de la concepción occidental, no son en esencia los portadores del mal o motivo de pecado, sino que es el hombre quien con su acción los transforma en "no buenos".

En conclusión en los andes se conoció el término *pacha* el mismo que puede ser traducido como naturaleza, para referirse al mundo de las cosas reales. Sin embargo, como veremos más adelante, naturaleza también se dice de la esencia de las cosas, la misma que veremos cuando hagamos un análisis del término "kay", como ser y esencia.

⁶³ Sócrates sostiene que uno es malo por desconocimiento; pues nadie a sabiendas es capaz de cometer actos reñidos con la moral... al respecto los maniqueísta sostuvieron que el mal no existía sino que era la ausencia del bien, en cambio para los católicos la existencia del mal es real.

b. Pacha como tiempo.⁶⁴

En quechua el concepto de tiempo abstracto es **pacha**. Una canción de los primeros años de catequización en los andes, recogido por un sacerdote anónimo dice:

El tiempo de la muerte va a llegar,
Sin avisó te atraparé,
Precisamente te busca a tí. Ay!
Tu vida se acabará

Lo que más aprecias,
Absolutamente lo que tienes
Todo lo haz de dejar Ay!
Y nadie te recordará

En esta canción el término *pacha* de “*wañuy pachas*” está siendo utilizado como una categoría; no en un sentido de tiempo real. En otras oraciones católicas de la misma época podemos leer la expresión: “*wiñay pacha*” que significa, el tiempo eterno, la eternidad. Otras expresiones en los que podemos apreciar el concepto *pacha* son: “*muchuy pacha*” o época de hambruna, “*llakiy pacha*” época de sufrimiento.

Guamán Poma hace mención en su crónica a *Pacha yachachi* (Vivificador la naturaleza), o *Pacha kamaq* (Creador de la naturaleza, el espacio y el tiempo), expresiones en los que también aparece el término “tiempo” en un sentido abstracto.

En tal sentido, el título de la obra de Martín Heidegger, “El ser y el Tiempo” bien podría ser traducido como “*Kaypuwan Pachapuwan*”.

⁶⁴ Ponencia sustentada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Trujillo octubre de 1989 y en el Simposio Internacional “*Encuentro de dos mundos*”. Universidad de Varsovia. Polonia. Abril. 1992.

Los defensores de la tesis milenarista, como Yaranga⁶⁵, han hecho uso de la categoría motivo de nuestra exposición, para sostener que cada mil años se produce un *pachakuti*, un revolverse la tierra, la historia, el tiempo; por este fenómeno toda la realidad volvería cada mil años a la “cuenta cero”; es decir se produce un nuevo nacimiento del tiempo y el mundo. Al respecto, en el Diccionario de Diego González de Holguín podemos leer *Pachakuti: "El fin del mundo, o grande destrucción, pestilencia, ruyna, o perdida, o daño común"*.⁶⁶

En primer lugar, si la concepción del tiempo y la historia en la concepción andina pre-colombina, hubieran sido cíclicos y circulares, los andinos habrían creído en la reencarnación, como algunas escuelas de la filosofía India, puesto que no es incorrecto concebir que a tiempos iguales se den los mismos protagonistas. Creemos que, donde no es posible concebir que el hombre y la sociedad van en progreso y desarrollo, caben toda clase de concepciones pesimistas, escépticas, nihilistas o agnósticas, cosa que no se dio en los andes.

Aún es posible hoy, contemplar no muy lejos del Cusco, la canalización del río *Watanay* o las calles *Hatun Rumiyuq* y *Choqe Chaka*, los canales por donde discurre el *Tullumayu*; allí tenemos el Centro de experimentación agrícola de *Moray* en Maras, Cusco, por ejemplo. Nadie que es pesimista o tiene terror a la historia como ya señalamos, podría construir obras tan maravillosas.

Si los inkas hubieran aceptado y se hubieran sometido sin protestar a las catástrofes de la naturaleza, no habrían conocido la forma de trabajo *wayka*, mediante el cual todo el pueblo luchaba contra la dificultad, así mismo, no habrían

⁶⁵ Yaranga, Abdón. “La concepción del tiempo y de la historia inka en la crónica de Guamán Poma de Ayala y su supervivencia actual en la Región andina”. Revista del Museo e Instituto de Arqueología No. 25. Universidad Nacional del Cusco, p. 129-152.

⁶⁶ González Holguín, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 1989 p. 270.

podido construir, como repetimos las grandes obras de arquitectura que hoy son la admiración y el patrimonio del mundo, las mismas que son un proyectarse del hombre hacia la eternidad.

Consideramos que las ciudades, mansiones, andenes y los acueductos andinos no son ningún signo de *terror a la historia*, sino contrariamente, búsqueda de la trascendencia *de illo tempore, ad aeternum*. Téngase en cuenta que los conceptos de *juicio final, resurrección de los muertos* y la *salvación eterna* fuera de éste mundo, llegó a los andes con los españoles. Ningún pueblo cuyos habitantes se proyectan hacia la eternidad, habrían admitido estar girando en una "tornamesa" sin sentido en la vida. Consideramos que el panteísmo, tiene estrecha relación con la visión pesimista del mundo, ya que al no poder transformarla, reverencian y adoran a toda ella; en tal sentido los inkas no fueron panteístas como si lo fueron lo hindúes.

La concepción del tiempo y la historia para los andinos sería siempre lineal y progresiva de ninguna manera la circular. Ahora bien que esta fue lineal recta, ondulatoria de *corsi y ricorsi*, o espiriforme, son tema de futuras investigaciones.

En conclusión, *pacha* es el término quechua que hace referencia a concepto de naturaleza y tiempo. En el habla se distingue su significación por los adverbios que conllevan; si el término va unidos a adverbios de tiempo, significará tiempo; si va junto a adverbios de lugar indicará espacio y naturaleza. Respecto a la naturaleza debemos manifestar que en los andes no se tuvo un concepto negativa de la naturaleza, en el sentido platónico o cristiano neoplatónico; en lo tocante al tiempo podemos sostener que *pacha* expresa el concepto de tiempo, el mismo que transcurría de manera lenta como lento se desarrollaba el proceso de la vida, sobre todo de la producción agrícola.

5. DIOS EN LA COSMOVISION ANDINA TAWANTINSUYANA.⁶⁷

Después de haber visto los conceptos de *trabajo*, como actividad de realización que define la esencia social del hombre, y de *naturaleza* como realidad espacio-temporal y haber explicado que ninguno de estos conceptos lleva implícita el concepto de maldición, penuria ni esencia negativa, presentamos a continuación el concepto de *Dios*.

Los antiguos peruanos, igual que la misma humanidad en sus albores, prosiguieron una similar ruta de evolución y desarrollo en torno a la necesidad de buscar un fundamento trascendente para el cambio incesante que se opera en la naturaleza y en la sociedad. De esta manera, en la teosofía andina podemos distinguir dos períodos marcadamente claros: primero, el del *naturalismo religioso*, y segundo, el del *monoteísmo*.

a. El Naturalismo Politeísta:

Los restos arqueológicos como los de Chavín de Wantar y Sechín, nos permiten constatar, la concepción religiosa que los antiguos andinos tuvieron acerca de los dioses. Son también preciosos materiales de estudio las representaciones artesanales hechas en los *wakos* (alfarería), los *q'eros* (vasos ceremoniales), las presentaciones en la orfebrería y la textilería.

Según el Inka Garcilaso de la Vega, en épocas primitivas los hombres de estas regiones rendían culto a las

⁶⁷ Ponencia sustentada en el I Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú Agosto de 1984

*" hierbas, plantas, árboles, cerros grandes, peñascos, los resquicios de ellos, las cuevas hondas, guijarro y piedrecitas, las que en los ríos y arroyos hallaban de diversos colores como el jaspe", otros, "adoraban cosas de las cuales recibían algo de provecho, como los que adoraban a las fuentes caudalosas y ríos grandes por decir que les daba agua para sus sementeras".*⁶⁸

Conforme avanzaban en el conocimiento de la naturaleza, fueron adquiriendo el estado sedentario y creando dioses más prácticos por un lado y superiores por otro; porque ahora ya no se fijaban en la fiereza o temor que aquellos seres les infundían, sino en qué de bueno tenían los seres objeto de culto y en las virtudes que podían imitarse de ellos.

Esto lo podemos probar a través del análisis lingüístico; así tenemos que los nombres de esos dioses pasaron a la posteridad como nombres o apellidos; por ejemplo, entre los provenientes del reino mineral tenemos: *qori* (oro acrisolado, forjado o labrado), *choqe* (oro natural, sin labrar), *qolqe* (plata); entre los provenientes del reino vegetal: *kuka* (coca), *achanqaray* (planta cordillerana de hermosa flor). Dioses inspirados en el reino animal, aves: *q'ente* (picaflor), *wallpa* (ave), *wallpa yunka* (cierta ave de la región selvática), *waman* (halcón), *kunturi* (condor); mamíferos: *puma* (puma), *wanaku* (el huanaco, equivalente al apellido Caballero del mundo castellano), *wik'uña* (vicuña).

Garcilaso de la Vega sostiene también que:

"Otros adoraban la tierra y le llamaban: mama pacha, porque les daba sus frutos; otros al fuego porque les calentaba y porque guisaban de comer con él, otros adoraban un carnero por el mucho ganado que en sus tierras se criaba; otros a la cordillera grande de la sierra

⁶⁸ Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. T. I. pp. 36, 37.

*nevada por su altura y grandeza y por los muchos ríos que salen de ella para los riegos; otros al maíz... porque él era pan común de ellos”.*⁶⁹

Asimismo el naturalismo religioso, lo cual podemos comprobar por los restos arqueológicos, como las “cabezas clavadas” de Chavín, las figuras fitomórficas y zoomórficas de Paracas. El culto a *Yakumama* (madre agua) y *Sach’amama* (madre árbol), en la selva y de *Pachamama* (madre naturaleza) en la sierra. Según el insigne mestizo, el culto al *Inti tayta* (padre sol), se estableció en la segunda edad, época en que Manqo Qhapaq, hijo del Sol, había recibido órdenes para enseñar a trabajar, construir y demás quehaceres masculinos; mientras que Mama Oqillo, los femeninos.

El Sol, “representábales los muchos beneficios que día a día les hacía y el que últimamente les había hecho en haberles enviado a sus hijos, para que sacándoles de ser brutos los hiciese hombres, como los que habían visto por experiencia y, que en adelante verían mucho más andando el tiempo”.⁷⁰

Consideramos que las mejores fuentes para la investigación de la religión inka, se pueden encontrar en los documentos de los Concilios realizados por la Iglesia Católica en Lima, con el fin de combatir la idolatría de los indios. El Dr. Pedro Villagómez, preparó un verdadero manual para completar las instrucciones contenidas en el Catecismo y Confesionario del III Concilio de Lima. Por las instrucciones preparadas por Villagómez se sabe de la universalidad del culto al Sol, principalmente en la sierra, en menor grado a la luna (*killá*) y a las constelaciones. El relámpago (*Illapa*) fue otra de las divinidades mayores de los inkas. Parecida mención hace el Padre Francisco de Avila en el sermulario

⁶⁹ Garcilaso. *Ob. Cit.* T. I: p. 37.

⁷⁰ Garcilaso. *Ob. Cit.* T. I. p. 37.

preparado con la finalidad de extirpar las idolatrías en el Perú.⁷¹

Por tanto, el Naturalismo Religioso de los primeros habitantes de los Andes, reside en que estos rindieron culto a los elementos de la naturaleza; en épocas más remotas, a los seres y fuerzas que podían poner en peligro su vida, y posteriormente, a aquellos seres que les prestaban algún beneficio o a aquellos en quienes veían alguna virtud excepcional.

b. El espiritualismo monoteísta:

El Inka Garcilaso de la Vega sostiene: *“Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron grandes fiestas, los reyes inkas y sus hamawt’as (sabios), que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor”*; que, no sólo conocieron la existencia de: un solo dios, sino que este Pachakamaq y el Dios Cristiano fueron el mismo: *“El cual en decir que el Dios de los cristianos y Pachakamaq era todo uno”*.⁷²

Pedro Cieza de León, hace semejantes referencias y dice: *“Estos naturales del Qollao dicen lo que todos los demás de la sierra, que el hacedor de las cosas se llama Ticeviracocha y conocen que su asiento principal es el cielo”*.⁷³

Garcilaso respecto a Wiraqocha opina: *“Los indios no saben de suyo o no osan dar la relación destas cosas con la propia significación y declaración de los vocablos, viendo que cristianos españoles las abominan todas por cosas del*

⁷¹ Dávila, Francisco. *Tratado de los Evangelios*. Segundo Tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica y castellana, para la extirpación de sus idolatrías. *Sermón de la Fiesta de la Santísima Trinidad*. Lima, 1648. p. 4 -5.

⁷² Garcilaso de la Vega, Inca. *Ob. Cit.* T. I. p. 72.

⁷³ Cieza de León, Pedro. *La Crónica del Perú*. p. 238.

demonio, y los españoles tampoco advierten en pedir la noticia dellas con llaneza, antes las confirman por cosas diabólicas como las imaginan... Y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Tici Viracocha, que yo no se que signifique ni ellos tampoco".⁷⁴

Felipe Guamán Poma de Ayala, hace mención a *Ticse Cailla Uiracocha* en el sentido de que es el mismo dios de los cristianos y a quien hacían invocaciones como la siguiente: "*Tecse Cailla Uiracocha maypin canqui hanac pachapichu, cay pachapichu, uco pachapichu caylla pachapichu; cay pacha camac runa rurac maypin canqui oyarihuay*".⁷⁵ ("Señor de este universo, dónde estás, en el cielo? ¿En este mundo? En el subsuelo? Aquí no más? Creador del mundo, hacedor del hombre. Dónde estás. Dónde! (Oyeme!)

Los cronistas están de acuerdo en que los inkas llegaron a la concepción de un dios espiritual, al mismo que dieron el nombre de *Wiraqocha*. Como ya había señalado el Inka Garcilaso de la Vega, el desconocimiento del idioma por parte de los cronistas trajo también problemas posteriores de interpretación; así por ejemplo, a partir de Bartolomé de las Casas y Betansos, se ha querido interpretar como que los inkas llegaron a concebir una especie de trinidad de dioses. Bartolomé de las Casas hace mención a *kon dice Wiraqocha* y Betanzos a *Con Titi Wiraqocha*, la traducción para sendas expresiones es de *Tú Señor del universo*.

Pero, ¿por qué no fue universal el culto a *Pachakamaq* o *Wiraqocha*? ¿Por qué estas divinidades no desplazaron a la idolatría ancestral? Nosotros pensamos que a *Pachakamaq* o *Teqse Wiraqocha* se llega, porque la expansión e integración del Estado Inka, en un momento dado exige la

⁷⁴ Garcilaso de la Vega, Inca. *Ob. Cit.* T. I. p. 73.

⁷⁵ Guamán Poma de ayala, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*: "*Tecse cailla uiracocha maypin canki hanac pachapichu, cay pachapichu, uco pachapichu caylla pachapichu; cay pacha kamaq, runa rurac, maypin canqui oyarihuay, nispa*". p. 39.

creación de elementos unificadores; por ello los hamawt'as, conciben a *Pachakamaq*, esto es, un dios sin nombre, a quien sólo se le conoce por sus obras como *kamaq* (creador).

Pachakamaq es una voz compuesta cuya significación es *pacha*: mundo, tierra, naturaleza, espacio y tiempo; *kamaq*: creador. De acuerdo a la arqueología y lingüística, *Wiraqocha* es un término de origen *qolla* y no es palabra compuesta. En consecuencia sería incorrecto separarla como: *wira*: sebo, grasa y, *qocha*: mar, laguna, pozo.

María Luisa Rivara de Tuesta ha realizado uno de los estudios más completos del pensamiento inkayko habiendo estudiado los temas acerca de dios, mundo y hombre. En torno a Dios, prueba la existencia de un ente superior espiritual llamado *Wiraqocha* a través de la mitología, la poesía y la interpretación de las crónicas.

Analiza el *Poema a Ticci Wiracocha*, presentado por el cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui, donde *Wiraqocha*, el Dios inka, es presentado como "*hacedor de la luz, y creador del hombre... ordenador que permite que el sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno no están libres, sino que a través de su ordenamiento lleguen a lo que se considera que está ya señalado y medido por él*".⁷⁶ Como considera que es difícil unificar los criterios interpretativos proporcionados por los cronistas agrupa los criterios coincidentes, demuestra y concluye el estudio sobre *Wiraqocha* sosteniendo que es una entidad ontológica "*...hacedor o creador, incomprensible dios, movedor y causa de las demás causas, el principio como luz eterna, el poder y mando de todo lo existente*".⁷⁷

⁷⁶ Rivara de Tuesta, María Luisa. "*Pensamiento Incaico*". Filosofía Iberoamericana en la Epoca del Encuentro" Editorial Trotta, S.A. 1992 p. 135.

⁷⁷ *Ob. Cit.* p. 137.

María Rostworowski de Diez Canseco en su obra "Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política", sostiene: "En el aspecto religioso nuestra primera preocupación es considerar la noción de lo sagrado y en torno a qué conceptos giraba la percepción andina". "En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara".⁷⁸ "a las divinidades se les conocía por sus nombres propios sin que existieran términos que los manifestaran como tales".

La afirmación que hace la historiadora no es correcta ya que en quechua *apu* es la palabra que significa dios y hace mención al concepto de dios en general, este término tiene parecida acepción a *theos* en griego y a *deus* en latín. Así, el término abstracto quechua: *apu* (dios) podríamos particularizarla:

Apu Salqantay : Dios Salqantay
Apu Waskaran : Dios Waskaran
Apu Pachatusan : Dios sostenedor de la tierra.
Apu Inti : Dios Inti
Apu Pachakamaq : Dios creador del Mundo.
Wiraqocha Qhapaq Apu : Dios Wiraqocha (todo) poderoso.

Asimismo el concepto de *dios* aparece en una bellísima canción religiosa compuesta por los primeros misioneros católicos cuyas letras empiezan así: *Apu yaya Hesukristo qespichikllay ...* (Dios hijo Jesucristo mi liberador...)

En otro punto de la obra la Historiadora manifiesta: "Lo sagrado se expresaba con la voz *waka* que contenía una variedad de significados. En el idioma quechua y según Fray Domingo de Santo Tomás: *Guaca: templo de ídolos*".⁷⁹

El término quechua *waka* significa: templo, adoratorio, objeto sagrado, dios familiar o doméstico, idolillo; sin embargo

⁷⁸ Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. 2da edición, 1986. p. 9.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 9-10.

existe también en quechua otro término para expresar sagrado: *willka*. Por ejemplo, *willka mayu* (río sagrado). Por otro lado, la Historiadora debería escribir: *waka much'ana* y no *waka muchhana*. *Much'ana* es lo que es digno de adoración, de veneración, un templo, un adoratorio. *Muchhana* significa desgranable, lo que puede ser desgranado como el maíz por ejemplo.

En la pagina 10, segundo párrafo, de la obra motivo de nuestro comentario, la Historiadora entra en una contradicción, ya que después de haber sostenido que no existe en quechua el *concepto abstracto de dios*, sostiene: *"La idea de waka, surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo"*. Más adelante María Rostworowski sostiene: *"En el ámbito andino lo sagrado envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particular."* *"Esta ideología se explica con otra palabra quechua, que indica la fuerza vital o primordial que anima la creación. Se trata de la voz kamaqen..."*

La voz *kamaqen* viene del verbo *kamay* que significa crear. *Kamaqen* no significa ni *alma*, ni *animador*, sino *su creador*. Alma en quechua se dice *nuna*; equivale al termino griego *psigé*. *nuna*, es un elemento que pertenece únicamente a los hombres, no es común ni a las momias, ni los animales, ni cerros, ni las piedras.

Hasta el momento, para conocer el mundo andino más se ha recurrido a los cronistas; no se ha tomado en cuenta la cosmovisión que aún pervive en la practica social. Así Garcilaso de la Vega explicaba el nombre de *Pachakamaq* diciendo que *"kamaq es participio presente del verbo kamay, que es animar..."*. *"El cual verbo se deduce del nombre kama, que es anima. Pachakamaq quiere decir el que da animo al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo, lo que el anima con*

el cuerpo".⁸⁰ Por la tradición oral, por los primeros y los últimos diccionarios, podríamos sostener que el mismo Inka Garcilaso estuvo equivocado al sostener que *kamaq* significa animar; *kamaq* significa *creador*.

Luego la historiadora sostiene: "*Otro principio importante en la ideología andina es la creencia generalizada en los mitos sobre el origen de los diversos pueblos. Según ellos los hombres surgieron espontáneamente de sus variadas paqarisqa o lugares de origen*". Allí la autora debe decir *paqarina* y no *paqarisqa*. *Paqarisqa* significa: lo amanecido, lo aparecido y no como debería decir: lugar por donde se aparece.

Para terminar debemos manifestar que es encomiable el amor de la Historiadora María Rostworowski, por la investigación de lo andino, sin embargo el desconocimiento del quechua le hace caer a la Historiadora en lo que justamente quisiera evitar, como lo manifiesta expresamente: "*En las crónicas no sólo se manifiestan errores, conscientes o no, en la interpretación de la religiosidad indígena, sino también en las referencias apolíticas*".⁸¹ En otro punto, se hace referencia a la simetría del espejo para explicar la duplicación simbólica perfecta y su lógica binaria.

Uno de los caminos imprescindibles para llegar a conocer y comprender la autenticidad del hombre y la cultura andina, es el idioma; eso es lo que principalmente les falta a nuestros insignes historiadores, sociólogos, antropólogos, investigadores de mentalidades y, a todo peruano que quiera conocer y transformar auténticamente nuestra patria. Si no, ¿Cómo transformar lo desconocido?

Creador en quechua significa: *kamaqe* o *kamaq*.

⁸⁰ Garcilaso de la Vega, Inca. *Ob. Cit.* T. I. p. 74.

⁸¹ Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. 2da edición, 1986. p. 13.

Debemos entender como, el que crea de la nada. En una oración religiosa de Guamán Poma de Ayala, se hace mención a *Runa Ruwaq*, esto significa: “hacedor del hombre”, del verbo *ruway*: hacer. En este caso *ruway*, expresa que el hombre ha sido “hecho”, desde luego de una materia preexistente”. ¿Quizá el barro?

El Dr. Antonio Peña Cabrera, sostiene que existe un mito de la creación de mundos sucesivos según una escala de perfeccionamiento: *“Wiraqocha Pacha Yachachi, creador del universo deviene un dios inmanente, aprisionado en su propia creación: Destruye un universo que ha creado porque se ha cumplido el ciclo contenido en ese universo y crea un nuevo universo porque no puede actuar sino dentro de la estructura del universo...”*⁸²

Nosotros no podríamos determinar si Wiraqocha Pacha Yachachi deviene en inmanente o trascendente y que se sienta aprisionado en su propia creación porque ha cumplido el ciclo contenido en ese universo, y que crea un nuevo universo porque no puede actuar sino dentro de esa estructura. *“Al crear el cuarto universo (la quinta edad, según Guamán Poma) culmina su obra porque llega el tiempo y el universo de la perfección. Y es el universo perfecto porque es la creación de su ancianidad ya no posee su capacidad creadora. De allí que se desprende de su atributo viril que pasa a Apu Ayar Manku Qhapaq”*.⁸³

La cita nos parece la interpretación que un grupo de psicoanalistas limeños en la década pasada estuvo haciendo de la cultura andina; a nosotros nos parece que siendo el concepto de sexualidad del mundo occidental distinto al del

⁸² Peña Cabrera, Antonio. *“La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina” en la Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima, 1988. p. 202

⁸³ *Ibidem*. p. 202

andino el psicoanálisis debe trabajar con modelos apropiados para explicar el mundo subconsciente del hombre andino, no con modelos occidentales. En la mitología andina sólo en *Dioses y hombres de Warochiri* aparece la escena en que un grano de maíz al estar siendo tostado salta de la tostadora a la vulva de una mujer.⁸⁴ En los mitos del mundo andino los genitales no han jugado un papel protagónico.

Según Guamán Poma, los *Wari wiraqacha runa*, serían dioses, los *wari runa*, semidioses, los *awqa runa*, correspondería a la época inkayka, luego vendrían los *purun runas* y los *sach'a runas*. Desde el punto de vista de la perfección, habría una involución de los *Wari wiraqacha runa*, a los *awqarunas*, que son los inkas; ahora bien, ¿cómo entender a Guamán Poma, que sostiene en otro punto, que antes de la llegada de los españoles el Tawantinsuyo fue moralmente perfecto?

Consideraríamos que la juventud o ancianidad de *Pachakamaq* o *Wiraqocha* no se enmarca en el concepto de Dios, además no es posible demostrar lo que se sostiene en la cita, es decir que *Wiraqocha pacha yachachi* en su ancianidad pierde su capacidad creadora, ya que el concepto *apu* significa superior, poderoso, dios, rico; este último término, *qhapaq*, debemos tomar en el sentido de poder de mando y gobierno, de capacidad organizativa. Si Dios es creador del universo y vivificador de la *pacha*, no es posible que esté aprisionado en como la araña en su propia tela, esto estaría en contraposición a la perfección y superioridad de Dios, no sólo en el mundo andino sino también en el

⁸⁴ Se trata de la enfermedad de un Willka de Anchicocha que enfermó porque: "un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostado y tocó sus vergüenzas; después, ella lo recogió y se lo dió de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el maíz. Por eso, ahora se la considera adúltera". Taylor, Gerard Ritos y tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII. IEP. Lima 1987. p 91. Más adelante se dice que "Hay una mujer -hija de ese gran señor- que a causa de un pene, casi se muere". *Ibidem*. p. 93.

occidental.

En conclusión, *Wiraqocha* o *Pachakamaq*, son nombres que corresponden a un mismo dios, con la diferencia en que *Wiraqocha* es su nombre propio, y *Pachakamaq* es un nombre que le viene de su voluntad creadora. *Wiraqocha* es un dios al que se ha accedido por vía de deducción, cuando se necesitó de elementos unificadores abstracto y generales como el que se requería para integrar el gran Tawantinsuyo.

Visto la Cosmovisión Andina Tawantinsuyana respecto a la concepción del trabajo, las normas morales, la naturaleza, el tiempo y de dios; habiendo demostrado, al mismo tiempo, que esta visión fue diferente a la traída por los españoles en el momento de conquista y que ella aún tiene vigencia en el mundo andino actual; en el siguiente Capítulo, intentaremos hacer uso de las categorías y la visión andina del mundo para hacer una aproximación a la reflexión filosófica.

CAPITULO III**LA COSMOVISION ANDINA
Y LA REFLEXION FILOSOFICA.****Conceptos andinos con los que se puede construir un
filosofar.**

Establecido que la cosmovisión andina tawantinsuyana es substancialmente distinta a la visión española del mundo al momento de conquista y convencidos de que es posible realizar una reflexión más auténtica y creativa a partir de nuestras raíces ancestrales, como sugieren directamente Juan Adolfo Vázquez⁸⁵ y Archie Bahn, e, indirectamente, Leopoldo Zea⁸⁶, Mario Bunge⁸⁷, Augusto Salazar Bondy⁸⁸, José Carlos

⁸⁵ *"...lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia, una población predominantemente autóctona y que para definir o caracterizar su esencia nacional pueden recurrir,... a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas pre-hispánicas..."* Antología filosófica argentina del siglo XX p. 14. Juan Adolfo Vázquez. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1965

⁸⁶ *"... será necesario volver los ojos a nuestra historia, a nuestra tradición, no para repetirla sino, por el contrario, para asimilarla y hacer de ella experiencia que, por serlo, no tendrá ya que ser repetida".* La filosofía latinoamericana como una filosofía sin más. Siglo XXI Editores. Segundo Edición México 1975, p. 80.

⁸⁷ En el I Curso Internacional de Filosofía de las Ciencias y Técnicas Sociales, Metodología de la investigación Científica, abril de 1996, Universidad de Lima, el filósofo ha manifestado que debemos hacer una filosofía americana auténtica y creadora sin remedos.

⁸⁸ *"Queremos llamar la atención ahora, sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento: se trata de que entre nosotros la filosofía ha comenzado desde cero, es*

Maríategui,⁸⁹ David Sobrevilla,⁹⁰ y María Luisa Rivara de Tuesta,⁹¹ presentamos a continuación los conceptos andinos fundamentales y que practican en el presente, para dicha reflexión.

Aristóteles en el Libro Quinto de la Metafísica analiza las categorías griegas que va a utilizar en el estudio del ser del Libro Séptimo; de la misma manera inicia su Libro de Lógica con el estudio de las categorías para dar una correcta interpretación y delimitación al estudio del razonamiento; siguiendo este modelo realizaremos a continuación un breve estudio de las categorías quechuas que nos pueden permitir hacer una reflexión filosófica en el mundo andino. Entre estas categorías tenemos:

Universo, principio, fundamento	:	<i>teqse.</i>
Espacio, tiempo, naturaleza y mundo	:	<i>pacha.</i>
Nombre, realidad	:	<i>sut'i.</i>
Causa	:	<i>hamu.</i>
Efecto	:	<i>qatiq.</i>
Saber	:	<i>yachay.</i>

decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana." Existe una filosofía en nuestra América? México. Siglo XXI. 1968. p. 39.

⁸⁹ *"Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo". Temas de Nuestra América. Biblioteca Amauta. Lima Perú. 1970. p. 25.*

⁹⁰ *"... replantear los problemas filosóficos y construir el pensamiento filosófico teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas". Repensando la Tradición Occidental. Editorial Hipatia, 1988. p. XIII.*

⁹¹ *"El movimiento filosófico ha adoptado fundamentalmente filosofías occidentales y no ha dado todavía cabida a un planteamiento filosófico del problema indígena". Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica. Areté Revista de Filosofía Volumen VI. N. 1, 1994. p. 106.*

Ciencia, Conocimiento	:	<i>reqsiy.</i>	
Pensamiento, racionalidad, conciencia:		<i>yuyay.</i>	
Objeto	:	<i>reqsisqa</i>	
Verdadero	:	<i>cheqaq.</i>	
Certeza, realidad	:	<i>sut'i.</i>	
Falso	:	<i>q'ollma.</i>	
Error	:	<i>panta.</i>	
Deducir	:	<i>yuriy</i>	
Valor	:	<i>chani.</i>	
Perfecto	:	<i>kusa.</i>	
Esencia	:	<i>kay.</i>	
Ser, haber	:	<i>kay.</i>	
Existir	:	<i>kashay.</i>	
Eterno	:	<i>wiñay</i>	
Accidente	:	<i>mayninpi kaq.</i>	
Concreto	:	<i>sut'i, t'ala.</i>	
Abstracto	:	<i>haqe.</i>	
Necesidad	:	<i>muchuy.</i>	
Universal	:	<i>lluy, llapan.</i>	
Particular	:	<i>wakin.</i>	
Infinito	:	<i>lama</i>	
Belleza, voluntad, libertad			: <i>munay.</i>
Sociedad, familia, cosas que estos poseen			: <i>ayllu.</i>
Colaboración con cargo a igual restitución			: <i>ayni.</i>
Invitación a la fiesta del trabajo			: <i>mink'a.</i>
Trabajo colectivo en bien de la comunidad			: <i>wayka.</i>
Centro	:	<i>chawpi.</i>	
Izquierda	:	<i>lloq'e.</i>	
Derecha	:	<i>pañã.</i>	
Arriba	:	<i>hanan</i>	
Abajo	:	<i>uran, urin</i>	

Al presentar estos conceptos no solamente buscamos traducir las categorías filosóficas del griego al quechua, sino dejar abierta la posibilidad de que algún quechua-hablante o quechua-pensante pueda, en algún momento, hacer una

reflexión filosófica en quechua.⁹²

Nuestra intención no es renunciar a la reflexión ni a la herencia cultural occidental. Lo que proponemos es hacer reflexión desde nuestra realidad de hombres concretos que, perteneciendo a un continente y a una cultura andina, perpetúan una visión del mundo en categorías que se expresan principalmente a través de la lengua quechua y que se manifiestan en modos de vivir superiores, en actitudes hacia la naturaleza y hacia sus semejantes y en sentimiento de felicidad y paz espiritual y material. Sabemos que muchas de estas categorías continúan en plena vigencia y ofrecen la posibilidad de ser tomadas en cuenta por la eficacia que han demostrado en su aplicación antes y después de la conquista.

Sin embargo el hecho de que estemos traduciendo aquí la reflexión de estos pensadores, no debe indicar, que nuestra filosofía debe consistir en traducir y repetir, la reflexión occidental, sino, es necesario que tengamos información del desarrollo del pensamiento a través de la historia para luego de entrar en contacto y familiaridad con ella, como sostuviera, David Sobrevilla, hagamos una reflexión que responda a nuestras necesidades, exprese nuestras aspiraciones, y sirva como sustento de nuestra reflexión y praxis y que mejor si estos fueran una alternativa para el pensamiento universal. En tal sentido, es una necesidad y obligación en diálogo con los clásicos, por ejemplo:

ARISTOTELES: Estudio de la Filosofía ⁹³	ARISTOTELES: Yachaywayllukuy yachaymanta
---	--

⁹² Uno de los caminos que conducen a la reflexión filosófica es la Historia de la Filosofía, por ello consideramos importante su traducción al idioma quechua, en tal sentido hemos intentado hacer unas breves traducciones de Aristóteles Descartes, y Hume. Del Estagirita hemos tomado el Libro Segundo de Aristóteles *Estudio de la Filosofía*. Ver las traducciones al final del Capítulo Tercero.

⁹³ Aristóteles. *Metafísica*. Libro Segundo Madrid 1985. p. 63. Sarpe.

1. El estudio de la verdad es difícil en un sentido y fácil en otro.	1. Sut'imanta yachayqa, hoq hina qhawaykuypiqa sasan, hoqpitaq atinalla.
2. Prueba de ello es que nadie pueda alcanzar completamente la verdad, ni estar falto de ella de manera absoluta.	2. Kaypa sut'ichakuyninmi: manan pipas llapa cheqaqtaqa aypanmanchu, nitaqmi pipas mana imapuni yachaqqa kanmanchu.
3. Cada filósofo explica algo sobre la naturaleza; lo que cada cual añade en particular al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o muy poca cosa, pero el conjunto de todas las ideas produce fecundos resultados.	3. Sapanka yachaywayllukuqmi imallatapas pachamantaqa , yachachikun; sapanka hamut'aruq yachayman yapayusqanqa manan imapaschu, mana iskayana, otaq aslla, ichaqa llapan yuyaykunaqa allin rurukunatan ruruchin.
4. De manera que lo que ocurre con la verdad, parece ser, como dice el proverbio: ¿"Quién no clava lanzando una flecha en una puerta?" Considerada desde este punto de vista, esta ciencia es fácil.	4. Cheqaqwanqa, rimakuypi hinan: ¿"pin mana chukita huk punkuman chanqaspa t'iparqonmanchu?" Khaynamanta qhawaykusqaqa kay Reqsiyqa atinallan.
5. Pero el hecho de que podamos poseer la verdad en su conjunto (es decir del tamaño de una puerta) más no alcanzar sólo el punto preciso que indagamos, señala su dificultad.	5. Ichaqa sasachayqa, manan llapan cheqaq hap'iypichu, (punku sayaypi hinachu), sasachayqa, t'urpu sayaylla hap'iypin.
6. Quizá al haber dos clases	6. Ichachu iskay sasachaypa

de dificultades, la presente dificultad no está en las cosas, sino que su causa está en nosotros mismos.	kayninpiqa, sasachayqa mana imakunapichu, aswanpas noqanchis kikinchiipi.
7. En efecto, de la misma manera que los ojos de los murciélagos se ciegan a la luz del día, la inteligencia de nuestra alma se ciega ante las cosas que se nos presentan con más evidencia.	7. Hinaqa, imaynan masuq ñawinpas intiq k'anchayninwan ñawsayan, chhaynatan nunanchispa yuyayninpas tukuy imaymana sut'i rikhuriwaqninchisman ñawsayan.
Luego en la p. 64 de la versión citada podemos leer:	Chaymanta 64 rap'ipi, kayta ñawinchanchis.
8. En fin con mucha razón se llama a la filosofía la ciencia de la verdad, en efecto, el fin de la especulación es la verdad, y el de la práctica es la obra, pues aún cuando los prácticos consideran el por qué de las cosas, no consideran lo eterno, sino lo relativo y lo presente.	8. P'uchukaypiqa, manan yanqanchu yachaywallukuytaqa cheqaqpa yachaynin, ninchi; hinaqa, hamut'aypa 'uchukayninga cheqaqmi; ruwaypataq imapas ruwasqa kaynin , ruwaqkunañaapukunkuma n, ima ruwasqaq kayninta chaypas, manan wiñay kaqta rikunkuchu, aspas mit'akuqllantan, kunanpaq kaqllantan rikunku.

1. El ser y la existencia.

a. Kay: Ser, haber:

Kay es el término quechua que equivale al: *einai* griego, *esse* latino y al *ser* castellano. En el idioma quechua

como en el griego y latín, *ser* involucra al mismo tiempo a *ser* y *haber*; a diferencia de estos idiomas, en castellano *ser* y *haber* son términos y conceptos distintos.

En el primer caso, el término quechua *kay* (*ser*) nos permitiría tratar del *ser en cuanto ser* (*on he on; kaqpa kaq kayninpi*), y así como en griego y latín preguntarnos: ¿qué es el ser? (*iman kaq?*), ¿quién es el ser? podría conducirnos a la teología y preguntarnos: ¿Qué es el ser? (*¿Iman kaq?*), nos lleva a la metafísica. Preguntarnos ¿Quién es el ser? (*¿Pin kaq?*), inevitablemente nos llevaría a la teología. En quechua tendríamos el mismo acceso a estas dos disciplinas por tener este idioma igual acepción que las anteriores.

Seguidamente presentamos una traducción del Libro Cuarto de Aristóteles precisamente que trata del problema del Ser:

Aristóteles, Metafísica. ⁹⁴	Aristóteles, Metafísica.
1. Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y sus atributos esenciales.	1.Kanmi huk yachay, kayta kayninpi, kaqinkunapiwan yachaq.
2. No se confunde con ninguna de las ciencias llamadas particulares, pues ninguna de esas ciencias considera al ser en tanto ser, sino que lo tratan desde cierto punto de vista y sólo desde este punto de vista estudian sus atributos esenciales: tal es el caso de las	2.Manan wakinmanta yachaykunawan pantanchu, manataqmi chay yachaykuna rikunkuchu kayta, kayninpi; hoq hina qhawariyllanpin rikunku, kay qhawariyllamantataqmi ima kayninkunatapas yachanku: imaynan matematikaspas ruwan,

⁹⁴ Aristóteles. Metafísica, Libro Cuarto: La metafísica, ciencia del ser en tanto que ser. Sarpe 1985. Madrid. p. 95

ciencias matemáticas.	hina.
3. Pero puesto que investigamos los primeros principios y las causas más elevadas, es evidente que hay necesariamente alguna realidad a la cual pertenecen estos principios y estas causas, en virtud de su propia naturaleza.	3. Ichaqa ñawpaq ñeqen teqsekunataq k'uskinchis chayqa, hinallataq hanaq hamunkunatapas, cheqapaqqa kanmi ima sut'ikayllapas, imaqmi kay teqsekunapas, hamukunapas kan chay, kayninmanta hina.
4. Por tanto, si los filósofos que han indagado los elementos de los seres, han buscado estos mismos principios; por tanto, debían indudablemente estudiar los elementos de los seres no desde el punto de vista accidental, sino en tanto ser.	4. Hinaqa, sichus yachayw-ayllukuqkunaña tapukurqanku kaykunaq kaqninkunata chayqa, kay kikin teqsekunatan maskharqanku; chaymi mana iskayaspayachananku kaykunaq kaqninkunata, mana mayninpi kaq rikuyllanmantachu, aswanpas kaqmanta kayninpi.
5. Por este motivo también nosotros debemos estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.	5. Kay raykun noqanchispas yachananchis kaqmanta kayninpi ñawpaq ñeqen hamunkunata.

De primera intención aquí ya han surgido algunos puntos que deben ser estudiados en quechua para expresar mejor, si se pudiera hacerlo:

6. Es evidente que hay necesariamente alguna realidad a la cual pertenecen estos principios y estas causas, en virtud de	6. Cheqapaqqa kanmi ima sut'i pachallapas, imaqmi kay teqsekunapas, hamukunapas, kanku
--	--

su propia naturaleza.	kayninkuman hina".
-----------------------	--------------------

Fisis es el término griego que significa: naturaleza, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase, naturaleza corporal, figura, rasgo; estatura, porte, aire, actitud; naturaleza espiritual carácter natural. Los pensadores griegos tomaron esta palabra en su sentido de naturaleza, pero, no en toda su extensión sino, en lo referente a naturaleza material, corporal, sobre todo en el periodo cosmológico de la filosofía griega; la significación de fisis como naturaleza espiritual quedó en segundo plano o simplemente no se le dio este sentido.

*Algunos autores sostienen que naturaleza **proviene del verbo latino, nascor, nasceris, nasco sum**⁹⁵ y significa: nacer. Este término a su vez procede del arcaísmo latino **gnatus, a, um: nacer**⁹⁶ y este a su vez del griego **gnenea**: nacimiento; procedencia, origen; linaje, familia, raza, gente, pueblo; descendencia, prole, posteridad; lugar de nacimiento, patria, generación, edad, época.⁹⁷*

Como podemos observar en el Libro de la Metafísica Aristóteles usa la palabra *fisis* para naturaleza y no *gnenea*. En quechua de manera parecida para *fisis* se usa *pacha*, pero como hemos traducido en el párrafo último, más propio sería usar *kay*, que significa ser, ser de las cosas, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase, naturaleza corporal, figura; menos utilizaríamos el término quechua *paqariy* que sería lo equivalente a *gnatus* latino.

Al final del tratado de esta categoría, *fisis*, Aristóteles presente en siguiente resumen, que estaría más próximo a

⁹⁵ Blánquez Fraile, Agustín. *Diccionario Latino Español*. Barcelona 1954. p 337

⁹⁶ *Ibidem*. p. 509.

⁹⁷ *Ibidem*. p. 117.

nuestra sugerencia: *“De todo lo que acabamos de decir, se deduce que la naturaleza, en su sentido primitivo y fundamental, es la esencia de los seres que tienen en sí mismo, y en tanto que tales,...”*⁹⁸

Por otro lado, respecto a que en griego se concibe la naturaleza como *la esencia de los seres que tienen en sí mismo, y en tanto que tales, el principio de su movimiento*, en quechua esta categoría podría expresarse por el término: *kay* que se traduce por ser y por esencia de las cosas. Por ejemplo *runaq llank’aq kaynin*. Por coincidencia también en latín *essentia* significa: esencia, naturaleza de una cosa.⁹⁹

Por otro lado sostuvimos que *kay* en quechua significa como en griego y latín *haber*, de tal manera que la expresión *hay una casa en la plaza*, resultaría como sigue:

En quechua : Hawkaypatapi wasi **KAN**.
 En griego : ‘En te agora **ESTIN** oikía.
 En latín : Agora domus **EST**.

Por tanto, no sería incorrecto afirmar en el mundo andino que lo que es tiene necesariamente que haber, que el ser es algo (*kaqqa kanmi*) y que la nada no existe (*mana kaqqa manan kanchu*). Quizá en este marco de ser y haber

⁹⁸ Aristóteles obra citada p. 133. Antes el Autor había sostenido que naturaleza se podía tomar en el sentido de: “Aristóteles llama naturaleza a siguiente: 1. “...a la generación de lo que crece”. 2 . Al “principio del primer movimiento inmanente de cada uno de los seres naturales en virtud de su propia esencia...los elementos de las cosas naturales, sea que se admitan como elemento: el fuego, la tierra, el aire o el agua, o cualquier otro principio,.. muchos de esos elementos o ... todos estos elementos a la vez.”, 3. “se llama naturaleza a la sustancia formal de las cosas naturales: ésta es la aceptación que le dan los que dicen que la naturaleza es la composición primitiva, o con Empedocles, que ningún ser tiene una naturaleza, sino que hay solamente mezcla y separación de las cosas mezcladas; y la naturaleza no es más que un nombre puesto por los hombres”. p. 132 4. “un objeto natural proviene de la unión de la de la materia y de la forma”. pp. 132- 133

⁹⁹ Blánquez Fraile, Agustín. *Diccionario Latino Español*. Barcelona 1954 p. 426.

podría entenderse los siguientes hechos; cierta vez fue intervenido por las fuerzas del Estado un diario de la Capital de la República Peruana, como consecuencia del hecho los trabajadores y directivos fueron apresados y enviados la misma noche a prisión, lugar donde al llegar de entonaron el Himno Nacional cuyas letras dicen: "*Somos libres seámoslo siempre*".

Por la misma época habían sido apresados muchos dirigentes de las clases trabajadoras en el país y habían sido enviados al Penal del Sepa, el mismo que se halla ubicado en una isla del río Urubamba, en el Departamento del Cusco, lugar del que es casi un suicidio en intentar fugar por estar rodeado por el río y por una selva virgen con toda clase propios de la zona; al día siguiente de la llegada se había hecho formar a los presos para izar la Bandera y cantar el Himno Nacional; concluida la ceremonia el oficial de la prisión había llamado la atención a un preso andino de por qué no había cantado el Himno Nacional igual que todos los compañeros; a lo que había respondido cómo voy a cantar si estoy preso.

Para los andinos es inconcebible que puedan darse situaciones contradictorias como cantar que se es libre sin serlo realmente. *Ser* y *haber* no pueden ser declarativos, lo que *es* tiene que *haber*. Lo contrario sería mentir, por ellos en quechua se dice: "No hables lo que no es" (*mana kaqtaqa, ama rimaychu*).

Bueno retomando nuestro tema podríamos decir que nada impide preguntarse en quechua: Por qué existe el ser y no más bien la nada (*imanaqtinmi kan kaq, aswanpas mana, mana kaqchu?*).

En este punto quisiéramos poner en consideración, algo que el filósofo peruano Francisco Miró Quesada nos había dicho, respecto a la obra principal de Martín Heidegger, El ser y El Tiempo, que si lo hubiera escrito en quechua,

habría empleado sólo una tercera parte de la cantidad de páginas que tiene dicha obra; toda vez que en quechua *El Ser* y *El Tiempo* están más próximos a nosotros: *Kay Pacha*, *Kaywan pachawan*.

Sin embargo quisiéramos también manifestar que es posible la traducción de la mencionada obra, *El Ser* y *El Tiempo* al Runasimi. A continuación presentamos unos breves párrafos que serán traducidos al quechua:

<p>1. "Todo preguntar es buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer "que es" y "como es" un ente. El buscar este conocer puede volverse un investigar o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto "preguntar por..." es de algún modo "preguntar a...". Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un aquello a que se pregunta. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta." " La pregunta que interroga por</p>	<p>1. "Tapukuyqa maskhaymi. Tukuy maskhaymi puririn ñawpaqta maskhasqamanta. Tapukuyqa reqsiy maskhaymi "iman", "imaynan" huk kashaq. Kay reqsiy maskhaymi t'ikrakunman k'uskiyman otaq qespiypi churayman, hinaspacha tapukusqa t'uphsiy. Takuypan kapun, "imamantapas tapukuy..." imaynapipas "pitapas tapukuymi..." Tapukuypan tapukusqamanta tapukuy. Maypin tapuy k'uskiq, teoretikapuni, ruway munayninchisqa t'uphsiyimi, tapukuyta". "Maymanmi rin kaymanta tapukuymi ruwananchisqa. Kaywanqa tarikunchis kaymanta tapukuq</p>
--	--

<p>el sentido del ser es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados".¹⁰⁰</p>	<p>tapukuy muchuypin imakunan estructural kapuqninkuna nisqanchis hinan muchukun".</p>
<p>2. "Ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor. ¿No es ésta una definición sumamente arbitraria de la verdad? Con definiciones tan violentas sí cabe lograr excluir del concepto de la verdad la idea de la concordancia. ¿No se paga forzosamente esta dudosa ganancia con un recurrir a la nada la vieja y "buena" tradición? Lo cierto es que la definición aparentemente arbitraria se limita a hacer la exégesis necesaria de lo que la más vieja tradición de la filosofía antigua presintió originalmente y comprendió prephenomenologicamente. El "ser verdadero" del logos como apofansis es el aletheuein en el modo del</p>	<p>2. "Cheqaq niyqa (cheqaq), tariq niymi. ¿Manachu kay ancha munayllaman cheqaq intuy? Kay hina intuykunawanqa atisunmanmi cheqaq yuyaymanta wakiynin t'aqayta. ¿Manachu kay iskayaspa tarikuyta chinkachinchis mana imaman ñawpa "allin" usunchisman kutirikuspa? Sut'ipiqa kay munaylla intuyqa ruwan muchusqa exegesista ñawpa yachaywayllukuypa watupakusqanta, hinallataq prephenomenologico pachapi wasapakusqanta. Logospa sut'ikayninca – apophansis hina, apophaynesthaipi aletheuein: rikuchikun</p>

¹⁰⁰ Heidegger Martín. *El Ser y El Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. p. 14.

<p>apofainesthai: permite ver un ente –sacándolo del "estado oculto"- en su "estado de no oculto" ("estado de descubierto").</p>	<p>enteta, "pakasqamanta horqospa"- "mana pakasqa kayninpi" (tarisqa kayninpi). Aletheiaqa Aristotelespa pragmawan sayapunachisqanqa, hanaq wichaypi phainomena, "kikin imakunan" iman rikuchikun entekunata "imayna" kayninta "tarisqa kayninpi".</p>
<p>3. La aletheia equiparada por Aristóteles con pragma, fainomena en los pasajes citados más arriba, significa las "cosas mismas" lo que se muestra los entes en el "como" de su "estado de descubiertos". Y ¿será azar que en uno de los fragmentos de Heráclito, los filosofemas más antiguos que tratan expresamente del logos, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido del "estado de descubierto" ("estado de no oculto") que acabamos de poner de manifiesto? ... Así, pues es inherente al logos el "estado de no</p>	<p>3. Icha ¿Atitachu, ancha ñawpa yachallikukuna logosmanta rimanku, Heraklitoq p'akinkunapi, maykunapin rikukun sut'i "tarisqa hina" ("mana pakasqa hina") imatan kunan rikuchikushanchis? ... Hinaqa logosmanta mana t'aqakuqmi Aletheiaq, "mana pakasqa kaynin". ¹⁰¹</p>

¹⁰¹ *Ibidem.* p. 240.

oculto", la aletheia".	
------------------------	--

b. Kashay: Existir.

Una vez que hemos visto el significado de *kay* como *ser* y *haber*, vamos a estudiar el significado de existir (*kashay*). *Ser* y *existir* en quechua están denotados por los términos: *kay* y *kashay*, respectivamente. Esta diferencia permite, por ejemplo, expresar mejor las reflexiones en torno a la *filosofía existencial*.

Kashay (estar siendo, existiendo, y habiendo) es gerundio del verbo *kay* (ser) pero, luego adquiere su propia forma y puede ser conjugado como cualquier otro verbo. Las expresiones en tiempo gerundio son muy utilizados en el idioma andino, así tenemos: ¿*Qué estás haciendo?* ¿*Dónde estás yendo?* ¿*Quién estás siendo?* Por ejemplo en este último caso: *Pin kashankiqa?* (¿quién estás siendo?) expresa el ser dinámico y continuo de una persona; dinámico porque siempre va cambiando y continuo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo. Cuando se pregunta por la edad: *Hayk'aykitan rishankiqa?* (tus cuántos estás yendo) o *Hayk'aykipin kashankiqa?* (en tus cuántos está siendo) expresa las mismas situaciones que se acaban de describir.

En quechua podemos establecer una diferencia entre *el ser* y *el existir* de una persona, por ejemplo: *Ollantay es un militar* y *Ollantay está siendo un militar*. La categoría de *ser* se utiliza para aquello que es por naturaleza o es un atributo que ha sido alcanzado por el sujeto y se convierte en parte de su naturaleza, dicha cualidad es trascendental al espacio y tiempo, por ejemplo cuando se dice *Ollantay es militar* (*Ollantayqa wallan*); puede ser que *Ollantay* esté ya anciano y jubilado en la carrera militar, pero sigue siendo militar; su ser es ser militar. En cambio, la expresión *Ollantay*

está siendo militar (*Ollantayqa wallan kashan*), indica que este personaje en este instante es un militar. La categoría existiendo o *siendo* se refiere a lo que es dinámico, a lo que es una continuidad en el tiempo y en el espacio. Este ente *kashaq* (siendo) puede ser eterno (*wiñay kashaq*), o ser finito (*tukukuq o wañuq*). El ente que es finito (*wañuq*), es el que ha tenido un origen, un nacimiento (*paqariy*), mientras que el infinito puede ser *el mismo que siempre está siendo* (*wiñay kashaq*).

El término quechua *tukuy* significa en castellano: *terminar, concluir, transformarse y convertirse en; todo*. Estos significados permiten afirmar que: *todo tiene un final, un término, una conclusión*; o que nada se anihila definitivamente sino que *sólo se transforma, cambia de forma o se convierte en otro*.

Partiendo del ser existencial del hombre podría sostenerse que el andino es un ser histórico; es un existente que vive en un *pacha*, consciente de vivir en un espacio y tiempo históricos. Sin embargo la visión existencialista de la vida frente a la muerte, al estilo heideggeriano es ajeno al mundo andino, porque desde tiempos inmemoriales, se concibió que la muerte era el cambio de un *pacha a otro* (de un mundo a otro), como lo podemos comprobar por las tumbas excavadas.

Consideramos que los andinos son amantes de la vida por su visión estética del mundo y por vivir en un mundo en que el hombre participa de la creación y recreación continuas de la vida en el cosmos, el espacio, el tiempo, en el mundo circundante y en la naturaleza.

Sólo para mostrar que algunas categorías de *El ser y el Tiempo* de Martín Heidegger¹⁰² podrían ser existencialmente mejor expresadas en quechua que en castellano, traducimos

¹⁰² Ob. Cit. Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

las siguientes expresiones:

- Ser ahí, *chaypi kashaq* (el que está siendo ahí).
- El ser en el mundo, *pachapi kashaq* (lo que está siendo en el mundo).
- Ser con: *hoqwan kashaq* (el que está siendo con otro).
- Ser en sí mismo, *kikinpi kashaq* o, *kikin pachapi kashaq*. Sobre todo la traducción de esta última expresión trasciende los límites de comprensión del existencialismo heideggeriano que llega a nosotros a través de la versión española: *el mismo que está siendo en el tiempo, en el espacio, en el mundo y en la naturaleza*.
- Temporalidad: se puede traducir simplemente como *pacha*, pero siempre entendiendo que el *existente* no se da en el aire, en el vacío, sino en el tiempo, en el espacio, la naturaleza y un mundo creado por el *runa* (hombre), el existente por antonomasia.

Antes de pasar a la reflexión acerca del hombre examinaremos las conceptualizaciones: nombre, realidad, evidencia, lo concreto y abstracto, por tener estrecha relación con el ser y existir.

c. Suti: Nombre, realidad, evidencia.

Vistas las categorías *ser* y *existir* estudiaremos ahora la categoría *suti*. Este término en el protoquechua significaba al mismo tiempo *nombre, realidad y evidencia*, aunque posteriormente los *hamawt'as* (sabios) en base al término *suti* crearon otro, *sut'i*; el primero continuó haciendo mención a *nombre*, mientras que el nuevo, *sut'i* tuvo el significado de *evidencia y realidad*.

Sustentados en el significado primitivo de *suti* podría sostenerse que en el pensamiento andino con sólo nominar algo, se afirma la *existencia* de ese algo, tenga éste existencia *real o ideal*; además la nominación lo haría no sólo

verdadero¹⁰³ sino evidente.

Al despejarse la oscuridad de la noche y rayar el alba, suelen los campesinos llamar *sut'iyay* (hacerse realidad). Es posible que la oscuridad sea tomada como el reino de las tinieblas y la luz como la iluminadora de la realidad. Es posible que los griegos hayan podido tener apreciar a la noche y la oscuridad como lo incomprensible y lo enigmático quizá por ello a un pensador del Asia Menor que vivió entre los siglos V y IV, Heráclito se le haya denominado "el oscuro"; en quechua la denominación *t'itu* (T'ito) tendría el mismo sentido. Contrariamente la *razón* es comparado con la luz, la verdad, la perfección; "*a la luz de la razón*", precisamente significa eso. En quechua todo lo que puede ser mentado, participa al mismo tiempo de las categorías: *existencia y realidad*; contrariamente lo que no puede ser nominado, no tiene existencia.

En el idioma inka ocurrió lo que en la formación de todos los idiomas, los conceptos abstractos se fueron creando paulatinamente, en el continuo contacto con la naturaleza y el mundo real. De acuerdo al tipo de actividad realizada por el hombre, las cosas reales y su conceptualización son las que adquieren primacía. En un pueblo como el andino, las cosas reales, se consideraron como *hermosas, bellas, objetivas, verdaderas*. Sabemos que el *abstraer* es una operación mental mediante la cual se privan a las cosas reales de las cualidades que Hume¹⁰⁴ llamó secundarias, para quedarse sólo con lo esencial, lo fundamental.

El término castellano *abstraer* proviene del latín: *abstrahere*: y significa: apartar separar por la fuerza, tirar,

¹⁰³ La expresión quechua: *sut'ita rimay* significa: di la verdad; *sut'i rimaq*: hombre correcto, el que dice la verdad. Es posible que aquí tenga su sustento el hecho de que los andinos den tanta importancia a la palabra dada o escrita. Ellos sostienen, que "*runaqa ch'ullallatan rimaq*": la persona habla una sola vez, y "*qelqan rimaq*" (la escritura dice así.)

¹⁰⁴ Filósofo empirista que nació en Edimburgo, 1711-1776.

arrastrar lejos, arrancar. En griego el verbo *aphaireo*¹⁰⁵ significa: acción y efecto de quitar, separar, cortar suprimir, sacar, arrancar, privar. El adjetivo latino: *abstractus* significa: lo abstracto. En griego *aphairesis*: substracción, despojo. Como señalamos en el punto anterior *sut'i* también significa realidad, sobre todo realidad concreta y, *haqe* la realidad abstracta; *haqe* se refiere al mundo de los entes que occidente llama ideales, aquel mundo que puede ser percibido sólo por la mente.

Hemos hecho el intento de una reflexión filosófica a partir de las categorías andinas *el ser* y la *existencia* y hemos mostrado que el concepto de *kay* (ser) conlleva el concepto de haber, esto es de una existencia concreta. También hemos presentado el concepto *kashay* un ente *real* y *evidente* y que estos pueden tener una realidad concreta y abstracta que son los puntos fundamentales de la Filosofía Primera y la Ontología que no pueden ser soslayados por ninguna filosofía que pretenda ser seria y rigurosa. Pasaremos ahora a ver las cuestiones en torno al hombre, la sociedad, su pensamiento y el conocimiento.

2. El hombre y la sociedad.

a. Reflexiones en torno al hombre.

En la historia de la cultura se ha definido al hombre de muchas maneras, unas veces tomando en cuenta sus cualidades esenciales, otras veces sus cualidades accidentales. Unas veces se ha tomado en cuenta sus cualidades absolutas, otras las dinámicas. Por ejemplo, Carlos Marx en su Tesis sobre Feuerbach sostiene “... *la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.*”¹⁰⁶

¹⁰⁵ Pabón S. de Urbina, José M. *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona 1967. p. 98

¹⁰⁶ Marx, Carlos - Engels, Federico. *Obras escogidas*. Editorial Progreso.

En nuestro concepto, hablar del hombre andino implica describir su vida social, sus relaciones sociales, principalmente sus relaciones de producción, esto es considerarlo al hombre dentro de la sociedad, como *runa* y *ayllu* (sociedad y familia). Como *runa* es un ser concreto, inmerso entre sus *masi* (semejantes), con derechos y obligaciones, solidario y transformador de la naturaleza (*pacha*) y creador de bienes y valores como *pachamama* (madre naturaleza).

Como *runa* no se pierde en la generalidad muda que Marx critica a Feuerbach y, como *ayllu* no se diluye en las relaciones sociales, como la gota de agua en el mar, sino, al mismo tiempo conserva su esencia humana y su individualidad para realizarse en el *ayllu*. Pero, como *ayllu* significa también ser colectivo con una *existencia real, concreta* en una determinada *pacha* (naturaleza, espacio y tiempo), el *runa* en esta situación se da y recibe, es *un ser para sí y un ser para otro*. Con el *ayni* trabaja y, con la *mink'a* goza; con la *wayka*, muestra su fuerza poderosa de Hombre.

En este marco del *ser para sí* y del *ser para otro*, debemos hacer notar que en quechua existen dos formas de plural para el pronombre personal *noqa* (yo): *noqanchis* y *noqayku*. El término *Noqanchis*, es conocido como incluyente, porque incluye a todos, a los que hablan y escuchan; *noqayku*, separa a los que hablan de los que escuchan, razón por la que se le denomina excluyente. Lo mismo ocurrió con el pronombre de segunda persona *qan* (tú) cuyas dos formas de plural son: *qankuna*, *qankiku*; lo que pasa es que esta última forma está desapareciendo por desuso, sin que nadie haya explicado la razón real de esta situación.

En el mundo andino el hombre es el centro del universo; por ello, el espacio se divide teniéndolo como

centro. Si se ha convertido ahora en un ser sin sentido ni orientación en la vida es porque el brusco cambio producido por la conquista lo ha convertido en un ser dominado y dependiente. Como sostiene Tamayo Herrera,¹⁰⁷ en respuesta a quien se expresó en el sentido de que los andinos eran unos seres “*pacientes*” algo así como los animales de la pradera que pacen comiendo lo que buenamente la naturaleza les da. El alto grado de desarrollo alcanzado en la época del Tawantinsuyo desdice todas estas apreciaciones negativas.

El andino es como cualquier hombre, capaz de adaptarse a la realidad, transformar la naturaleza y crear cultura, pero también como cualquier hombre de la tierra capaz de sufrir opresión, sobre todo por el uso de las armas. Hace más o menos tres décadas, a juzgar por las pancartas políticas exhibidas por los campesinos en los mítines políticos en que se leía: *tierra o muerte*, se pensó que los andinos eran capaces morir antes que perder la tierra; pero últimamente, ante la inminente amenaza de los grupos subversivos, la actitud de los campesinos fue distinta. Estos tuvieron que huir del campo a las ciudades abandonando sus tierras. Si el ser de los hombre andinos hubiera sido un *ser para morir*, estos habrían permanecido en el campo junto a sus tierras.

El ser del hombre andino no es de un *ser para morir*, es más, su concepto de la muerte es distinto al del occidental. La muerte para él es el cumplimiento de un ciclo vital y el cambio de una *pacha* a otra. El hombre andino ama la vida, su familia, la tierra y su casa de campo como cualquier agricultor del mundo, y ante el peligro inminente de perder la

¹⁰⁷ El Autor critica la posición de Rodolfo Kusch en *América Profunda* de que el occidental tiene fundamentalmente una actitud, la actitud de “*ser alguien*” la actitud dinámica de afirmarse y crear objetos, mientras que el indígena, el americano, básicamente se detienen en “*un mero estar*” biológico, es decir en la pasividad. Tamayo Herrera, José. *Coloquio sobre Filosofía y cultura inkas*. Facultad de Letras Universidad Nacional del Cusco. 1965. p. 59.

vida sabe que primero debe proteger su vida y su *ayllu*.

El ser del hombre andino es un ser trabajador (*llank'aq kay*), no un ser para trabajar (*llank'aqpaq kay*); porque no es un instrumento ni un objeto. Es un ser que encuentra su esencia y se realiza en el trabajo; pero del trabajo para sí y para los otros cuyo objetivo es la satisfacción de las necesidades y no la acumulación de la riqueza. El andino se siente feliz en la medida en que lo esté la comunidad; es un amante de la armonía entre los hombres y la naturaleza. El hombre se recrea en el trabajo, por ello en algún momento sostuvimos que la mejor forma de recuperar y readaptar a los presos de las cárceles es haciendo que estos trabajen y no tenga el Estado que costearles su estadía en el penal.

Consideramos que en los medios rurales andinos no hay superpoblación como sí sucede en las ciudades costeñas y en las capitales de los departamentos del interior. Por el contrario, los andes se están despoblando, lo que hace necesario repoblarlo planificadamente como lo hacían los inkas, construyendo primero sistemas de irrigación, drenaje, y luego preparando los terrenos para el cultivo. El problema en la sierra no es la superpoblación, sino la explotación de los recursos en forma cada vez más rudimentaria y primitiva.

Por tanto, no tienen sentido, en la zona rural, los programas del control de la natalidad, sino la aplicación de una verdadera política de población y producción. El control de la natalidad no va a resolver los problemas andinos. Lo único que va hacer es despoblar el campo para que esta sea presa fácil de la privatización.

b. Yuyay: Memoria, entendimiento, reflexión, conciencia y voluntad.

Después de haber discutido la esencia del hombre como el de un ser que se relaciona con los demás, para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales y realizarse como hombre, y la actividad del trabajo como elemento que lo integra a los demás y como actividad en la que se encuentra *a sí mismo* y *a los demás*, haremos algunas reflexiones sobre su racionalidad y la formación de sus conocimientos.

En quechua los términos equivalentes a *razón* y *recuerdo* provienen de la misma raíz: *yuyay*. Con el término *yuyayniyoq*, se califica a quien tiene *uso de razón*; a quien es racional. Esta palabra deriva del verbo *yuyay* que significa *recordar*. Por ello, con Aristóteles podemos sostener: "*La experiencia de los hombres nace de la memoria, en efecto numerosos recuerdos de la una misma cosa constituyen finalmente una experiencia... Pero, en realidad, la ciencia y el arte llegan a los hombres por medio de la experiencia.*"¹⁰⁸

En quechua sería fácil entender al filósofo John Locke¹⁰⁹ y sostener que cuando nacemos nuestra mente se encuentra como un *pizarrón en blanco* y que luego, es la experiencia la que va escribiendo sus impresiones en la mente. De acuerdo con el empirismo, la experiencia acumula sus datos en la mente; de manera que, después, estos datos acumulados en la memoria producen los *recuerdos*, los mismos que dan como resultado: el conocimiento y la *razón*. Es posible, entonces, sostener que los quechuas son empiristas.

En el mundo indígena, *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos; partiendo de esto se puede deducir que quien tiene mayor experiencia de vida, mayor número de recuerdos es más racional y por ende sabio. Tal como sostiene Aristóteles, "*El arte comienza cuando de una gran*

¹⁰⁸Aristóteles. *Metafísica*. Sarpe, 1985. p. 27 - 28.

¹⁰⁹Frayle, Guillermo, hace mención a la obra *Ensayo II 1,2* del Autor. *Historia de la Filosofía III*. Madrid 1966. p. 7

suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes".¹¹⁰

Entendimiento en el pensamiento andino es la capacidad de comprender y conocer; por ello, la expresión *yuyayniyoq erqeñan* significa, niño que tiene ya la capacidad de entender. Esta operación mental se realiza siempre con los datos proporcionados por la memoria; esto es, por los recuerdos de experiencias anteriores.

En quechua reflexionar significa *hamut'ay*, palabra de la que proviene el término *hamaw'ta* (sabio), pero también *yuyaykuy* significa reflexionar, recordar con esmero, premeditación y precisamente tiene como raíz el término *yuyay* (recordar); entonces, **reflexionar** sería algo así como *entrar en recuerdo de algo y ponerlo en acción* y combinar los datos del recuerdo en el ámbito mental para *inferir nuevas situaciones o verdades*. La actividad mental de la imaginación y el razonamiento son una misma actividad en quechua; por ello están expresados por el mismo concepto.

Así mismo **tener conciencia** es expresado por el término motivo de nuestra exposición: *yuyay*; por ello perder la conciencia en quechua significa *yuyay chinkay*. Ahora bien, ¿Por qué el hombre en la escala zoológica ha alcanzado el nivel superior? Precisamente porque es el único ser que tiene mayor capacidad de memoria, entendimiento, de reflexión; es consciente de las experiencias vividas y de los procesos mentales sobre la base de los recuerdos, y es capaz de decidir y tomar actitudes con voluntad. Voluntariamente, intencionalmente en quechua se dice *yuyaypi*.

En cuando al significado quechua de *pensamiento y juicio* que tiene su fundamento en el concepto *yuyaykuy* podríamos sostener que es el fruto de ese acto mental de

¹¹⁰ Aristóteles. *Metafísica*. Sarpe, 1985. p. 28

recordar, recordar con esmero, de reflexionar..

Antes de proseguir con la exposición de los puntos siguientes, debemos dar alguna explicación de por qué un mismo concepto en quechua tiene que tener tantas acepciones. Aparentemente parece que se refirieran a fenómenos diferentes. En realidad todas ellas tienen el mismo principio, el mismo fundamento, el mismo sentido o son maneras diferentes de mostrarse del mismo fenómeno o facultad, en este caso de *yuyay* explicaría lo que es *memoria, entendimiento, reflexión, pensamiento, juicio, conciencia y voluntad*.¹¹¹

Antonio Peña Cabrera, es quien en nuestro medio ha hecho un estudio muy interesante respecto a la racionalidad andina; inicia su exposición sosteniendo que: *"La razón es un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre. Otros animales tienen los suyos que les han permitido sobrevivir. El hombre es además un ser social, esto es, un ser que se hace en sociedad, que se hace con otros hombres.*"¹¹²

Esta forma de ver la racionalidad podría interpretarse como un biologismo: *"un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre... y los animales, sin embargo*

¹¹¹ La Teoría de la Gran Unificación (GUT: Grand Unification Theory) de las Supercuerdas, explica que los fenómenos que se producen en el universo pueden explicarse mediante una teoría fundamental, textualmente se sostiene: *"La teoría de los campos y de la naturaleza cuántica de las fuerzas que los caracterizan, desarrollada en los últimos decenios, permitió explicar una inmensa cantidad de fenómenos físicos. Se logró así un avance sin precedentes hacia el ideal supremo de la ciencia física: poder explicar la totalidad los hechos conocidos y por conocer mediante una sola teoría"*. Miró Quesada C., Francisco. *Las supercuerdas*. Ediciones de "El Comercio". Lima Perú. 1992. p. 67.

¹¹² Peña Cabrera, Antonio. *"La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina"*, en *La Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima 1988. p. 193.

consideramos que la tesis es correcta porque se está tomando la racionalidad sólo en el aspecto instrumental, por ello el Autor sostiene: *"La razón instrumental es... un hacer y un deshacer racionalmente las cosas, ordenarlas y desordenarlas según proyectos concebidos"*.¹¹³ *"En este proceso hay que ver el fundamento de la racionalidad occidental, racionalidad de medio antes que de fines"*.¹¹⁴

Para el Dr. Peña *"La racionalidad andina funcionó para organizar las fuerzas productivas y para la repartición proporcional de los productos, sin alterar empero los ecosistemas... La racionalidad andina tenía por finalidad el perfeccionamiento de la sociedad en su conjunto"*¹¹⁵ además por el dominio de los pisos ecológicos, por el poli cultivo en una misma *chakra*, la rotación de las tierras, por las formas de conservación de los alimentos, equilibrio ecológico, la forma de trabajo colectivo y hasta por la solidaridad.

Si partimos de la concepción de que el hombre ordena la estructura material de la sociedad y crea la superestructura ideológica política y jurídica de la misma, la racionalidad no tiene que referirse sólo al aspecto biológico como si el *runa* (hombre) se agotara únicamente en este nivel, sino también al espiritual, a aquel estadio de la vida referido a economía, política, la religión, la filosofía, las artes, etc., es decir a las distintas formas de la conciencia social. Por ello, los conceptos de *ayllu* y *suyu* no se refieren sólo al espacio familiar y territorial sino también al superestructural, es decir, un *ayllu* es aquel grupo de personas unidas por antecesores comunes, ubicados en un mismo territorio que trabajan las *chakras* de la comunidad, que tienen las mismas normas morales y éticas, que tienen los mismos dioses y los mismos usos y costumbres, en suma la misma superestructura.

¹¹³ *Ibidem.* p. 195.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 197.

¹¹⁵ *Ibidem.* p. 203

En tal sentido reconocemos los estudios de *racionalidad andina* iniciados por el Dr. Antonio Peña pero consideramos que los mismos que deben ser completados con estudios posteriores de la superestructura del mundo andino. Por otro lado consideramos que la racionalidad no sólo puede ser *instrumental* sino también de fines, al mismo tiempo; ya que como sostiene el Autor el *hacer y deshacer racionalmente las cosas, ordenarlas y desordenarlas* obedece de alguna manera a algún *proyecto concebido*. Para nosotros los fines siempre exigen medios para alcanzar su objetivo.

Con respecto a “*La pregunta capital sigue siendo empero si estas dos racionalidades son compatibles y la conciliación posible*” del Dr. Peña podemos sostener que es posible que sean compatibles porque los andinos han demostrado su capacidad compatibilizadora en más de una ocasión por ejemplo al aprender la carpintería, la cantería, la pintura, sastrería y las demás artes, así como al crear nuevos instrumentos musicales sobre la base de los originales.

Con referencia a la conciliación podemos manifestar que es posible también tal conciliación sobre todo si se sustenta en la racionalidad instrumental y teórica andina, como ha ocurrido en la religión. El andino es capaz de absorber, sobre todo ideas políticas partidarias y religiosas por presión o por la fuerza, y no cambiar su esencia su forma de ser como la esponja que puede absorber cualquier líquido, y que una vez eliminado lo extraño puede recuperar su forma propia.

c. *Reqsiy*: Conocer.

El problema del conocimiento en quechua puede ser abordado sin mayor dificultad toda vez que este idioma cuenta entre otros términos con los siguientes que se refieren al conocer y al conocimiento: *Reqsiy* (conocer), *reqsiq* (cognoscente), *reqsisqa* (lo que se conoce), *wanki* (imagen), *qonqay* (olvidar), *iskayay* (dudar), *yuyay* (recordar),

cheqa y *sullul*, (verdadero), *sut'i* (real, cierto, evidente), *panta* (error), *qollma* (falso).¹¹⁶

Con estos conceptos podríamos preguntarnos: ¿Es posible conocer? ¿Dónde se origina el conocimiento? ¿Cuáles son los criterios de verdad? ¿Para qué se conoce? ¿Es el mundo tal como se conoce? Y, para hacer una descripción fenomenológica del conocimiento: ¿Qué elementos intervienen en todo conocimiento?

En quechua, por ejemplo, *Pikichaki reqsiy* (conocer a Pikichaki) significa saber cómo es Pikichaki, es poder describir su aspecto, sus cualidades, su situación en la *pacha*; esto sus relaciones con los demás, con el mundo, con la naturaleza, el espacio, el tiempo. A esto debemos agregar que para el andino el conocimiento se internaliza fuertemente, una prueba de ello es que amigo se dice: ***reqsisqay*** (mi conocido); porque sólo se puede amar a lo que se conoce. Finalmente debemos manifestar que el conocimiento de la naturaleza en el mundo andino no lo llevó a cosificar la naturaleza, sino a convivir con ella como veremos seguidamente.

d. Yachay: Saber, vivir.

Ahora bien, la relación entre la teoría y la práctica en el mundo andino habría estado dada por el ***yachay*** que significa: ***saber y vida***, o ***saber de vida***. ***Yachay***: hace mención a *cómo hacer* o *decir*, las cosas. *Saber hacer*, por ejemplo: *yo sé cultivar*. Esto es saber obrar algo, hacer algo. El término *reqsiy* (conocer) estudiado más arriba, hace referencia a un conocimiento *teórico* o *racional*. Por ello, en el Tawantinsuyo los ***yachaywasi*** (casas del saber), habrían sido entonces centros de transmisión del conocimiento adquirido por medio de la práctica y no centros dedicados

¹¹⁶ Ver *Reqsiymanta - Gnoseología Andina*. Mejía Huamán, Mario. Ensayos Filosóficos. Sociedad de Pensamiento Andino. Edición Bilingüe. Lima, 1994. p. 26-27.

sólo a la reflexión.

El *kuraka* (*kuraq kaq*: el que es mayor) en los andes prehispanicos jefes, y autoridades, precisamente eran sabios porque tenían más experiencia de vida; la experiencia de la vida daba autoridad y sabiduría a las personas. En este mismo sentido a las personas mayores, esto es *kuraq*, todavía se les llama en los andes *yuyayniyoq*, esto es, como explicamos más adelante, persona que tiene bastantes recuerdos, experiencia de vida, memoria, entendimiento, razón y *sabiduría*. Es clara la relación que hay entre racionalidad (*yuyay*) y sabiduría (*yachay*).

Asimismo, el grado de correspondencia que se da entre la teoría y la práctica lo tendríamos en la expresión: ***sut'i*** que significa: *cierto, evidente, real*. Para concluir podemos decir que el término ***reqsiy*** podría tener equivalencia con el término griego teoría (*theureo*: contemplación) y *yachay* con *praxis* (acción).

e. *Rikuy*: Ver, distinguir, saber de experiencia, de ubicación, conocer.

En quechua hay otra forma de expresar un conocimiento, por ejemplo, cuando se conocer un lugar: *¿Rikunkichu Machupikchuta?* (¿Conoces Machupikchu?). Aquí lo que se pregunta es que si la persona ha visto ese maravilloso grupo arqueológico; porque una persona también puede saber (*reqsiy*) lo que es Machupikchu por fotos, a través de una descripción o como se hace hoy por medio de los videos en los que intervienen más disciplinas que las siete artes tradicionalmente conocidas; pero, aquí no se pregunta por ese tipo de saber teórico, para calificarla de alguna manera, sino por el saber de experiencia, de contacto directo.

En quechua, todo conocimiento en el que ha intervenido la *experiencia, la acción, la manipulación de*

objetos, se enmarca dentro de la forma *yachay*; por ejemplo "el todo es mayor que las partes", "a toda acción corresponde una reacción de la misma intensidad y en sentido contrario", "ser prudente es bueno". En cambio donde no ha intervenido la *acción del hombre* o la *manipulación del objeto*, se enmarca dentro de *reqsiy*; por ejemplo, *¿conoces a tu hijo?*, esto es, *¿sabes cómo es tu hijo, ¿qué cualidades tiene?, ¿qué virtudes?, ¿qué defectos?*; aquí el conocimiento debe haber sido deducido de otros conocimientos. Finalmente *rikuy* se refiere al conocimiento por visión, por ubicación en la *pacha*.

3. La naturaleza.

a. *Pacha*: Naturaleza, espacio y tiempo.

Pacha, en quechua es el termino que sintetiza el concepto de *mundo* y *tiempo*. En primer lugar, llamamos *pacha* al lugar en que vivimos, al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, *pacha* sirve para mencionar el *tiempo*; aquello por lo cual se suceden el día y la noche.

En el pensamiento andino el centro del universo está dado por el hombre que existe en el *kay pacha* (el mundo ordenado por él). Sin embargo, debemos hacer notar que *ukhu pacha* (el mundo de adentro) no sólo se refiere al interior del cosmos o del planeta, sino también al mundo interior del hombre, a su conciencia, a su ser en sí.

En quechua no existió la palabra cuerpo; al respecto los misioneros católicos al notar esta carencia, usaron el mismo término castellano que a su vez proviene del latín, *cuerpo*; para referirse a lo que se denomina cuerpo en castellano en quechua utilizan el término *ukhu*: lo interno, lo que está dentro. Recién en los últimos 20 años al notar se ya creado la palabra *kurku* para expresar cuerpo.

Hana y *hawa* en quechua son sinónimos, significan un

lugar que está encima o fuera. Hoy consideramos lo extranjero como mejor o extraordinario, en los andes lo foráneo, *hawa llaqta*, se consideraba como lo incivilizado, lo no cultivado, lo imperfecto, lo marginal.

El Antonio Peña Cabrera en "*Racionalidad occidental y racionalidad andina*" sostiene: "*El hanaq Pacha es el centro de las imágenes y donde está un Dios creador de imágenes, pero que no es capaz de dar vida. El principio vital lo adquieren estas imágenes en el Uqhu Pacha, el universo de adentro: el de la Waka*".¹¹⁷

Al respecto debemos manifestar que no es cierto que el *hanaq pacha* sea el centro de imágenes y donde esté un *Dios creador de imágenes, incapaz de dar vida*; no sabemos de qué cronista ha tomado esta cita o esta forma de ver el universo, ya que estaría en contradicción con el otro concepto de *Wiraqocha pacha yachachi* que significa Dios vivificador de la *pacha*.

Por o lado, si *hanaq pacha* (mundo de arriba) fuera el centro no sería *hanaq*. Tampoco es fácil determinar porqué es *hanaq pacha* el centro de imágenes. ¿A qué imágenes se refiere? No sabemos. Imagen en quechua se dice *wanki*; exactamente se refiere a la representación escultórica, por extensión hemos llevado este término a retrato o fotografía, y de allí al campo de la gnoseología para expresar lo que es sujeto, objeto e imagen (*reqsiq, reqsisqa, wanki*).¹¹⁸ Nosotros sostenemos que *Pacha kamaq* es creador de la naturaleza (*fisis*) y como tal de objetos reales.

¹¹⁷ Peña Cabrera, Antonio. "*La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina*", en *La Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima, 1988. p. 202.

¹¹⁸ Ver *Reqsymanta - Gnoseología Andina*. Mejía Huamán, Mario. Ensayos Filosóficos. Sociedad de Pensamiento Andino. Edición Bilingüe. Lima, 1994. p. 26-27.

Así mismo, como andinos no podríamos determinar que el Dios a que se hace referencia sea *creador de imágenes, incapaz de dar vida, que el principio vital lo adquieren estas imágenes en el Uqhu Pacha, el universo de adentro: el de la Waka*".

Pachakamaq (dios creador), es creador del espacio, del tiempo, de la naturaleza, y del mundo; si fuera creador de imágenes sería *wanki kamaq*. Por ejemplo en las oraciones a que hace referencia Guamán Poma se hace mención a *pachayachachi* (vivificador del mundo), no dice *wanki kamaq* (creador de imágenes).

En el mundo andino *ukhu pacha* hace posible la germinación y el crecimiento de las plantas pero de ninguna manera es dadora de vida, porque la semilla por ejemplo, antes de ser enterrada, ya tiene vida. Por otro lado, la *waka*, es un templo un lugar de culto, un objeto sagrado, pero no necesariamente creador de vida o vivificadora de las cosas.

Estas apreciaciones incorrectas se deben al informe de investigadores que estudian el mundo andino desde la óptica occidental, sin conocer la mentalidad andina desde dentro y principalmente sin saber su idioma, el quechua.

Llanque, por su parte, aymariza el concepto occidental católico del mundo. Textualmente manifiesta: "*Para los aymaras el universo es explicado en tres espacios o estadios llamados PACHA; ALAX PACHA (el mundo de arriba o del más allá), AKA PACHA (este mundo o planeta Tierra) y MANQHA PACHA (el mundo de abajo o de la oscuridad).*"¹¹⁹ "*Alax Pacha: Es el mundo del más allá. Es el lugar donde viven el DIOS AUKI (Padre Dios) DIOS YUQA (Dios hijo)*

¹¹⁹ Llanque Chana, Domingo. *La Cultura Aymara. Idea, Instituto de Estudios Aymaras*. Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas. Lima, Perú 1990. Nota las mayúsculas pertenecen al Autor.

*DIOS ESPIRITU SANTO (Dios Espíritu Santo)*¹²⁰ ... “La ofrenda principal que se ofrece es el AYTA, misa...”¹²¹ “A la Pachamama también se le denomina con los atributos de WIRGINA (virgen), AWICHA (abuela).”¹²²

Como podemos apreciar por las citas, el Autor, aymariza la visión católica del mundo. La cosmovisión que presenta es el catolicismo expresado en conceptos aymaras, cuyo resultado es una nueva religión católico-aymara; la misma que por estar mezclada carece de autenticidad étnica, y visto desde el catolicismo, una herejía, combatido por la Iglesia desde los días de su creación, pasando por la patrística y la inquisición. Mezcla, como remarcamos, en el que no gana la pureza de la Doctrina Católica sino lo que ellos denominaron en otros tiempos el paganismo.

Respecto a la concepción del tiempo, parece que en todas las otras culturas primigenias concibieron el tiempo como lo hacían los quechuas, esto es, lo antiguo, lo primario, se ve como lo anterior, lo que está delante de los ojos; en cambio lo posterior es considerado como lo ignoto, lo que recién va a ocurrir y que no puede saberse, sino por adivinación, es decir lo que corresponde saber solo a los divinos, esto es a los dioses. No por nada se cree que la palabra adivino proviene de los términos *ad - divinis*; vale decir aquello del que sólo pueden saber las divinidades, los dioses, ya que como creadores del tiempo son trascendentes a él.

En la concepción del tiempo andino hay que ubicar al hombre como caminando de espaldas al futuro, pero teniendo siempre presente ante su vista lo vivido; de allí la importancia del pasado para las culturas ancestrales, no sólo de los

¹²⁰ *Ibidem.* p. 71

¹²¹ *Ibidem.* p. 73

¹²² *Ibidem.* p. 73

andes sino de otros espacios y la forma buscar trascendencia al pasado mediante los mitos, que en su mejor sentido en griego significaba: *palabra, discurso, razón, reflexión*.¹²³ En este marco de *tiempo* se considera el tiempo *ñawpa* (anterior) como la rectora del futuro, de ahí la importancia de la tradición y la historia.

Como venimos demostrando *Pacha kamaq* fue considerado como el creador de cosmos, del tiempo, de la naturaleza, y el espacio; del mundo visible e invisible. En el museo de sitio del grupo arqueológico de *Pachakamaq* se exhibe un ídolo tallado en madera, cuya cabeza tiene dos caras, como la de Jano en la Cultura Griega, una mira hacia delante y la otra hacia atrás. Esta figura es la representación de *Pachakamaq* (Dios creador) para quien todo es presente, es decir no hay ni pasado ni futuro; todo es actualidad.

Consideramos que es importante también tratar en torno a las categorías *derecha*, e *izquierda*, puesto que ya hemos tocado las categorías espaciales de *arriba* y *abajo*. Derecha (*paña*) e izquierda (*lloq'ë*) en el mundo andino tienen connotaciones mágicas. La derecha es el camino de la normalidad, de la generalidad, y deseable. En cambio izquierda, tiene connotaciones de excepcional, extraordinario, mágico, poderoso, pero no de malo; consideramos que estas apreciaciones están más de acuerdo con los estudios actuales de los hemisferios cerebrales en que las personas excepcionales en el sentido positivo, es decir los sabios y científicos, son en su generalidad zurdos.

Ahora bien. la categoría de *ukhu* (dentro) no debe ser interpretado como sinónimo de infierno, simplemente es el espacio de *dentro*; por tanto, no se le debe dar connotaciones morales de bueno o malo occidentales.

En el espacio dibujado por Santa Cruz Pachakuti

¹²³ Pabón S. de Urbina, José M. Diccionario Manual Griego Español. Vox. Barcelona, 1982. p. 403

podemos apreciar los distintos espacios del mundo indígena, los muertos y las plantas aparecen dibujados en el *ukhu pacha*, aquí debemos hacer notar “por si un caso” que los incas no conocieron los enterramientos, embalsamaban a sus muertos y haciendo con ellos un fardo los llevaban a cuevas alejadas y roquedales, en cambio los costños como los *naskas* (nascas) y *parqas* (paracas) y *sipanes*, enterraban literalmente a sus muertos. Los andinos prehispánicos consideraron a la muerte no como la conclusión o terminación de la vida sino, un cambio de ciclo, pues muerta la persona daba origen a otros seres como es nutriendo a las plantas y árboles, por ello en quechua llamaban también a los muertos *mallkis*, vale decir árboles. Probablemente por ello fue difícil que los indígenas concibieran la resurrección de los cuerpos.

En la tradición oral desde la época de los primeros misioneros del Siglo XVI hasta la fecha existe una infinidad de relatos en torno a los “condenados”, esto es, que las personas que habían muerto en pecado, según las enseñanzas de la “Doctrina Cristiana”, no podían entrar en el cielo, en consecuencia se creyó en los andes que estos debían purificarse de sus pecados mediante el sufrimiento en este espacio que es el *kay pacha*, donde ellos todavía podían tener los sentidos con que sufrir; ya que en el más allá, no teniendo cuerpo y ni los sentidos no podrían ser purificados por el sufrimiento.

b. *Munay*: Bello, agradable, deseable, moral.

Habíamos sostenido que *kay pacha* (este mundo) era concebido por los quechuas, no como un *valle de lágrimas*, sino como un lugar *deseable, apreciable, habitable* y que es *más bello y hermoso* con la presencia y el trabajo del hombre. También indicamos que el *hombre* y el *kay pacha* (la naturaleza), no eran hostiles entre sí. Esta visión ancestral del mundo se conserva aún en la mente y en el corazón del andino actual.

Lo *bello* y *hermoso* en quechua tienen que ver con la moralidad, esto con el *munay kawsay*: vivir moralmente, o *sumaq kawsay*: vivir en óptima relación con la naturaleza, los hombres y los dioses. Así como no existe el término *malo* en quechua, tampoco existe inmoral; por ello, para expresar una conducta moralmente mala se dice *millay kawsay*; esto es *vivir feo* o, *qhanra kawsay* (vivir asquerosamente). La fealdad en los hombres más que estética es de vida moral.

Sin embargo quisiéramos aportar más ideas respecto al *mal*, en el capítulo segundo, habíamos sostenido que en el mundo andino quechua *nada es malo por esencia; el uso es el que hace buenas o malas las cosas*. En el curso de la historia de la filosofía el tema del mal ocupó un lugar importante, sobre todo en la filosofía de la religión, en la ética y moral, y en el plano de la misma filosofía.

Para las religiones el *bien* y el *mal* han tenido una realidad absoluta, esto es que siempre ha existido un espíritu perfecto, acabado, bondadoso, positivo en todos los grados; así como también un espíritu imperfecto, negativo en todos los grados. Algunas religiones como la judeo-cristiana admiten que el ser perfecto y bondadoso por esencia es Dios, contrariamente el mal es una ser que sintetiza todos los valores opuestos al de Dios; admiten los judeo-cristianos que al principio todo fue bueno, hasta Luzbel, pero que una falta de manera irreversible lo había convertido en malo, desde entonces no es un ángel sino un enemigo de Dios.

En la cosmovisión de la cultura persa se admitía también el *bien* y el *mal*: *Ormut* y *Arimán*, como dos entidades y fuerzas opuestas en eterna lucha; los fenómenos como el día y la noche y la misma historia eran considerados como una secuencia de la lucha entre esos dos seres. Igual que en la mayoría de las religiones se creyó que lo que estaba en disputa desde el principio era la salvación o condenación de los hombres; aunque se admitía que al final de los tiempos el vencedor sería el espíritu del bien o de Dios.

En el mundo andino precolombino no se concibió la existencia del mal como algo real y absoluto, sino como la ausencia del bien. Los seres y fenómenos son *allin* (buenos) si cumplen su esencia y finalidad, en caso contrario son *mana allin* (no buenos). Como en muchas otras concepciones, la categoría del *bien* ha sido identificada con la categoría de lo *bueno* y hasta cierto punto con lo *bello*. En tal sentido si *munay* es lo bello, agradable, deseable y moral; lo no bello, lo desagradable e inmoral en quechua es *millay*. *Munay* y *millay* son categorías opuestas como *belleza* y *fealdad* occidentales.

En cambio la categoría *allin* y su contrario *mana allin* tienen la correspondencia castellana con *bueno* y *no bueno*, y no *con bueno* y *malo*. Estas categorías hasta el presente tienen plena vigencia en el mundo andino y creemos que no están equivocados en esta visión forma de ver el *bien* y el *mal*, ya que estos conceptos dependen de la visión que se tenga del mundo; fenómeno que puede ser demostrado en el mismo curso de la historia universal en que lo que es *bueno* para un pueblo, una cultura o una época, es malo para otro pueblo, otra cultura u otra época.

Para nosotros la cuestión respecto a la bondad o la maldad de las cosas radica en el cumplimiento o no de su esencia, como cuando se sostiene que un cuchillo es bueno cuando corta, contrariamente no será bueno. Malo es lo que no cumple su esencia o la función para la que fue creado o diseñado.

En los andes, son los misioneros católicos quienes al adoctrinar hicieron concebir a los indígenas, que, así como hay un ser bondadoso: Dios, también hay otro que es malo: el demonio. Para lograr esto, se tuvieron que cambiar el significado de los términos quechuas de *saqra* (travieso) y *supay* (genio, lo extraordinario, excepcional, lo que es fuera de lo común) como de diablo. Como prueba de que los andinos prehispánicos no conocieron el concepto de *malo*

citamos a Fray Domingo de Santo Tomás que en su *Lexicón*¹²⁴ quien anota: *ángel bueno* traduce como *allin supay*, y *ángel malo* como *mana allin supay*. En conclusión, en la visión auténtica de los andinos no existe la categoría *malo*.

F. W. K Muller, 1907, sostiene “ *La religión maniquea tuvo enorme influencia tanto en Oriente como en Occidente... el mal es una substancia existente que no puede ser absorbida por el Bien ni tampoco concebida por analogía con el no ser. El triunfo sobre el Mal no requiere, pues, la aniquilación de éste, sino su relegación al reino que le es propio; una vez allí definitivamente confinado, no hay temor de que invada de nuevo el reino de la Luz.*”¹²⁵

¹²⁴ Santo Tomás, Fray Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar. Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1560. p. 40

¹²⁵ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Alianza, S. A. Madrid 1984. pp. 2093 - 2094. En el mismo punto Ferrater Mora nota: “*Según Maní -abreviatura de sirio Mani hayya, Mani el Viviente, Manes y Manijaos- había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o principios); la Luz (equiparada con el Bien y a veces con Dios) y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz, al Norte; la Oscuridad, al Sur)...*” *ibidem*. p. 2093.

De: The software toolworks Multimedia Encyclopedia, hemos optenido la siguiente información: “Manichaeism {man'ik-ee-izm} Manichaeism is a gnostic (see GNOSTICISM) religion that originated in Babylonia in the 3d century AD. Its founder was a Persian of noble descent called Mani (or Manes), c.216-c.276. Manichaeism was long treated as a Christian heresy, but it is more clearly understood as an independent religion, drawing on the diverse resources of Christianity, Zoroastrianism, and Buddhism... The essence of Manichaeism was the principle of absolute DUALISM: the primal conflict between God, represented by light and spirit, and Satan, represented by darkness and the material world. Human beings, created by God, were divine in spirit but they carried within them seeds of darkness, sown by Satan, because of their material bodies. Salvation, as taught by Mani, requires liberating the seed of light, the soul, from the material darkness in which it is trapped. This is achieved by strict celibacy and ascetic practices... Manichaeism regarded evil as a physical rather than a moral entity. Women were considered forces of darkness, binding men to the flesh. The Byzantine emperor Justinian issued an edict against the Manichaeans, and Saint AUGUSTINE, who

La posición andina sería antimaniqueista, porque el mal no tiene una existencia ni ontológica ni real; es la negación del bien.

c. El sentido de la armonía entre el hombre y la naturaleza.

En los andes, desde tiempos remotos, se buscó el equilibrio entre el hombre y la naturaleza (*runa-pacha*), tanto la naturaleza *exterior* cuanto su mundo *interior*, entre el individuo y la sociedad; entre el mundo conocido y el desconocido; entre los hombres y los dioses.

Se supo conciliar las fuerzas opuestas; las fuerzas positivas y la negación de estas; no se propugnó la lucha de los contrarios, como de una tesis y antítesis, en el que síntesis es la negación de las premisas anteriores, sino la armonía. Lo mismo ocurrió en el trato con los dioses, entre los que se consideraban *buenos* y los que *no lo eran*; se buscó la armonía mediante ofrendas y sacrificios; a los buenos se afilió el hombre y a los que no lo eran se le asoció o se les ganó por medio de las ofrendas.

En el campo social, ocurrió algo semejante. Se buscó conciliar lo individual y lo social; así, la tendencia individualista y colectivista de la propiedad de la tierra se armonizó con la asignación vitalicia de las mismas. El pensamiento andino, desde tiempo inmemorial nos enseña que cualquiera de estas dos posiciones, individualismo o

for 9 years had been a Manichee, wrote and spoke against this heresy, as well as described his own experience in his Confessions... Bibliography: Asmussen, J. P., Manichaeism Literature (1975); Burkitt, F. C., The Religion of the Manichaeans (1925); Jackson, A. V. W., Researches in Manichaeism (1932; repr. 1965); Runciman, Steven, The Medieval Manichees (1947; repr. 1961); Windengren, George, Mani and Manichaeism, trans. by Charles Kessler (1965)". Agnes Cunningham . Enciclopedia Durvan. Copyright - 1992 Grolier Electronic Publishing, Inc.

colectivismo puros no son convenientes, porque el poder concentrado en cualquiera de los extremos es siempre un peligro latente.

En los andes, por el pasado colectivista se debe buscar la armonía entre estas dos tendencias. Así como debe haber propiedad privada debe perpetuarse la propiedad pública (*Illaqtaq kaynin*) por constituir una forma más de propiedad en el mundo andino.

Aristóteles inspirado en la antigua sabiduría popular del equilibrio, en la Gran Ética enseña que la virtud se encuentra en medio. Tal armonía está vigente en los andes actuales. Para nosotros hoy en el mundo y principalmente en el Perú no estamos sino creando un ambiente propicio para que, pasada esta utópica de la privatización, se tenga nuevamente que ilusionar al pueblo con el colectivismo y quien sabe a qué precio social. En realidad, los extremos están condenados al fracaso; la solución no está en el vaivén a los extremos, sino, en la conjunción armónica de ellos, en unió equilibrada, en la armonía.

Como podemos constatar por las citas hechas al iniciar este capítulo y este trabajo de investigación y por la bibliografía producida en Latinoamérica, el problema fundamental del pensamiento de esta parte del mundo es su falta de autenticidad, del sello que la identifique como Latinoamericano.

Por ser Europa y América *pachas* distintas, la cultura y el pensamiento son distintos, ellos, expresan necesariamente mundos y problemas diferentes, en tal sentido, es para nosotros un imperativo ver nuestros problemas con nuestros propios ojos, enmarcarlos en nuestra estructura de pensamiento y plantear soluciones de acuerdo a nuestra racionalidad; necesitamos proyectarnos a lo universal desde nuestra concepción del *universo*, del *ser*, del *hombre* y de la *naturaleza*, como hicieron los griegos en los primeros siglos

de existencia de la filosofía. En el mundo andino el *ser* tiene una consistencia *real* o *ideal*, que la realidad *sut'i pacha* es el *existente por antonomasia*, el hombre y la sociedad son parte de la naturaleza.

Que el hombre *organiza* y *ordena la pacha de manera creativa*, por ello ordenar y organizar en quechua provienen del verbo *kamachiy* que significa ordenar y organizar, término que a su vez proviene de otro verbo que es *kamay* que significa crear. Así mismo habíamos sostenido que el hombre es el *creador de los dioses* como *Mama Pacha* o *Tayta Inti*; que el hombre es un *ser social por excelencia* y que las relaciones con los demás lo *realiza* y *perfecciona*. Que la *moralidad* de los hombres está sustentada en la *visión estética del mundo*. El Sello propio de esta reflexión filosófica está dado por el significado de los conceptos expresados en *quechua* que son *reflejo* del mundo andino.

4. Traducción de algunos temas clásicos de la Lógica y la Filosofía.

Una vez planteado los conceptos quechuas con los cuales sugerimos que es posible hacerse una reflexión filosófica, expondremos a continuación algunas traducciones que nos permitan tratar algunos temas, muy pocos por cierto, que nos lleven a la reflexión informativa, esto es, lo que filósofos representativos, hayan podido sostener para señalar su posición. En el campo de la lógica presentamos un tratado de silogística, esto es de sus reglas, figuras y modos, luego, los cuadros de oposición tradicionales, pequeños trozos de Descartes y Hume. Como sostiene el Dr. David Sobrevilla, sería una manera de entrar en contacto con la filosofía occidental para luego hacer reflexión filosófica a partir de nuestra realidad, pero esta vez, tomando en cuenta nuestra visión del mundo, nuestros problemas, y nuestras categorías de reflexión.

SILOGISTICA

Conceptos:

Proposición, pensamiento	: Yuyay
Verdad, verdadero.	: cheqaq
Falso	: Q'ollma
Certeza, realidad	: Sut'i

Ejemplo de una proposición:

Si hay nubes entonces hay sombra.

(p > q)

Elementos de un silogismo:

Premisa mayor	: El hombre es mortal.
Premisa menor	: El qolla es hombre.
Conclusión	: El qolla es hombre.

Término mayor	: Mortal
Término menor	: Qolla
Término medio	: Hombre.

Ejemplo:

Todos los hombres son mortales.
Algunos huancas son hombres
Luego algunos huancas son mortales.

FIGURAS DEL SILOGISMO
PRIMERA FIGURA:

M -
- M

BARBARA:

A: Todo hombre piensa
A: Los antis son hombres
A: Los antis piensan

CELARENT:

E: Los animales no piensan.
A: La llama es un animal.
E: La llama no piensa.

DARII:

A: Todos lo hombres son mortales.
I: Algunos huankas son hombres.
I: Algunos huankas son mortales.

FERIO:

E: Ningún andino es africano.
I: Algún chalan es andino.
O: Algún chalan no es africano.

SEGUNDA FIGURA:

- M
- M

CESARE:

E: Ningún hombre es un animal.
A: Todas las llamas son animales
E: Ningún hombre es una llama.

CAMESTRES:

A: Todos los hombres son amables.

E: Ningún puma es amable.

E: Ningún puma es hombre.

FESTINO:

E: Ningún hombre es ocioso.

I: Algún salvaje es ocioso.

O: Algún salvaje no es hombre.

BAROCO:

A: Todos los cóndores vuelan.

O: Algún perro no vuela.

O: Algún perro no es cóndor.

TERCERA FIGURA:

M -

M -

DARAPTI:

A: Todos los zorros son carnívoros.

A: Todos los zorros son animales de los awkis.

I: Algunos animales de los awkis son escanívoros.

FELAPTON:

E: Ninguna piedra es oro.

A: Todas la piedras pesan.

O: Algún oro no pesa.

DIMASIS:

I: Algún hombre es ladrón.

A: El hombre es trabajador.

I: Algún ladrón es trabajador.

DATISI:

A: Todos los hombres son mortales.

I: Algunos hombres son amables.

I: Algunos amables son mortales.

BOCARDO:

O: Algún picaflor no es grande.

A: Todo picaflor es volador.

O: Algún grande no es volador.

FERISON:

E: Ningún puma es herbívoro.

I: Algún puma es carnívoro.

O: Algún carnívoro no es herbívoro.

CUARTA FIGURA:

- M
M -

BAMALIP:

A: Todo maíz es alimento.

A: Todo alimento es valioso.

I: Algún maíz es valioso

CAMENES:

A: Todos los hombres son mortales.

E: Ningún mortal es dios.

E: Ningún dios es hombre.

DIMATIS:

I: Algunos hombres son cantantes.

A: Todo cantante es romántico.

I: Algunos hombres son románticos.

FESAPO:

E: Ningún sabio es soberbio.

A: Todo los soberbios son ignorantes.

O: Algún sabio no es ignorante.

FRESISON:

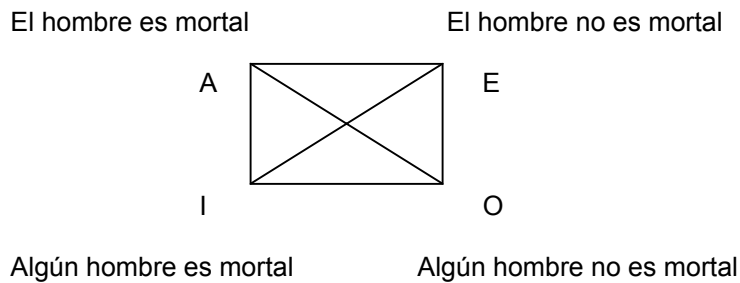
E: Ningún cóndor es mamífero.

I: Algún mamífero es zorro.

O: Algún zorro no es cóndor.

CUADRO TRADICIONAL DE OPOSICION: Proposiciones Categóricas típicas.

Universal afirmativo : El hombre es mortal
 Universal negativo : El hombre no es mortal
 Particular afirmativo : Algún hombre es mortal
 Particular negativo : Algún hombre no es mortal



Contrario
 Subcontrario
 Contradictorio
 Alternativa

CONTRARIO

- A El hombre es mortal
- E El hombre no es mortal

SUBCONTRARIO:

- A El hombre es mortal
- I Algún hombre es mortal
- E El hombre no es mortal
- O Algún hombre no es mortal

CONTRADICTORIO:

- A El hombre es mortal
- O Algún hombre no es mortal
- E El hombre no es mortal
- I Algún hombre no es mortal

SUBALTERNANTE:

- I Algún hombre es mortal
- A El hombre es mortal
- O Algún hombre no es mortal
- E El hombre no es mortal

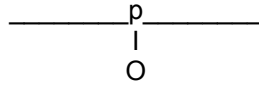
SUBALTERNA:

- A El hombre es mortal
- I Algún hombre es mortal
- E El hombre no es mortal
- O Algún hombre no es mortal

Tablas alébricas para operadores preposicionales.

En una lógica bivalente, cada variable sólo tiene dos posibilidades esto es, posibilidad de ser verdadera o falsa, los

mismos que pueden ser representados por 1 y 0, respectivamente.



Una fórmula molecular tiene como mínimo dos variables, ejemplo:

p y q

A cada una de estas variables corresponde un valor de verdad: '1' y otra de falsedad: '0'.

Ahora bien, para las dos variables que entran en la coligación tendríamos en total 4 valores. 2 valores de verdad y 2 de falsedad; las mismas que combinadas en la tabla deben aparecer así:

p	q
1	1
1	0
0	1
0	0

o también:

p:	1 1 0 0
q:	1 0 1 0

Reglas para los operadores preposicionales:

Los valores que aparecen al lado derecho de la tabla se deducen íntegramente; por ello se les conoce como: '*valores deducidos, matrices de verdad o números matrices*'. Estos valores se deducen teniendo en cuenta los siguientes enunciados que tienen carácter de regla:

1. Una conjunción es verdadera si, y sólo si, las dos variables componentes de la fórmula son verdaderas.
2. Una disyunción es falsa si, y sólo si, cuando las variables componentes son ambas falsas.
3. Una disyunción fuerte es falsa si, y sólo si, las variables componentes tienen igual valor.
4. Una condicional es falsa si, y sólo si, el antecedente es verdadero y el consecuente sea falso.
5. Una bicondicional es verdadera si y sólo sí, las variables componentes tienen igual valor.

p	q	$p \cdot q$	$p \vee q$	$p \neq q$	$p > q$	$p < > q$
v	v	v	v	f	v	v
v	f	f	v	v	f	f
f	v	f	v	v	v	f
f	f	f	f	f	v	v

DEL "HORROR VACUI"¹²⁶

Los mates burilados, como su mismo nombre lo indica, son grabaciones sobre un producto llamado mate, poro, o poto; en él se representan escenas de la vida real, fantástica; últimamente se graban diferentes pasajes de nuestra historia nacional.

Hace unos años empezamos a enseñar a escribir y leer en quechua, a unos campesinos ganaderos de Huancavelica; luego ellos mismos, como prueba de su aprendizaje prepararon manuales instructivos para el cuidado de sus

¹²⁶Tamayo Herrera, José. *Teqse I. Revista de Filosofía Psicología y Arte*. Departamento de Filosofía y Psicología. UNSAC. 1970.

camélidos.

Entre otras cosas lo que nos llama la atención en los indicados textos, fueron las ilustraciones. Los dibujos tenían el mismo estilo de los mates burilados: poco dominio de perspectiva y planos; cuidado en la representación de detalles; como José Tamayo señalaba en una de las páginas de la Revista Teqse, refiriéndose a la tendencia de la pintura mestiza virreinal: "...ruptura del equilibrio formal..., abigarramiento de elementos figurativos, **horror vacui**".

En esta oportunidad queremos resaltar sobre todo esta última característica, el **horror vacui**. En los dibujos, grabaciones y pinturas, se demuestra cierto horror, nosotros diríamos, terror al vacío. No hay escena vacía en ellas, todos los espacios están llenos de representaciones, de dibujos y líneas.

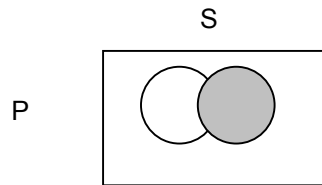
Ahora bien, saltando de este campo de la representación artística andina a los textos de Lógica en que aparecen los diagramas de Euler Venn para ilustrar la representación de las clases, encontramos diferentes modos de apreciación.

Para Venn la siguiente circunferencia representaría una **clase vacía**; en cambio **para la mentalidad andina**, ella tendría contenido, **siquiera** unas líneas.



Ahora bien, el siguiente diagrama que para Venn expresa la proposición tipo **A**:

Todo S es P : $SP = 0$



Se indica, que Clase **S**, que no es **P**, no tiene elementos, es **vacía**.

Para la visión andina la cosa sería diferente, este diagrama representaría la proposición: Algún **S** no es **P** y su notación **no** sería:

$$\mathbf{SP = 0} \quad \text{sino} \quad \mathbf{SP = 1}$$

La notación de Venn: **SP** \neq **0** tendría más propiedad, más lógica, si escribiera $= 1$, porque tenemos entendido que las computadoras trabajan con:

$$\mathbf{0} \text{ y } \mathbf{1}, \quad \text{no con } \mathbf{=0}, \mathbf{ \neq 0}.$$

Renato Descartes.

Meditaciones Metafísicas. Meditación Segunda. Título: De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil conocer que el cuerpo".¹²⁷

“Supongo pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que hay en mi memoria, (llena de mentiras), me representa, ha existido

¹²⁷ Descartes, Renato. *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Editorial Universo. S. A. Lima, Perú, 1976. pp. 87 - 88

jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu”.

De suerte que habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir: "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.

Entonces, ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo.

David Hume

*Tratado de la Naturaleza Humana: De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc.*¹²⁸

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas.

La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia.

A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluso bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma.

Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; ...”

¹²⁸ Hume David. *Tratado de la Naturaleza Humana: De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción etc.* Ediciones Orbis, S. A. Buenos Aires, 1984. p. 87.

CONCLUSIONES

1. La *cosmovisión andina tawantinsuyana* puede ser estudiada a partir de los *conceptos* y *términos* del idioma *quechua* o *runasimi*.
1. La *cosmovisión andina* es diferente a la traída por los europeos en el momento de la conquista y después de ella.
2. La reflexión filosófica hecha a partir de las categorías quechuas, sería la expresión propia de nuestro pensamiento, el mismo que venía siendo sugerido por los más connotados pensadores latinoamericanos.
3. Es posible hacer reflexión filosófica en quechua, en torno al *ser*, la *naturaleza* y el *hombre*.
4. La riqueza y la flexibilidad del Runasimi son características la convierten en un idioma apto para la reflexión filosófica informativa y creativa.
5. Tal reflexión sugerente y creativa, por expresar nuestro mundo y pensamiento, sería una nueva opción para la Filosofía Peruana y de América Andina.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Acosta, Juan de. *De procuranda indorum salute*. España Misionera. 1952.
- Acosta, Juan de. *Historia natural y moral de las Indias*. BAE Atlas Madrid. 1954.
- Arnao, Arturo. *"Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina"*. En La Filosofía en América. Caracas 1979.
- Aristóteles. *Metafísica*. Sarpe, Madrid, 1985.
- Arriaga, P. J. *Extirpación de la idolatría del Perú*. BAE. Atlas Madrid. 1968.
- Baer, Gerbard. *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Biblioteca Abya Yala. Nº 15, Quito 1994.
- Barceló, Joaquín *"El entroncamiento con la tradición como única posibilidad para un filosofar Latinoamericano"*. En La Filosofía en América. Caracas 1979.
- Betanzos, J. de. *Suma y narración de los incas*. BAE Atlas Madrid 1968.
- Blánquez Fraile, Agustín. *Diccionario Latino Español*. Barcelona 1954.
- Burn Glynn, William. *Legado de los Amautas*. Editora Ital Perú. Lima, 1990.
- Capelletti, Angel J. *"Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina"*. En La Filosofía en América. Caracas 1979.
- Cerutti, Guldberg. *"Posibilidades y límites de una Filosofía Latinoamericana después de la Filosofía de la Liberación"*. En La Filosofía en América. Caracas, 1979.
- Cieza de León, Pedro. *El señorío de los Incas*. Colección de Autores Peruanos. Editorial Universo. Lima 1977.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*. Colección de Autores Peruanos. Editorial Universo. Lima 1967.
- Condillac, Etienne Bonnot de. *Lógica, Extracto Razonado del*

-
- tratado de las sensaciones*. Ediciones Orbis, S.A. Argentina, 1984.
- Descartes, Renato. *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Editorial Universo. S. A. Lima, Perú, 1976.
- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de la concepción del Mundo*. FCE. México. Buenos Aires. 1954.
- Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Editorial nueva América. Bogotá. 1994.
- Eliade, Mircea. *El mito del Eterno Retorno*". Editorial Artemisa, S. A. México D. F. 1985.
- Espinoza Soriano, Waldemar. *Los incas*. Amaru Editores, Lima Perú.
- Facultad de Letras y Ciencias Humanas. *Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1965.
- García, José Uriel. *El nuevo indio*. Colección de Autores Peruanos. Editorial Universo. Lima 1973.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Colección de Autores Peruanos. Editorial Universo. Lima.
- Gómez Robledo, Antonio. *La filosofía en el Brasil*. México, 1976.
- Guadarrama, Pablo. *"Por qué y para qué filosofar en latinoamérica"*. III Congreso Nacional de Filosofía. Universidad de Trujillo. 1988.
- Guadarrama, Pablo. *Lo Universal y lo Específico en la Cultura*. Santa Clara Cuba. Bogotá, Colombia. 1988.
- Giusti, Miguel. *"Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional"*. En Areté, revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol IV No. 1. 1994.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *La primera nueva crónica y buen gobierno*. Editorial Cultura. Lima. 1956.
- Hegel, Guillermo Federico. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. F.C.E. México 1945.

-
- Hume David. *Tratado de la Naturaleza Humana: De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción etc.* Ediciones Orbis, S. A. Buenos Aires, 1984.
- Kuramochi, Yosuke y Hellbom Anna Britta (Editores), *Ideología cosmovisión y etnicidad através del pensamiento indígena en las Américas.* Biblioteca Abya-Yala N° 44, Quito, 1997.
- Larroyo, Francisco. *La Filosofía Americana, su razón y su sinrazón de ser.* Universidad Nacional autónoma de México. 1958
- Larroyo, Francisco. *"Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana"*. En *La Filosofía en América.* Caracas 1979.
- Láscaris Comneno, Teodoro. *"Identidad e Inautenticidad del Pensamiento Filosófico Latinoamericano"*. En *La Filosofía en América.* Caracas 1979.
- Lenkersdorf Carlos. *Los hombres verdaderos.* Siglo XXI editoriales, México 1996.
- Lira, Jorge A. *Diccionario Kkechuwa Español.* Universidad Nacional de Tucumán, Argentina 1945.
- Llanque Chana, Domingo. *La Cultura Aymara. Idea, Instituto de Estudios Aymaras.* Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas. Lima, Perú 1990.
- Maríategui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú..* Empr. Editora Amauta. Lima 1988.
- Maríategui, José Carlos. *Temas de Nuestra América.* Empresa Editora Amauta. Lima 1970.
- Marx, Carlos - Engels, Federico. *Obras Escogidas.* Editorial Progreso. Moscú.
- Mejía Huamán, Mario. *"Dios en la Cosmovisión Andina Precolombina"*. En *Revista Tradición.* Universidad Ricardo Palma. Año 11. No. IV. 1994
- Mejía Huamán, Mario. *"El concepto de sabiduría y verdad en el Pensamiento Andino"*. En *Filosofía Cristiana y desarrollo del Hombre"* Acapaf. Lima 1992.
- Mejía Huamán, Mario. *"Valor filosófico del idioma Quechua"*. En *Cuadernos Americanos, No. 52.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1995

-
- Mejía Huamán, Mario. *Ensayos Filosóficos*. Edición Bilingüe. Sociedad de Pensamiento Andino. Lima 1994.
- Mejía Huamán, Mario. "El pensamiento andino una opción para la filosofía peruana y de América Andina". En Willaq. Revista de Comunicación y Cultura. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1996. p. 227-248.
- Mejía Huamán, Mario. *Diccionario Castellano Quechua*. Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas. Edición Computarizada. Lima, 1994
- Miró Quesada, Francisco. *La ideología de Acción Popular*. Tipografía Santa Rosa. S. A. Lima 1964.
- Miro Quesada Cantuarias, Francisco. "El problema de la autenticidad en la Filosofía Latinoamericana". I Congreso Nacional de Filosofía. En Actas Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1984.
- Miro Quesada Cantuarias, Francisco. *Iniciación Filosófica*. Universidad de Lima, 1981.
- Miro Quesada Cantuarias Francisco. "Posibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana". En La Filosofía en América. Caracas 1979.
- Miro Quesada C., Francisco. *Las supercuerdas*. Ediciones de "El Comercio". Lima Perú. 1992.
- Molina, Cristóbal de. *Ritos y fábulas de los incas*. Futuro. Lima 1959.
- Mosterín, Jesús. "Racionalidad y cosmología". En Cuadernos Venezolanos de Filosofía. Año 3. No. 5-6. 1991
- Murúa, Martín. *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid-Lima 1946.
- Pabón S. de Urbina, José M. *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona 1967.
- Peña Cabrera, Antonio. "La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina", en *La Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima 1988.
- Polo de Ondegardo, J. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Imprenta San Martín. Lima 1916.

-
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *"Pensamiento Incaico"*. Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro. En Editorial Trotta, S.A. 1992.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *"Wiracocha, Pacha y runa en la cultura pre-hispánica"*. En actas del IV Congreso Nacional de Filosofía. Arequipa, 1994.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *"Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica"*. En Areté, Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. IV No. 1. 1994.
- Robledo Gómez, Antonio. *La Filosofía en Brasil*. México, 1946.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas de Poder*. Instituto de Estudios peruanos. Lima, Perú, 1986.
- Salazar Bondy, Augusto. *Existe una filosofía de nuestra América?*. México. Siglo XXI, 1968
- Salazar Bondy Augusto. *La Filosofía en el Perú, panorama histórico*. México, 1954
- Santa Cruz Pachacuti Yanqui, J. de. *Relaciones de antigüedades desde reino del Perú*. BAE. Atlas, Madrid, 1968.
- Santo Tomás, Fray Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar. Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima 1951.
- Sarmiento de Gamboa, P. *Historia índica*. BAE. Atlas, Madrid t. IV. 1965.
- Scannone, Juan Carlos. *La mediación histórica de los valores*. I Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1984.
- Scannone, Juan Carlos. *Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía*. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, 1984.
- Sobrevilla, David. *Repensando la Tradición Nacional I -II*. Editorial. Hipatía. Lima. 1988.
- Sobrevilla, David. *La filosofía contemporánea en el Perú, Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Carlos Matta editor. Lima 1996.

-
- Torres Rodríguez, Oswaldo, *Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica*. Perú, 1995.
- Valcárcel, Luis E. *Etnohistoria del Perú antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1959.
- Valcárcel, Luis E. *Ruta Cultural del Perú. Colección de Autores Peruanos*. Editorial Universo, Lima 1973.
- Vázquez, Juan Adolfo. *Antología filosófica argentina del Siglo XX*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1965.
- Yaranga, Abdón. "La concepción del tiempo y de la historia inka en la crónica de Guamán Poma de Ayala y su supervivencia actual en la Región andina". Revista del Museo e Instituto de Arqueología No. 25. Universidad Nacional del Cusco.
- Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. Siglo XXI. México 1995
- Zea, Leopoldo. *El Pensamiento Latinoamericano*. Editorial Ariel. México, 1976.
- Zea, Leopoldo. *Historia y evolución de las ideas Filosóficas en América Latina*. La Filosofía en América. Caracas, 1979.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como una filosofía sin más*. Siglo XXI Editores. México 1975.
- Zea, Leopoldo. *La Filosofía de la Historia Americana*. F.C.E. México 1987.