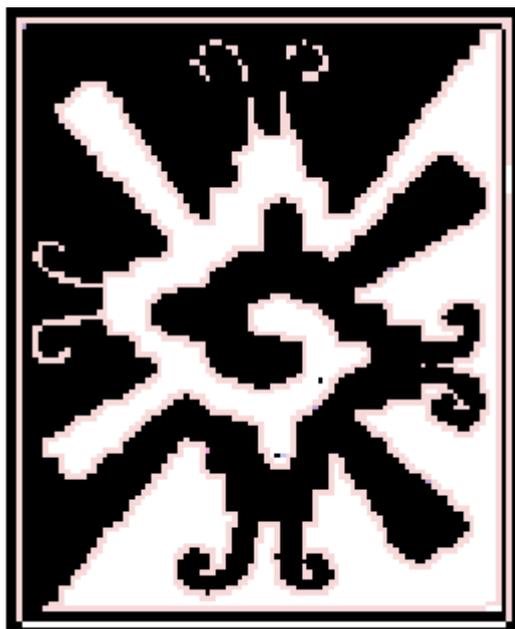


# **PARA LEER EL QHAPAQ KUNA: ¿UN NUEVO PARADIGMA?**



# Yves Guillemot

## ***PARA LEER EL QHAPAQ KUNA: ¿UN NUEVO PARADIGMA?***

Yves Guillemot

« Le pur et simple effacement, sans restes, de la communauté est un malheur. Non pas un malheur sentimental ni même éthique, mais c'est un malheur- un désastre ontologique.»  
*Jean Luc Nancy « La Communauté Désœuvrée »<sup>1</sup>.*

### **INTRODUCCIÓN**

El presente fue escrito por la necesidad de publicar un “texto de puente” junto con la segunda edición del “Qhapaq Kuna” (QK), que pudiera ayudar a cualquier occidental a comprender el tipo de “razón” que utiliza J. Lajo, puesto que él dice que el “indígena no razona”, ya que usa un tipo diferente, de inteligencia o manera “diferente de pensar”, que es el “Íllay andino” (J. Lajo, QÑ, párrafo 52), como ‘iluminación de la mente’ o sabiduría milenaria del pueblo andino. Aunque esta frase que utilizo para arrancar el presente texto es voluntariamente provocativa, la uso como un desafío para generar reacciones y en pocas palabras, abrir un debate necesario.

Antes de continuar, debo dejar explícito y advertido que cuando uso términos como “Occidental”, “Andino” o “Indígena”, estoy refiriéndome a conceptos abstractos, no ha personas. Estas estructuras de pensamiento llegan a tener una concreción o realidad en tanto son matrices culturales desde donde se forjan el sujeto individual, o en su caso la Comunidad.

Tanto el Sujeto individual, o el Indígena comunero, no aparecen como formas arquetípicas, ni menos en forma “pura” o “esencial”; no postulo un maniqueísmo Occidente-Malo VS Andino-Bueno. Lo que intento acá es ¿cómo podemos pensarnos o concebarnos a nosotros mismos desde fuera del modelo tan difundido de la modernidad occidental?. Y para ello utilizaré mi comprensión de lo andino para poder construir “otra mirada” sobre nosotros mismos.

Es obvio que no existen “occidentales malvados” e “indígenas buenos”. Mas bien estoy hablando de paradigmas. Y creo que la persona de origen occidental con un poco de sensibilidad y

---

<sup>1</sup> “La pura y simple desaparición, sin que sobre nada de la comunidad es un desastre, no un desastre emocional o estético, es un desastre ontológico”.

disciplina de pensamiento podrá acceder y asumir –si así lo valora- una percepción de la realidad similar o parecida de la que nos es ofrecida por la gente indígena de los Andes. Y espero también, que a través de este texto las personas indígenas puedan tener una mejor comprensión del sistema Occidental: Me parece que en Occidente o en cualquier otra cultura no hay personas “malvadas” ni “buenas”, de por sí; las personas se encuentran con sistemas o “atmósferas” psíquicas o mentales inapropiadas a la vida y al bienestar general y permanente de los humanos. El ser humano no es predador de sus hermanos por naturaleza, como señalan muchos autores, algunos de ellos muy famosos por cierto. La gente que asume y eventualmente, produce y reproduce estos sistemas “predadores”, es también torturada en su propio proceso de convertirse en individuo, con “su” soledad como premio a su incoherencia. Finalmente ambos: Individuos y Comuneros, Andinos y Occidentales, terminan siendo víctimas.

Me aúno a la prioridad de los que publican este libro, que es la de crear o “reestablecer los vínculos rotos” entre el hombre y la naturaleza, entre los humanos de diferentes culturas, crear un puente sólido de doble vía, y facilitar así la comunicación y el intercambio entre diferentes paradigmas. Que el valor del “Otro”, de lo “Andino” sea conocido, reconocido e integrado, con el fin de evitar la violencia desatada en años pasados, que siento que pudiera volver si se sigue reduciendo al mundo indígena a una categoría de “folklore”, o de “invisible”, o de “excluido”, al que se le tiene que ayudar paternalistamente, o en el peor de los casos, al que hay que pedirle que siga esperando que le “chorreen” algunas migas de nuestra sociedad opulenta.

Si a veces, el tono de este texto pudiera ser percibido como maniqueísta, ello se debe tan solo al énfasis o prioridad que pongo al lado “desfavorecido”, y que no ha tenido aún el espacio que se merece. Para que se proceda al diálogo, necesitamos de la “paridad” andina, o al menos “equidad” occidental.

La mayor parte de lo que aquí escribo no lo he pensado o “razonado” minuciosamente y estoy conciente de esto, pues recién estoy aprendiendo a “proporcionar” las cosas, o como dice Javier. Lajo, medio en broma, medio en serio: *A sopesar mas que a razonar*<sup>2</sup>. Para hacerlo, estoy intentando imaginar un “espacio diverso” (cuadro o paradigma) y esto implica el asumir grandes riesgos. Cuando decidí escribir este texto de puente para acompañar al QK he pensado mucho en lo que podría ser mi contribución. Mi conclusión fue, que con algunas de las “ondas” de pensamiento que la conferencia del QK me produjeron, se podría articular mejor un mensaje “hacia fuera” y seguir poniendo los tramos del imaginario “puente” que intenta el QK, y entonces generar un mayor interés en occidente, que el ya creado, por el “pensamiento andino”, y quizá la simpatía, la sorpresa, el rechazo o exasperación de otros; pruebas que muestren que el pensamiento crítico todavía está vivo en el Perú y en todos los rincones del mundo a los que llegue este singular libro.

## **PRIMERA PARTE**

### **¿UNA ANTROPOLOGÍA AL REVÉS?**

---

<sup>2</sup> Lo explica así: *Al “razonar” uno impone una razón o “ratio”, es decir uno impone una medida sobre lo que está pensando, esta medida en todo caso es solo la “medida occidental”, obviando la medida de “El Otro”.*

## 1. 500 años de opresión:

Cuando fuimos con Javier Lajo a hablar con la Dra. Maria Luisa Rivara, para que nos haga el honor de hacer un prólogo a esta edición, ella me hizo las preguntas de rigor para entender lo que me traía al Perú desde hace ocho años, y cuando le dije que trabajaba con víctimas de tortura, ella me volvió a preguntar que si hacía la misma cosa aquí, con “la gente indígena torturada por 500 años”, yo pensé inicialmente que era una de estas bromas rápidas, que suelen hacer los limeños. Pero pensándolo mas, me percaté que no estaba lejos del punto, ya que después de estos 8 años de visitar la zona andina de Ecuador, Perú y Bolivia tengo la impresión que están mas enfermos los torturadores criollos y mestizos occidentales, que los torturados indígenas. Son los dos, el que somete y el sometido a la tortura, los que sufren un proceso activo-pasivo de deshumanización que tiene un propósito: Romper la identidad propia de la víctima, de modo tal de que se “auto-defina” o identifique eventualmente con el discurso o “idioma del torturador” y que se defina como “víctima” de este. Una víctima que se define automáticamente por el “daño” o “perdida” que se le ha ocasionado.

Hay características similares que diagnostican la tortura histórica, que puedo ver en la psique de los comuneros indígenas de los Andes. La gente que ha sido torturada, tiene un punto en común: Desean ser cuál ellos han sido antes de la tortura, dado que la tortura hará imposible que siga siendo aquella persona que era antes del terrible trauma. Mi trabajo personal y cotidiano con victimas de torturas, me ha enseñado que la primera terapia, es hacer que el torturado acepte lo que es ahora, y que desde “el ahora” mire hacia delante, y que deje de definirse “como víctima” que está deseando la reparación y la venganza. Por que esta impotencia le lleva al deseo implícito de “volver al pasado” y esto le solidifica como víctima. Claro que esto, lo veo cada ves menos en el caso de los indígenas andinos. Peor parte se la está llevando el torturador criollo u occidental.

El mito del “espejo del vampiro”, puede servirnos para entender rápidamente y en forma sucinta el trauma de los torturadores, y del porqué persisten en “continuar con la conquista”, es decir seguir con la tortura y el exterminio. El criollo o mestizo accidentalizado que usa al indígena para sus tropelías y desorden <sup>3</sup>, trata de reflejarse en el indígena para mirar su propia humanidad, pero el hecho de que “no alcance” a verse, ni sentirse, por ese enigma del “espejo vacío” del vampiro, lo enfurece y lo lleva a intentar por la fuerza convertir a los indígenas en occidentales.

Hasta ahora en los Andes se habla indistintamente de “cristianos” como sinónimo de “humanos”, y como el occidental no alcanza a distinguir “humanos” dentro de “el espejo andino”, o no ve “individuos” en las comunidades andinas, esto lo lleva a continuar su labor “cristianizadora” o de convertir a los andinos comuneros en individuos occidentales. El Estado “mestizo” hecho a imagen y semejanza de los Estados europeos, “ve” mucho menos, por que, para ver “otra cosa”, necesitaría aceptar que “otro cuadro” es posible, y eso para los occidentales es obviamente imposible. Pero al mismo tiempo, se asustan, por que los siente como una amenaza a sus verdades y paradigmas, entonces, el individuo no va ha detenerse hasta que el espejo refleje al fin a “si mismo”, o sea, lo que el individuo quiere ver. Es decir, hasta que las comunidades se conviertan en grupos de individuos, el occidental va a hacer todo lo posible para destruirlas,

---

<sup>3</sup> Estoy de acuerdo con César Delgado Díaz del Olmo, cuando dice en su libro “Hibris y mestizaje en los Andes”, Edit. San Agustín, 1992, AQP, Perú; que el mestizo peruano esta regido por la Diosa “Hibris”.

individualizarlas, corromperlas, ponerlas en ridículo, dividirlos, etc, hasta que el reflejo “vacío” de su propio espejo, deje de ser una ausencia.<sup>4</sup>

Por eso, en la región andina, la persona indígena comunera es torturada diariamente en un proceso de aculturamiento que intenta convertirlo en “individuo occidental”. Pues bien, cualquier persona que ha sido torturada, se “cura” cuando puede ver su experiencia de “torturado” como una experiencia mas de su vida, y no como la experiencia que define su vida, no obstante la gravedad de su experiencia traumática. Y descubrir que desde ahí para adelante se puede construir algo positivo, es decir, no considerar esa “mala” experiencia como una maldición, sino como una forma de reinventarse desde allí para adelante. No es obviamente tan simple como esto, pero es una breve exposición esquemática de mi trabajo práctico<sup>5</sup>.

Siento que hay algunos puntos relevantes de este proceso de “sanación” que Elizabeth Kreimer toca mas en detalle en su trabajo sobre los llamados “curanderos andinos”, detalles que se deben destacar en las comunidades indígenas, esto mientras se sigan identificando con los ojos y las palabras de sus torturadores, los indígenas no podrán romper fácilmente la esclavitud de “ser víctimas” y esperarán “volver a ser” de nuevo lo que eran antes “tal como estaban”, esto pasa con muchos que por ejemplo se niegan a asumir el apelativo de “indígenas”, como si los colonizadores “no hubieran llegado y dominado” y “no existiera ese apelativo”, el no asumirlo es prueba de que quieren ser “tal como estaban” antes de la llegada del colonizador y este es un círculo vicioso de tipo esquizoide o “fracturado de la realidad”. Esto “de volver a ser como antes” es imposible, pero tampoco es algo que todos ellos desean, y cada vez son menos los que lo hacen, pues como dice J. Lajo: *“después de tanta experiencia acumulada de lucha contra el colonialismo, nuestros pueblos son superiores a la situación anterior a la llegada del colonizador”*. La alternativa de los indígenas, tal como la veo, se está re-inventando y están continuando hacia adelante, reivindicando su autonomía su afán de afirmarse en lo comunitario y convertirse en sujetos propios, con sus propios conceptos y valores, limpios de la mirada y de las palabras del torturador, que en este caso es “El Otro”<sup>6</sup>, ese que ellos siempre han reconocido, o como dice J. Lajo en otro de sus textos<sup>7</sup> con referencia a las celebraciones de 1992: *“Mientras el luchador indígena se siga identificando como victima del colonizador, queriendo declarar “lutos” o “duelos”, cual si fueran huérfanos o viudas solamente... o perros que ladran desde la oscuridad quejándose de no poder acercarse a la hoguera del festín colonialista... los mecanismos de la colonización seguirán siendo superiores a los del colonizado... debemos hacer nuestro propio fuego y desde allí dar calor a nuestra RESISTENCIA...”*.

Esto requiere que ellos hagan lo que están haciendo al recrearse, reconstruyéndose con los valores resistentes, que han sobrevivido los 500 años de opresión. Deben, por supuesto, tener mucho cuidado en que estos valores sean los suyos propios y no las ilusiones y las trampas puestas allí por el sistema opresor, que es experto en estas alienaciones, pues las aplica o practica con sus

---

<sup>4</sup> Para los que estén interesados en este tema, los refiero al libro de Adorno: “dialécticas de la Ilustración” en el cual él analiza la manera en que los individuos (de occidente por supuesto) se apropian de diferencias de los demás como vampiros, sacando la sangre de los individuos de los que se apropian.

<sup>5</sup> Cuya “teoría” la estoy desarrollando en mi tesis de doctorado. Me explico: la etapa llamada “Colonización” hace mucho daño al mundo, pero también “daña” la conciencia occidental reduciéndola a su mínima expresión, o “conciencia individual” con la que se ha querido y se intenta aun HOMOGENEIZAR a toda la humanidad; lejos de ser esta algo deseable, es “nuestro ultimo refugio”, creemos que “sin ella” vamos a desaparecer. Este es el peor trauma de occidente que debemos sanar, por el bien del mundo entero; y para mal de los usuarios y mercantilistas.

<sup>6</sup> Utilizo, “el Otro” en el sentido desarrollado por E. Levinas, pero, como concepto que existe solamente en el paradigma occidental, y así saliendo del círculo vicioso de la responsabilidad por el otro, círculo vicioso que Levinas no pudo romper, por falta, pienso, de pensar el concepto de el “Otro” como creación cultural.

<sup>7</sup> Ver: Javier Lajo, “Celebremos los 500 años de la resistencia anticolonial”, en el libro “La Soberanía Vulnerada, *La lucha por la independencia continua*”; Ediciones Amaro Runa, Lima 2004,

propias poblaciones, dentro de los propios Estados europeos. Este proceso necesitaría desde esta perspectiva, un examen cuidadoso de los conceptos que con el uso del idioma español se han interiorizado y han sido aceptados como “valores” andinos, con la desorientación causada por la tortura histórica y la colonización. Tarea de decodificación del occidente, que intentamos realizar en estos ensayos y publicaciones.

## 2. ¿Una “antropología al revés?”:

Y es aquí, en un debate permanente con (déjenme decirles) mis hermanos indígenas, como J. Lajo, es donde pienso que esta mi pequeña contribución a esta evaluación de ciertos conceptos y estructuras mentales occidentales considerados, como “paradigmas” en crisis, no solamente por los indígenas, sino también, por muchos auto-críticos de mi cultura, es que puede ser relevante mi aporte, para exhumar el lado oculto de occidente, para develar su propósito y su papel oscuro, de extender “la subjetividad del individuo” occidental, en el proceso que hoy triunfalmente llaman “globalización”.

Mi encuentro con J. Lajo sucedió en un momento en que buscaba una brecha crítica en mi pensamiento, visitando y buscando en los Andes por 8 años consecutivos, por supuesto, no como el antropólogo que va a menudo al “parque zoológico”, sino perdido tal vez en mi intransigente búsqueda de entender bien mi propia cultura, y mi negativa rotunda a tratar de verme a mí mismo en “el espejo de los vampiros”. Esto implicaba tener una visión antropológica al reves<sup>8</sup>, utilizando “lo andino” como perspectiva para mirar mi propia cultura, con un “lente” diferente, con un diferente marco o “cuadro” cultural, para poder mirar lo que Wittgenstein<sup>9</sup> llama: “aquello de lo que no podemos hablar”, aquello que es el tejido o textura de la cultura occidental, en la cual hemos nacido y somos criados. El “unspeakable” (lo que no se puede decir), que es lo que dicta nuestro horizonte de posibilidades.

Por eso trate de encontrar el armazón o en los términos de J. Lajo, la “estructura de pensamiento” de la cultura Andina, trate de aislar los conceptos claves que me permitieran pensar fuera del paradigma occidental, para tener una base de confianza, o “fortaleza psíquica” suficiente para mirar, analizar y ser crítico frente a mi propia cultura.

Éste es un trabajo que Foucault ha intentado desarrollar, bajo el nombre de la arqueología de nuestras prácticas y técnicas; en la cual trata de exhumar “el por que” y “el como” de ciertas estructuras (la cárcel, el hospital, el asilo, la escuela, etc.) que nos hace pensar a nosotros mismos como “sanos” físicamente (no enfermos) y “cuertos” de mente (no locos), como “morales” (no delincuentes), o “instruidos” (no analfabetos), todos estos términos experimentados por nosotros,

---

<sup>8</sup> En esto quiero decir que siguiendo a mi intuición, descubrí que en lo Andino había algo “mas allá” de los conceptos occidentales que me parecían paradigmáticos y por eso busque en lo Andino una alternativa que me permitiera pensar mas allá de los conceptos de: tiempo, razón, verdad, etc.

<sup>9</sup> En: “Investigaciones Filosóficas”. Matemático y filósofo Austriaco, estudio en Oxford al principio del siglo XX con Bertrand Russell y luego enseñó allá. Fue el primero en pensar el idioma como una “cárcel cultural” donde no se puede salir, y a pensar la cultura como algo “automatizado”, que hacemos como “autómatas”, sin poder pensarlo, como algo “natural” y lógico que “no se debe pensar”; algo que sentimos pero no podemos articular en palabras. El “unspeakable” de este texto.

como occidentales, con necesidades para “ser alguien”; este “alguien” es “un ser completo”, “aceptable por la sociedad”, “incluido por los demás”, por la base social de los que “vivimos con responsabilidad”.

Siguiendo el trabajo de Foucault, entonces, pero con la ventaja de “*tener una perspectiva desde afuera*”, un lujo que él no tenía, pero que textos de los indígenas como los aquí publicados nos proporcionan; así es que apoyándome en ellos, estoy intentando articular el “unspeakable” de nuestra cultura occidental, y que en el sincretismo de la colonización española, se transmite como “lo que no se dice” o sea la parte invisible del sincretismo. Éste es el “unspoken” de los intelectuales que intentan inútilmente entender “al Otro” y articularlo o “entenderlo” dentro de la estructura mental de occidente, dentro de las lenguas y de la lógica occidentales.

Quiero decir que la urgente necesidad que siento en mis encuentros y conversaciones con mis hermanos indígenas de Perú Ecuador y Bolivia, es una especie de necesidad de hacerme una auto-arqueología psíquica de los conceptos occidentales que utilizamos de manera espontánea en los idiomas occidentales, y que es imprescindible el exhumarlos y advertir su propósito psíquico, ideológico y político, para así evitar el riesgo de importarlos en la tentativa de crear un nuevo paradigma para occidente, y lógicamente, para revitalizar los paradigmas andinos que profundizan los textos aquí publicados.

Es decir, esto significa para mí el replantearme el uso de ciertas palabras y conceptos<sup>10</sup> usados en mi cultura occidental cual si fueran “verdades eternas” y que los indígenas están ya usando con otros paradigmas diferentes al occidental. Me refiero a palabras-conceptos, como: Verdad, razón, emoción, tiempo, espacio, estática, dinámica, teoría, intuición, heroico, cobarde, mito, símbolo, naturaleza, hombre, nación etc. Estas categorías fueron creadas por la cultura occidental como cimientos, y partes importantes del proceso de creación de la “subjetividad” y del individuo mismo como categoría única de la cultura occidental y que ahora está tratando de universalizar con el proceso de la llamada “globalización”.

La especificidad de esta cultura occidental a diferencia de culturas que han existido en el pasado y que tenían una posición hegemónica o de dominación, es que aquella no puede vivir con “diferentes” y tiene por tanto que excluirlas, es decir destruirlas<sup>11</sup>, en un proceso de violencia sistemática, que comienza con la dominación militar, continua con la explotación económica, esto es el parasitismo simple (proceso que el economista árabe Samir Amín ha llamado “intercambio desigual”) en lo que podríamos llamar la “fagocitación” de las economías del “tercer mundo”, y finalmente su “deglución” plena, esto es el “metabolizar” a culturas y pueblos enteros, es decir el canibalizarlas en el pleno sentido de la palabra (J. Lajo, QK; párrafo 32, nota al pie N° 10). De aquí deviene el mito del “hombre vampiro”. Pero también el pensamiento auto-crítico hacia occidente, como el de T. Hobbes que señala el carácter predador del humano occidental en su principio de “el hombre es el lobo del hombre” y de J.J. Rousseau con “el hombre nace bueno, la sociedad lo corrompe”, yo corrijo: “...El sistema o estructura de la sociedad occidental, lo corrompe”, y hablo también de muchos otros autores autocríticos de los que luego me ocupare.

En una palabra el individuo o sujeto occidental “posee la verdad” (J. Lajo, QK, párrafo 32) y la utiliza como pretexto para pre-determinar a otras culturas, para juzgarlas, torturarlas y finalmente “canibalizarlas”; *si es que estas se dejan, que no parece ser el caso de la cultura*

---

<sup>10</sup> Y también con el uso de imágenes y símbolos, como las imágenes de Cristo o de la Virgen puestos en sitios sagrados como Sacsayhuaman, como lo analiza de manera magistral Serge Gruzinski en su “Colonización del Imaginario” donde analiza la dominación al indígena del Méjico de los siglos XVI y XVII.

<sup>11</sup> Para borrar la insoportable ausencia de su imagen en el “espejo del vampiro”.

*indígena de los Andes*, pues ambas “pulsearán” entre sí; la cultura occidental seguirá tratando de “a la fuerza hacer *entrar en razón*” a la cultura andina y esta a su vez tratará de “proporcionalizar” o facilitar “la entrada de Occidente” a otros paradigmas de “paridad” y “vincularidad”.

### 3. Marco o “Cuadro” del Análisis:

En este análisis utilizo el marco desarrollado por T. Kuhn, Feyerabend, B. Latour<sup>12</sup>, e I. Stengers<sup>13</sup> para pensar culturas con paradigmas que tienen sus propias necesidades internas y sus propias lógicas peculiares y específicas, que no se puedan juzgar o determinar usando conceptos que salen de otras diversas culturas y paradigmas. Y también en las cuales el concepto de “verdad”, no es una necesidad, o si existe, existe como concepto válido solamente en el paradigma donde aparece.

Por lo tanto en mi encuentro con los textos de J. Lajo, encontré las ideas, en estructura y contenidos, apropiadas para aportar, desde mi visión occidental, en la construcción del “interface” o puente necesario entre las dos culturas, tarea en la que están hace muchos años Javier y algunos otros indígenas, porque como dice E. Kreimer<sup>14</sup> : “*Pero en ese ir y venir..., existe la posibilidad de un...orden cada vez más armonizante y recíproco, en sus términos, un orden ‘Hampi’*”.

En este papel, estoy utilizando los conceptos desarrollados por la escuela y enseñanzas de G. Canguilhem<sup>15</sup>, que, en Francia abrió una trayectoria original lejos de los discursos principales del marxismo y de la fenomenología, volviendo a valorar a Nietzsche, y a Foucault, Deleuze, Lyotard, Guattari, pero también los trabajos de Irigaray, que los americanos llaman la “filosofía continental”.

Estoy también pensando con herramientas teóricas de Alfred Whitehead<sup>16</sup>, ahora olvidado tristemente, ya que era un pionero en la comprensión de la “realidad como proceso” y con esto “abrió la manija” para un derrocamiento del humanismo y ha hecho posible pensar en una alternativa al individuo egocéntrico, etnocéntrico y antropocéntrico, que se distancia de la realidad en el proceso de crearse como individuo. Mi punto de vista es el que señala que la existencia y la conciencia es un mismo “flujo”, en comparación con el pensamiento occidental, donde aparecen

---

<sup>12</sup> Hay un pequeño libro de Bruno Latour que es muy interesante, se llama “Nunca Fuimos Modernos” y destruye en unas paginas el mito de la modernidad.

<sup>13</sup> Ellos son filósofos de ciencias, y fueron los primeros cuestionando la universalidad del paradigma científico occidental, y la “verdad” como algo absoluto.

<sup>14</sup> Elizabeth Kreimer, “El Espacio del Juego en el Encuentro Intercultural”, Versión extendida y publicada de la presentada en el Congreso de Espiritualidad Nativa, Tarapoto, Perú, 1999

<sup>15</sup> Fue el primero en “el Normal y el Patológico” al cuestionar los conceptos de normal-sano y patológico-anormal, categorías que hacen a uno sentirse “sano” o “enfermo”, “normal” o “anormal”, esto sin cuestionarlo, o “sin darse cuenta” que lo hace.

<sup>16</sup> Matemático Inglés, enseñó en Estados Unidos al principio del siglo XX y desarrolló una filosofía muy original y muy compleja en la cual cuestionaba al concepto de “tiempo” de “individuo” y el marco del pensamiento occidental de la vida. Una filosofía que plantea el proceso de la vida como flujo indivisible. Él explicó como, en el occidente, la lógica del pensamiento se desarrolló tan fuera de la vida, tan fuera de la experiencia, como para regresar a nivel de la experiencia de lo sencillo es algo casi imposible. Algo que en Quechua aun se puede lograr, de decir en una sola palabra, un contenido de complejidad tan fuerte, que se necesitarían libros enteros en los idiomas occidentales, para explicitar lo expresado en Quechua. Esto es algo que se ha perdido en occidente, de poder decir aquello que se dice en una o dos palabras de estos idiomas presuntamente “primitivos”.

solamente los conceptos de la vida, de la materia, de la verdad, del tiempo, de la razón, de la intuición, de la mente, la emoción, la naturaleza, el hombre, el alcohol, la cocaína, la carne, lo profano, lo sagrado, el discurso, el mito, el símbolo, etc. como ideas, o como conceptos, experimentados a menudo como universales, son solamente usados para la imposible o ilusa “separación” del hombre con respecto al mundo, es decir como si el homo sapiens estuviese intentando ser un observador privilegiado con respecto del resto de la vida, considerándose como en una pantalla, creándose la ilusión de un “ser estático”, como observador de una “realidad dinámica”, y que sería, “lo observado”. Esta separación del ser y la conciencia, ha sido estudiada en forma exhaustiva en el vigésimo siglo por un arsenal entero de filósofos que van desde Husserl y Heidegger, pasando por Lacan y Badiou, y todos los anteriormente mencionados.

Foucault ha pasado la mayor parte de su vida intelectual intentando “deconstruir” este proceso de la construcción del sujeto individual y en ese camino encontró otra senda que va mas allá de Heidegger<sup>17</sup> que intento remontar este “árbol genealógico” de las bases o cimientos del sujeto, hasta Platón<sup>18</sup>. Cuando los griegos inventan el concepto de “universo”, inventan al mismo tiempo una causa primera, creadora de ese universo. El hombre andino no puede tener idea de un “espacio” con un “universo” separado del hombre, le es imposible concebirse separado del mundo.

Este camino lo presentaba Foucault<sup>19</sup> no como una trayectoria recta, es decir que no es “una evolución natural del ser humano”, sino un despliegue de la lógica, como una serie de “torceduras” y de vueltas, de decisiones tomadas que habrían podido ser diferentes, culminando en lo que él llama “El Cambio Cartesiano” (20), en el cual se discute los contenidos del tema en su forma moderna como la perspectiva que puede determinar la verdad de las cosas desde su propia razón lógica. En este proceso la experiencia misma se convierte en conceptos abstractos, la experiencia de lo ritual, por ejemplo, se convirtió en el campo de estudio de “lo sagrado”, la experiencia del “flujo de la vida”, se convirtió en el concepto “del tiempo”, etc. En este movimiento de “trocar la experiencia en conceptos” (J. Lajo, QK; párrafos del 78 al 85), llegamos al mundo “moderno” en el cual estos conceptos presuntamente convertidos de la experiencia misma, ahora se dan vuelta contra los “sujetos” desde donde esta experiencia fue conceptualizada. De esta forma el mundo “moderno” se asegura que la experiencia permanecerá lo mas lejos posible del conocimiento directo del sujeto.

El problema como lo veo hasta este momento ha sido poder pensar o “imaginar” un concepto alternativo viable para el tema, y en mi comprensión, todos los pensadores modernos de la subjetividad se quedan “esclerotizados” o “atorados” en este sitio (es decir no salen del

---

<sup>17</sup> Heidegger, pensó que el problema comenzó con el cristianismo y por tanto el promovió una vuelta a los ideales griegos.

<sup>18</sup> “El pensamiento occidental, desde Platón, procede por *ana-lisis* división de la realidad, como camino predilecto de conocimiento; de modo tal que la división intelectual permite al logos capturar necrofílicamente, lo esencial y supra individual para establecer un régimen lógico de dominación, es imposible encontrar una equivalencia en el pensamiento amerindio por él siente o actúa con la realidad”. J.Miranda Ob. Cit p53..

<sup>20</sup> Antes de este “cambio”, Foucault plantea que la verdad era algo que se vivía y se veía como adecuación de las palabras que uno decía con su manera de actuar. De las filosofías de los “cínicos y de los “estoicos”, Foucault plantea que la verdad era ese vinculo entre lo dicho y lo hecho como coherencia, como expresión de “mi verdad”. Mientras en Descartes aparece una verdad desvinculada con el actuar, como adecuación abstracta entre ideas, sin necesidad de actuarlas. Es interesante hacer una comparación con la pelea entre Sócrates y los sofistas, Sócrates promoviendo una verdad similar a la planteada en Foucault en oposición a los sofistas quien, para el, manipulaban el idioma no para aclarar “su verdad” a través de sus actos pero si para persuadir con palabras sin tener que actuar.

<sup>19</sup> Antes de este “cambio”, Foucault plantea que la verdad era algo que se vivía y se veía como adecuación de las palabras que uno decía con su manera de actuar. De las filosofías de los “cínicos y de los “estoicos”, Foucault plantea que la verdad era ese vinculo entre lo dicho y lo hecho como coherencia, como expresión de “mi verdad”. Mientras en Descartes aparece una verdad desvinculada con el actuar, como adecuación abstracta entre ideas, sin necesidad de actuarlas. Es interesante hacer una comparación con la pelea entre Sócrates y los sofistas, Sócrates promoviendo una verdad similar a la planteada en Foucault en oposición a los sofistas quien, para el, manipulaban el idioma no para aclarar “su verdad” a través de sus actos pero si para persuadir con palabras sin tener que actuar

paradigma del sujeto individual). Así J. Butler, G. Agamben, Levinas, Misrahi, Badiou, Merleau Ponty, sin mencionar las tentativas pos-lacanianas psicoanalíticas, están trabadas en la universalización de su modelo occidental y su tentativa de aplicarlas por entero a otras culturas; o las tentativas existenciales de la moderna “fenomenología”, también trabadas en su concepto de la experiencia humana utilizada como “perspectiva” o base de observación.

El único autor que se acerca a lo Andino –dentro de mi conocimiento y entendimiento- es J. L. Nancy<sup>20</sup>, en sus libros sobre la comunidad pero, -según mi opinión- en su análisis falta “la complementariedad” y algún “acabado” sobre la comunidad sin la categoría de “tiempo”.

G. Agamben hace una separación bien interesante en la tradición filosófica occidental, para él hay dos corrientes, la corriente *trascendentista* que empieza con Platón, e incluye casi todos los filósofos como Descartes, Hegel, Kant hasta ahora Levinas, etc.. y la corriente *inmanentista* que incluye a Spinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze, Foucault etc. Entre las dos corrientes estaría Heidegger parado con un pie en cada corriente.

En este dilema, me ubico firmemente del lado de los autores que cito acá, es claro que, para mí *el inmanentismo* en occidente, es la huella de *lo comunitario*, como intentos heroicos de pensar *mas acá del trascendentismo* y de encontrar una solución de salida a la hegemonía del sujeto individual (vale la redundancia), que se refugia dentro de la *trascendencia de un Dios y un tiempo ultraterreno*, esto se puede estudiar especialmente en los trabajos de Nietzsche, Deleuze y Foucault.

#### 4. Mas allá de “la civilización”:

Lo que veo con el mayor interés en la conferencia “*Qhapaq Kuna*”, publicada ahora junto con el texto de nombre, “*Qhapaq Ñan, La Ruta Inka de Sabiduría*”, de Javier Lajo, al margen de que es un verdadero y emblemático desafío intelectual a la civilización occidental en plena “globalización”, es que abre un diálogo y una tentativa real y legítima: El QK ha comenzado a develar el marco o estructura de la cultura Andina, en la cual se postula, y de hecho que se puede pensar más allá del sujeto individual, “mas allá” de ese “...*estado de conciencia rústica y replegada en sí misma, una conciencia individual y solitaria, “desposeída de Madre” en su espacio mítico-religioso y por tanto, condicionada a ser una ‘conciencia individual’ inmensamente solitaria, agresiva y predadora de sus hermanos*”; (QK; párrafo 24), de allí también lo acertado del subtítulo de esta obra: “...*Mas allá de la civilización*”.

Conceptos<sup>21</sup> puquinas, quechuas y aymaras, como el de la “Paqarina”<sup>22</sup> son para mí muy provechosos para entender ciertos conceptos filosóficos occidentales que se han desarrollado pero que no han encontrado mucha aplicación concreta, como el concepto de “Virtual” en Bergson y

---

<sup>20</sup> En su obra sobre la comunidad, Nancy es agudamente consciente del callejón sin salida del “sujeto” occidental y promueve una nueva ontología, una ontología de la comunidad, como una necesidad histórica para la filosofía del siglo XXI. Pero por falta de experiencia clínica y de tener, como es el caso en Foucault, una base fuera del paradigma occidental, (como es “lo Andino” para mí), para mirar su propia cultura no alcanza de salir del paradigma solipsita occidental de la conciencia individual.

<sup>21</sup> Utilizo palabras como “concepto” para facilitar el entendimiento, pero rigurosamente hablando, estos términos no refieren conceptos, son mas bien : “flujos” de experiencias, maneras de vivir, modos de pensar, de ubicarse, de “proporcionalizarse”, etc. Este es el problema de estar predeterminados por idiomas occidentales.

<sup>22</sup> “Paqarina” viene de la raíz puquina: “PAQAS”. Ver J. Lajo “Qhapaq Ñan”, párrafo 46.

Deleuze<sup>23</sup>. El concepto de “Paqarina” como *lo entiendo es, “la vida y lo que sostiene la vida”,* no como separados sino como “unidos” en una “unión inseparable” o en quechua, en un “Yanantin”, en un proceso que llamamos “la vida”, pero que en el mundo occidental, aplicamos solo a lo que “es animado” y que se lo negamos a los cerros, a la tierra, al agua, a las rocas, etc

Esto nos permite que pensemos en el hombre y la naturaleza no como algo separado, sino en un proceso de unión permanente o “vincularidad” (J. Lajo, QÑ; párrafo 33) que podemos llamar “sistema de vida”. Este concepto de separación en occidente crea nuevas aparentes oposiciones, como lo animado y lo inanimado, lo vivo, y las cosas “muertas”, la naturaleza y el hombre, en cambio con el uso del concepto de “Paqarina” no necesitamos estas “separaciones excluyentes”. (Es urgente, el desarrollo de una “filología” de los idiomas indígenas andinos, pero dentro de sus propios paradigmas).

Entonces como uno de los conceptos “puente”, pienso que va ha ser útil el de “Paqarina”, para interpretar los conceptos de “lo virtual y lo real” en Bergson y Deleuze <sup>24</sup>, y usarla de tal forma que “Paqarina” sería “en occidental”: la “fuente de lo real”, o el punto donde “lo virtual se actualiza” (Deleuze) y que en este proceso lo virtual se actualiza como una red de “singularidades” <sup>25</sup> que afirman “lo actual”. Esto necesita para su explicitación, mas desarrollo, pues “la Paqarina” no solamente es la vida sino también “lo que la sostiene”, produciéndose así una especie de “tensión gravitacional”, que Javier Lajo llama “vínculo de complemento y proporcionalidad” o YANAN-TINKUY (J. Lajo, QÑ; párrafo 19), o simplemente “proporcionalidad”, cuyo único efecto de dicha tensión, sería en los términos de Deleuze “brindar lo radicalmente nuevo al

---

<sup>23</sup> Que no se debe confundir con el termino –virtual- usado en el campo de la comunicación Cf.: Deleuze “El Bergsonismo”, “Nietzsche”, “El Pliegue”, “Lógica del Sentido” Y principalmente “Diferencia y Repetición”.

Lo Virtual es un concepto que Deleuze adapto de Bergson, para él lo Virtual es una necesidad lógica para ubicarse dentro de la inmanencia, para evitar el marco del “Uno” o “Todo” actualizado. El Uno o Todo es un marco que siempre regresa al “mismo”, es decir que toda diferencia es relativa a un “ideal”, a su categoría abstracta, que es la diferencia dentro “del mismo”. El pensamiento de Deleuze es un pensamiento de la diferencia. Plantea que la base del “Todo” o “Uno” es un concepto de “diferencia” que es relativo a una categoría, es decir “diferente con esto”, “diferente de aquello”. En este movimiento del pensamiento la diferencia regresa siempre a lo mismo: Se plantea la identidad y después solamente después se manifiesta la diferencia. Para Deleuze, este mismo, todo o uno actualizado es el marco del pensamiento de la trascendencia como paradigma, es decir es el proceso histórico analizado por Foucault desde el Platonismo, y como un desarrollo realizado por el judeocristianismo. Para Deleuze había la necesidad de pensar “La diferencia absoluta” como actualización, es decir que la vida, es “diferencia”, no repetición de “lo mismo”, y para conceptualizar “lo actualizado” (la vida) como diferencia, adaptó el concepto de “virtual” como lo entendía Bergson, para abrir esta posibilidad. Lo Virtual, para Deleuze es como un reservorio de todo lo posible, de todas las diferencias absolutas, pero “Virtualmente”, es decir “non actualizado”, pero que se actualiza como diferencia, variedad o “diversidad”. Es un “Todo” pero Virtual, entonces, como ese “Todo” se actualiza como “diferencia absoluta” escapa a la trampa del “Uno” actualizado, es decir de “lo trascendente”. Por eso lo “Virtual” puede ser fácilmente comparable con el concepto andino de “Pacha”.

<sup>24</sup> “La totalidad se alberga todo lo que conocemos como vida; la diferencia es que co-habitan en un espacio-tiempo a-causal y por lo tanto esa totalidad como tal no es capaz de reconocerse o diferenciarse. A ese estado o situación primigenia, la filosofía Andina la considera como ‘La Totalidad pre-existente’ y la denominan Ch’amak Pacha por su característica de ‘no-reconocimiento’ “. J Miranda y V. Del Carpio, p32, Ob. Cit.. Esto pienso, es muy parecido a la noción de lo Virtual en Deleuze, donde el Uno es virtual y solamente Virtual y contiene todas las diferencias non-actualizadas.

<sup>25</sup> Para salir del solipsismo de la “conciencia individual” Deleuze adapto un concepto nombrado como “singularidad”, Un “agujero negro” en la astronomía moderna es una “singularidad”, existe matemáticamente, pero no tiene existencia propia, solo se le ubica o se sabe de su existencia por la influencia que tiene sobre objetos cercanos que se pueden observar. Este es el caso de los “agujeros negros”, que no se pueden ver pero que influyen dentro de las galaxias. En el sistema deleuziano la base de la posibilidad de actualizar diferencias es una habilidad de crear nuevas conexiones sin tener existencia propia. Para Deleuze y Guattari las “singularidades” se vinculan en lo Virtual creando “rizomas” que son “Vínculos nuevos” dentro de “todo”non actualizado”, un tanto como el “envez” de un tejido, el lado posterior que no se le ve, pero sin el cual el lado visible, o “que se ve” no existiría. Mi interpretación de este concepto es que al nivel “Virtual” el “rizoma” conecta lo que conocemos como material, vegetal, animal, humano, cósmico, futuro, pasado. Se actualiza como diferencia absoluta, como ser vinculado de manera “nueva” dentro de una cosmovisión. De esta manera no hay adecuación de la singularidad con el “ser humano”, no hay individuos, el ser humano es la expresión vinculada de la singularidad, no tiene acceso a “su singularidad”, solo la experimenta en su “haciendo juntos” como conciencia singular de “ser conciente juntos”, en la conciencia de brindar su singularidad como “Don”, como talento, conciencia que se afirma en la apreciación de los demás. Las singularidades son “Virtuales”, no existen en el “tiempo” (dentro del paradigma occidental).

universo”, frase esta última, que se puede asemejar a la de J. Lajo cuando dice <sup>26</sup>: “...el fujo oscilatorio y concéntrico de los tres PACHAS que se produce por el YANAN-TINKUY entre el UKU PACHA y el HANAN PACHA, los cuales se encuentran en un TAYPI, del cual surge el KAY PACHA, en el cual, al momento del cambio de cada ciclo o ‘PACHAKUTI’ se crean radicalmente “cosas nuevas”.

## 5. El “Sujeto” occidental:

La perspectiva del observador “estático” occidental sale de, y produce conceptos opuestos contradictorios como “objeto-sujeto”, “verdadero-falso”, “dinámico-estático”, “sano-enfermo”, “masculino-femenino” (como genero), en este nacimiento de los opuestos (como problemas o campos de “investigación”) se crea la necesidad de la “dialéctica” <sup>27</sup> para después “sintetizar” a los opuestos. Y esto es completamente diferente, no como opuesto, (porque se recrearía la oposición “necesaria a sintetizar”) de la manera de “pensar-criar-cuidar” del indígena, tal como lo entiendo, en el cual los “Pares se proporcionalizan” entre si, como “complementarios” y con su medio ambiente en el actuar<sup>28</sup>. En esta práctica, la conciencia saldría del proceso de “proporcionalización”, no como algo que determina lo que se necesita complementar, por que esto implicaría “un sujeto existiendo”, antes de lo que “es necesario complementar”.

De esta manera con estos elementos comparativos, lo Andino propone una diferente visión de “la conciencia” (occidental) en base a la siguiente observación: Que el indígena, en su relación con el medio ambiente “no trabaja”, sino que “juega o reza”, pero que viene a la conciencia como “haciendo bien las cosas”, por ejemplo: sembrando, cosechando, pastoreando o formando parte de un ritual que no es “sagrado”, pero es “complementario” a lo demás de su vida.

El indígena es parte de su comunidad, sin perder sus dones y talentos que lo caracterizan como singularidad y -siguiendo a Deleuze- haciendo junto a los demás sus prácticas comunitarias, el participa con sus talentos que definen “su singularidad” (término este para distanciarnos del concepto de individuo o persona) que es algo que existe y tiene influencia en lo que lo rodea, pero no tiene “actualización” como “individuo”. Todavía siguiendo a Deleuze y Guattari<sup>29</sup>, estas singularidades se vinculan (a nivel virtual) dentro del “rizoma-comunitario”, (“rizoma” es un concepto deleuziano que yo complemento con “comunitario”) y al mismo tiempo creando nuevas posibilidades de “vínculo” y en estas combinaciones “vinculándose con su paridad” (en los términos de J. Lajo) y a través de ella con “lo demás”, y haciendo eso “crea lúdicamente” como un “festejo, algo nuevo en el cosmos”.

En este “cuadro” indígena, el “cuadro” occidental del sujeto individual, es muy ajeno, por que este tiene “acceso a la verdad desde su perspectiva individual”, y con esto consigue “su sentido de posición” frente a la vida como “individuo estático”, quien desde este “poseer la verdad”, puede generar un sentido de su ubicación fuera del “flujo de la vida” y de las acciones que se desarrollan desde esta lógica de comprensión. Esta “comprensión” se encuentra aislada y con el sentido de su ubicación él actúa para su propio interés en una lógica que “no cuida”, “no siente” a los otros como tampoco a la naturaleza y es aquí donde aparece la necesidad de una

<sup>26</sup> Qhapaq Kuna, párrafo 44.

<sup>27</sup> Para explicar este desequilibrio, o aplicarlo a la realidad, agudizan **el arte de la violencia** cuya elaboración filosófica es la “dialéctica” y su practica constante se convierte en filosofía de la vida. **Este factor es el que permite reproducir la cultura de la guerra o de la violencia.** C.V.Schmidt Colque, Filosofía Andina Ob. Cit. P. 227. (Esto nos permite re-bautizar a la civilización bajo el nombre de: CIVIOLENCIACIÓN). (ver también QK; párrafos N° 32, 33 y 34)

<sup>28</sup> En los términos de lo estudiado por E. Kreimer, persiguiendo, un “orden Jampi”, que es “complementario e incluyente” como “fuerzas armonizantes”, en contraposición al “orden Laija” de desequilibrio o de fuerzas “arrazadoras”.

<sup>29</sup> “1000” Plateaux, Minuit ed.

“ética” y un concepto de “verdad”, es así como el individuo pierde su brújula como “el sentido del justo”, el “camino de los Justos”, o en quechua: el “Qhapaq Ñan”.

El “sujeto individual” necesita sentido para manejarse desde su perspectiva “separada del flujo de la vida” y también para sentirse “perteneciente” a algo aunque sea a sí mismo. La pérdida de este significado, en este “cuadro” occidental es la “lucidez” que a veces nos asalta, de que este punto de vista es una ilusión, lo cual va seguido generalmente por una crisis depresiva o colapso psíquico.

Mientras el sentido en las comunidades indígenas, *como lo entiendo* es parte del proceso del “*hacerse bien o hacerse justo actuando juntos*”, y para esto no necesitan, para nada, ser conceptualizados o conceptualizarse, ser “concientes” o “racionales” de “la forma” occidental<sup>30</sup>.

El concepto de sujeto individual, es un concepto totalmente diferente de lo que llamamos singularidad<sup>31</sup> (esto, está enterrado bajo la perspectiva del individuo con responsabilidad y resentimiento. Cf Nietzsche<sup>32</sup>) y se expresa solamente como idiosincrasia, en este “cuadro” es la manera con la cual la diferencia surge en el individuo como entidad “solipsista”, eso es lo que el sujeto identifica como “su carácter”, pues son sus características que los demás le reflejan. De esta manera podemos decir, siguiendo a Deleuze (Cf. “Diferencia y repetición”) que estas idiosincrasias son diferencias con respecto a un “mismo objeto”<sup>33</sup>. Mientras la “diferencia radical” es la “actualización en el cosmos de algo radicalmente nuevo” que no se puede extraer en una comparación, pero que existe por sí mismo.

## 6. La comunidad fragmentada:

La globalización del individuo, por la colonización del imaginario andino en los hegemónicos medios de comunicación, que es el “brazo armado” de la modernidad, mina como un martillo neumático la base misma de las comunidades andinas y produce una fragmentación “individualista” del tejido comunitario.

La fragmentación de comunidades o individuación de sus integrantes (como por ejemplo la repartición de títulos de propiedad individuales, que viene haciendo el estado peruano con dinero del Banco Mundial) es el resultado de la saturante modernidad, penetrante e invasora, que excluye integrar lo diverso o lo diferente. Esta modernidad necesita deglutir o metabolizar a la diferencia, como idiosincrasias que se expresan por el tipo de ropas que usan o el tipo de música o el tipo de películas que ven. La comunidad fragmentada, atacada por todos los frentes, es la consecuencia de la necesidad económica, de la educación colonialista, con la pérdida del idioma y de la cosmovisión propia, por la agresión de las múltiples iglesias, sectas y partidos, por la colonización

---

<sup>30</sup> Algo similar concluye F. Jullien en su obra “*Los sabios no tienen ideas*”, cuando sugiere: Si las ideas son reflejo de la naturaleza y la naturaleza es un constante flujo en movimiento, no sirve para nada “guardar” ideas o conceptos. De igual manera Javier Lajo, quiere simbolizar esto y muchas cosas más de lo mismo en el cuento “*Los cantaros del ensueño*” citado en el QK, párrafo 78.

<sup>31</sup> Deleuze. “Anti Edipus”, Jean Luc Nancy ; y “La Communeaute desoeuvree”; Bourgois edit.

<sup>32</sup> Para Nietzsche en la “Genealogía de la Moralidad”, el hombre occidental y la cristiandad en su expresión humana del “sujeto” se caracteriza por su “resentimiento”. Y este a su vez nace con la culpa originaria y la imposibilidad de borrarla. En el mundo moderno es una internalización de la frustración de no poder “ser” como ontológicamente se tiene que “ser”, y frente al nihilismo, Nietzsche plantea que el individuo escoge el “resentimiento”, y que le parece algo mejor que la opción de la “nada” que él percibe en su vida. Sobre el particular ver el análisis “andino” sobre la moral y la culpa originaria, del Qhapaq Kuna, párrafos 23, 24, 25, 26 y 27.

<sup>33</sup> Ver nota 27.

de su imaginario (cf:Gruzinski <sup>34</sup>). De esta forma la Comunidad pierde a sus miembros, individualizados en el universo occidental, que tendrán que enfrentar solos esta “modernidad”.

## 7. Un Ejemplo:

Quisiera utilizar como un ejemplo de esto el trabajo inédito de Gloria Miranda, sobre la confección de “tamales” en comunidades de la sierra central cerca de Huancayo, en Perú. Ella se percató que en estas comunidades el costo de producción del tamal excedía grandemente el precio de venta. Esto desde una perspectiva occidental, del sujeto estático, procesar un producto, o producirlo desde una perspectiva del individuo separado de los demás, es razonable, económica y emocionalmente inútil; no tiene ningún sentido seguir con la producción de Tamales, estas son las leyes omnipotentes del mercado capitalista. Esto mismo sucede con la mayor parte de los productos indígenas que son producidos hoy en día, por debajo de sus costos de producción.

Según la lógica económica del occidente el mundo indígena es “económicamente inviable”, pero sigue y seguirá existiendo, porque hay otro marco, otra lógica, otros paradigmas que resisten a la ocupación del mercado y a su cultura occidental.

La producción de tamales en tales condiciones “de mercado” no tendría ningún “sentido” para un individuo occidental, pero para los miembros de estas comunidades, este es el “orden andino” del “hacer bien los tamales”. Ahora hay dos perspectivas que puedo ver para interpretar esto, una desde la perspectiva del mestizo, como otra “prueba de la estupidez” del indígena; o alternativamente, si salimos del cuadro occidental y aceptamos que no existe un individuo estático haciendo tamales, pero que la estructura estética/ética/emocional de “hacer tamales” tiene como fin la creación de la conciencia de una “comunidad integrada haciendo bien sus tamales”. Entonces podemos pensar más allá del horizonte occidental que puede existir “otra” lógica. Esta lógica no piensa el mundo “convencionalmente” de manera conceptual, sino crea diferencias a través de la actualización de una “nueva conciencia” adquirida en “el hacer de lo nuevo y de lo armonioso”, no como meta, pero sí como medio para generar beneficios o divertimento, o lo que sea que la otra lógica occidental desearía que logren alcanzar.

Hay “vinculaciones” interesantes, que se puede hacer desde la filosofía occidental, con este concepto andino de “hacerse bien a través de lo que se hace”, para J. Lajo el “ser” es más un “estar siendo”, o lo que es lo mismo: “haciendo-se” (en el QK; párrafos 40 al 43), pero, un “haciéndose bien” o “haciéndose justo”, (J. Lajo,QK; párrafo 44 al 48 y 58). Me viene a la cabeza una primera vinculación con Pascal, que dijo que una persona “aprende a rezar poniéndose de rodillas”, que traduciendo en los términos de J. Lajo, se diría: “a rezar bien”; y en segundo lugar, con Foucault quien en sus últimas conferencias en el College de Francia (1982-1984), desarrolló la idea que la espiritualidad era el proceso de “hacerse” a través de técnicas que él llamó “técnicas del ser” <sup>35</sup>. Pienso que él reconocía que había otras posibilidades o formas de pensar *el ser*, como proceso dinámico, un “*siendo*”.

---

<sup>34</sup> En su “Colonización del Imaginario”, obra muy importante en este marco, Serge Gruzinski analiza como los primeros misioneros, los frailes, se enfrentaron a un rechazo total de sus conceptos cristianos por parte de los Aztecas y otros indígenas de Centro América. De repente se dieron cuenta que los conceptos no vinculados con el imaginario simplemente no existían para el indio. Desde ese punto empezaron a utilizar la cosmovisión indígena para introducir los conceptos cristianos por lo que ahora se conoce bajo el nombre de sincretismo: el uso de las formas del imaginario indio para introducir por analogías sus deidades y su lógica. Para los que interesan ese proceso, es un libro indispensable.

<sup>35</sup> Foucault planteó el concepto de las “Técnicas del ser” como tentativa de regresar a una práctica donde la verdad se actuaba al mismo tiempo que se decía, utilizando las técnicas desarrolladas por los estoicos y los cínicos en sus filosofías, Foucault trató encontrar medios para cambiar al “sujeto” dentro de la cultura occidental.

Pienso que eso es lo que brinda “la comunidad”, lo que Foucault llama “espiritualidad”, técnicas como parte de la herencia colectiva, permitiendo el “hacer espiritual” de sus partes en su hacer conjunto, sin tener que explicitar el concepto de espiritualidad, pero sin embargo “haciéndolo espiritualmente”. En este lenguaje indígena, y en la lógica del QK, hace que la “moralidad o eticidad” sea pura parafernalia, no sirve sino como adorno del “estar siendo” o “haciendo bien”; bajo el principio andino del “Qhapaq Runa”, o del transeúnte del “Qhapaq Ñan”.(J. Lajo: QK: Párrafo 58)

## 8. La Ética:

En el cuadro occidental, la abstracción del sujeto, crea la necesidad de “la ética”, pues desde la perspectiva del individuo, el posee la verdad de manera “solipsística” de una manera que no necesita ser “negociada” o “consensuada” con otros. De esto se concluye que una lógica y “razón” se construyó desde esta perspectiva individual, y en detrimento quizá de otros pareceres, que pudieron oponerse a esta lógica, especialmente si esta conducía a acciones que los demás percibían como agresivas o perjudiciales a su propia perspectiva. Las llamadas lógica y razón se han impuesto en occidente a sangre y fuego; ¿Será esto último, lógico y racional?.

Así de esta manera, para regular este proceso y mientras tanto, permanecer dentro del despliegue del “sujeto”, por razones históricas<sup>36</sup>, surgió la necesidad de “controlar al individuo”. Este control, siguiendo a Foucault (“Surveiller et Punir<sup>37</sup>” o “ Guardar y Castigar”) primero fue una forma represiva para después ser internalizada gradualmente como ética, usando el concepto del “pecado”, que fue introducido por la “cristiandad” y usando la culpabilidad como el timón que controla el “sí mismo”, el sujeto de esta manera está controlado “desde adentro”, por “su conciencia”, (J. Lajo QK, párrafo del 22 al 28).

De esta forma “la ética” surgió como la necesidad de controlar a los individuos y por lo tanto, esta “ética” no tiene ninguna pertinencia, ni importancia para las otras culturas<sup>38</sup>. Tal vez, podríamos lamentar esto en lo que sucede en el proceso de mestizaje, en donde los indígenas abandonan sus raíces comunitarias, en donde no necesitaban esta “ética”, porque no hay “individuos estáticos” antes del actuar, por lo tanto en la comunidad no necesitan una evaluación moral antes del actuar es decir que como en todo, los comuneros actúan responsablemente, o “éticamente” sin saberlo, sin necesitar conceptualizar “la ética”. Los indígenas cuando se encuentran ahora aislados, se encuentran en un mundo imbuido con moralidad y ética pero con el cual no pueden involucrarse, menos con estos conceptos, y así el indígena es percibido por los mestizos como “seres que no tienen valores” y “no saben” relacionarse con otros individuos. Esto divierte burlescamente a los mestizos y criollos, pero también los irrita y concluyen fácilmente en la

---

<sup>36</sup> Estas razones hicieron que el paradigma occidental, no fuera cuestionado. Cf. Foucault “Historia de la sexualidad”, Parte 1, y “Hermenéuticas del Sujeto”, lecciones del Collège de France 1982-1983.

<sup>37</sup> Donde plantea que la disciplina fue ejercida primero de manera física como castigo ejemplar como en la Edad Media, pero que gradualmente, por necesidades de control de población por fines económicos (capitalismo y mano de obra sana, productiva), el poder del estado se vuelve más discreto, más difuso. Se ejerce por lo que llama Panóptico, concepto que sacó de J. Bentham, un inglés que imaginó un sistema para controlar grupos y hacer que los individuos se sientan vistos, a plena vista del sistema, de tener a la gente “a la vista”, por la arquitectura, sistema utilizado y perfeccionado ahora en las cárceles, escuelas urbanizaciones etc. El estado utiliza este sentido de “estar a plena vista” para que el individuo se sienta delincuente en la cárcel, enfermo en el hospital, loco en el manicomio, anciano en el asilo, “alumno” o “educando” dentro de la escuela, etc. En este movimiento cada uno está visible, y se categoriza y responsabiliza por sí mismo, preso de los ideales de “salud”, “honestad”, “intelectualidad” “salud mental” “profesionalidad”, “rigurosidad”, “sensatez”, etc..

<sup>38</sup> Así, occidente se ha impuesto al resto del mundo por la “Ley de los más fuertes” y NO por la fuerza de la Ley, del “contrato social”, de la Razón, de la Lógica, o de alguna “Ética” humana legítima.

“condición inferior” del indígena, en conciencia, en estatus social y, por fin, en “lo inferior de la raza”.

Lo que no ven los mestizos y criollos en esta aparente incapacidad ética del indígena es que él sale de una estructura que no necesita “culpabilidad y resentimiento”<sup>39</sup> para “digitar” a sus miembros, para que ellos hagan “cosas buenas y derechas”, pues en las Comunidades Andinas, el “hacer bien” (Allinta ruay) o “el hacer justo” (J. Lajo: QK: Párrafos 58 a 61) de las cosas que “vienen siendo” o “haciendo-se”, surge a la conciencia “cada vez”, que “son parte” de su comunidad. Su sentido “de ser integrante de la comunidad” es lo que produce “la existencia del ser humano”, de “la conciencia” y de la existencia misma.

Esta es, otra propuesta, si convenimos que este “otro” marco es coherente, y que la ética occidental no se puede transportar fuera de sus fronteras culturales, aunque hay quienes sostienen “la universalidad” de esta. Es decir, que lo que aparece como una ausencia de ética<sup>40</sup> en las gentes que pertenecen a otras culturas se utiliza como manera de confirmar y enseñar los prejuicios racistas occidentales en sus calificativos de “primitivo, inferior” o “ausente de sofisticación”, de religión o de ciencia.

## 9. La Razón y las Emociones:

Otro ejemplo, es la creación de falsos conceptos duales, que son vistos como contradictorios para después sintetizarlos a la manera hegeliana, es decir entre “razón y emoción”. Esta separación tiene una historia larga en nuestra cultura occidental y puede ser otra vez fechado su nacimiento en Platón<sup>41</sup>, (Cf. Foucault<sup>42</sup>) y que el cristianismo lo utilizó para acentuarlo, haciendo del concepto de “la carne”, como sitio de las emociones o asiento donde “esta al acecho el diablo”. Aquí tiene privilegio “la carne femenina”, como tentación del diablo, no gratuitamente por supuesto. Esto se ha hecho tan profundamente parte de nuestra vida que incluso no lo sospechamos “errático”, no nos damos cuenta de su inconsistencia, no lo cuestionamos.

De esto surgieron dos realidades: El que esta en razón y el que esta en emoción, la razón mas para el varón y las emociones para la mujer, la razón como lo generalmente “bueno” y la emoción como la vía de lo “malo”. Luego también estas emociones se polarizaron como “buenas y malas” y así fueron también universalizadas.

Las malas fueron universalizadas como “vicios”, como, cólera, envidia, deseo, etc. y vicios “humanos” para después en un trabajo dialéctico negarlos y en eso promoviendo la nueva síntesis de las emociones “ideales”, puras, divinas desvinculadas con el cuerpo, “sin carne”, pura negación de lo que es emoción<sup>43</sup>. Estas emociones como amar a Dios, sirven como protección contra las emociones encarnadas que son las vinculadas con el diablo.

Puesto que el llamado “cambio cartesiano”, desde que la razón es el centro de la lógica. Para lo que llamamos hoy “el sujeto”, esto ha tenido algunas consecuencias: Las emociones han

---

<sup>39</sup> Nietzsche “Genealogía de la Moralidad”.

<sup>40</sup> En este punto, pienso que habría que ubicarse mas allá de la problemática de Levinas y de su “ética para el Otro”.

<sup>41</sup> Por ejemplo en el dialogo de “Alcibíades”.

<sup>42</sup> “Hermenéuticas del Sujeto”.

<sup>43</sup> Los trabajos sobre la histeria son muy interesantes por que enseñan que en la época de desarrollo de esta abstracción( siglo XIX, trabajos de Charcot y Freud) de las emociones, las victimas de esta abstracción i.e. las mujeres tuvieron síntomas físicos en los cuales el cuerpo actúa de sí mismo, como si el se rebela contra esta opresión. Este tema es muy estudiado por las feministas.

sido la privatización de algo que es al principio intrínsecamente colectivo<sup>44</sup>, una percepción del medio ambiente, en este movimiento se han vuelto “mis” emociones. Con esto “la razón” se convierte en un “timón”<sup>45</sup> para manejar a las emociones, contra los malos, usando los buenos como “carnada”, como en la “búsqueda de la felicidad”. Así el concepto occidental de “emoción” no es mas algo que tenga que ver con la comunicación humana, pero sí una experiencia solipsista, de "sufrimiento interno" para los malos, y la búsqueda para “los buenos”, también solipsista e interminable de la "happiness" o “felicidad”.

Aquí las comunidades indígenas no crean estos opuestos excluyentes, ni los necesitan, como lo vimos antes en el caso de la ética. Esta “inteligencia indígena” que no es “razón” funciona como una estima o “cariño”, una preocupación que puede coincidir con lo que Heidegger llama "sorge"<sup>46</sup> (o preocupación en alemán) En mi comprensión de ello, la preocupación es una “emoción inteligente” que desarrolla en el actuando o “haciendo juntos” dentro de las prácticas comunitarias, habilidades y valores de todos en su manera de surgir a la conciencia. Esto es una forma estética, una forma del “devenir lúdico” que surge al existir como “eficacia” o “hacer bien las cosas”.

## **10. El PAR fundamental, Masculino-Femenino:**

Para el hombre andino lo masculino-Femenino es la manera de hacerse en el ser humano la PARIDAD CÓSMICA que es el paradigma de su pensamiento y la clave de la VINCULARIDAD que es su relación obligatoria con el cosmos, sin embargo esta paridad es un reflejo del cosmos y no así al revez, no antropomorfiza al cosmos, sino cosmogoniza su paridad.

Para el individuo occidental, varón o mujer, masculino y femenino son atributos sexuales. En los Andes todo tiene una representación PARITARIA, así una de las “proporcionalidades” que le ayuda a entender al cosmos es el ser de las cosas análogamente “masculinas” o “femeninas”, los cerros, las chacras, los papeles y responsabilidades comunitarias, todo el cosmos esta separado en “paridades”. Otro “proporcionalizador” de la “paridad” del cosmos puede ser “arriba-abajo”, “mayor-menor”, etc. El que no entiende el pensamiento “paritario”, puede confundirse mezclando inútilmente estas identidades, cuando se trata de sistemas organizativos “proporcionales” al par fundamental.

Por la necesidad de complementariedad un varón entonces se vincula desde el vientre materno con lo femenino y la mujer con lo masculino, pero también con lo cíclicamente “mayor-menor”, “arriba-abajo”. Por ejemplo la mujer y el varón se dedican rotativamente al pastoreo del ganado y al cultivo de la tierra. Ina Rosing<sup>47</sup> encontró lo que podemos llamar diez tipos de géneros “aparentes” en la comunidad de Amarete en Bolivia; todo esto permite una gran fluidez en la distribución de la experiencia de “lo masculino” y de “lo femenino”, con valores-función diversos, como “activo-pasivo”, “mayor-menor”, “jefe-subordinado”, “padres-hijos”, etc, etc, dentro de la comunidad. Mientras en el occidente los valores-función de los sexos son presas inútilmente extremados de su genero o valores-función, y como el género “masculino” domina, esto crea una sub-clase de sujeto: La mujer dominada (J. Lajo, QK, párrafo N° 31).

---

<sup>44</sup> Cf. el trabajo de unos antropólogos de las emociones como Catherine Lutz, Michelle Rosaldo, que enseña la estructura colectiva de las emociones en culturas non occidentales. Y a nivel filosófico el ensayo muy fino de Vinciane Despret “estas Emociones que nos Gobiernan”.

<sup>45</sup> En eso reconocemos la base Platónica de nuestra cultura.

<sup>46</sup> En su pensamiento, “sorge” es como “Dasein” cuida a la vida, es como la parte “autentica” del “ser”, que él promueve como alternativa a la “inautenticidad” del “ser arrojado” en la vida, en el tiempo.

<sup>47</sup> Mas allá del Silencio. CIASE/ILCA Edit.

No se puede negar que la mujer en las comunidades indígenas no es oprimida, pero después de quinientos años de contacto con una cultura invasora y patriarcal, sería un milagro que no hubiese afectado el balance de poder entre lo femenino y lo masculino indígena. Sin embargo, como en todo lo demás, los valores indígenas de la pareja “paritaria”, andina, también resiste.

## 11. La génesis del “Sujeto” occidental:

La otra veta importante de la investigación que se necesita desarrollar con urgencia, es un estudio más profundo del cómo el “sujeto occidental” es creado y recreado a través del proceso germinativo o educativo, o “escuela occidental”. En mis investigaciones he analizado que el niño se enfrenta con una serie de alternativas y cada paso que da, es una pérdida de conexiones o “vínculos” con su comunidad y naturaleza. En el proceso de hacerse “sujeto” el niño se desconecta con el resto de la naturaleza y se liga solamente con sus padres, pero de manera condicional, quienes lo “guían” en este proceso o maquinaria educativa “bien aceitada” hasta que el niño que cada vez más desvinculado, necesita mantener el “vínculo” con algo para sobrevivir, finalmente se encuentra con el “sí mismo”, como si fuera un “Santo Grial” y se conecta triunfalmente “consigo mismo”<sup>48</sup>.

Esta conexión consigo mismo es la aparición del “sentido” en la experiencia del niño. Pertenecer al mundo o ser aceptado es esencial para la sobre vivencia del niño, pero las conexiones con el mundo son gradualmente cortadas, y como él se hace cada vez más pasivo en su acercamiento a experimentar-entender la vida, la sociedad occidental representada por los padres lo dirigen lentamente hacia el “encuentro del si mismo”. Cada vez más ubicándose al nivel del entendimiento, de la razón, de las ideas y conceptos, en detrimento de la experiencia directa.

Este proceso, los psicoanalistas de la niñez lo llaman los Estadios del Desarrollo del Niño: (Estadio anal, bocal, complejo de Edipo etc) y los consideran un proceso universal y cuasi genético para todas culturas; todo esto visto bajo los “nuevos” paradigmas andinos aquí analizados, no son ni genéticos, ni este es un desarrollo “natural” del niño, pero si es una carrera de obstáculos, en occidente y donde este domina (casi todo el mundo), para que el niño sea sometido a una desconexión total con la vida, y su sintomatología son estos estadios.

Utilizo el significado de la palabra “sentido” como la emoción que uno siente de pertenecer y estar “vinculado” con y ser parte del “unspeakable” (lo que no se puede explicitar por ser obvio) cultural, que brinda direccionalidad o “sentido” a la vida. Cosa que el Padre de J. Lajo hizo magistralmente al “hacerle ver y sentir” el sentido o flujo de la vida, en las ondas del agua (J. Lajo, QK, Párrafo 40, 41 y Dibujo 1), al... “*tirar una piedra en el cristalino estanque de lo existente*”.

El niño humano tiene una particularidad frente al resto del mundo, nace “non completo”, “non acabado”, es nidófilo y va a fisiológicamente madurando por años, es decir, el cerebro madura dentro del proceso cultural. Es bastante obvio que en este caso lo cultural tiene una influencia y da forma a lo biológico. Dentro del cuadro y los nuevos paradigmas que intento usar acá, puedo decir que: *El niño tiene una parte de virtualidad actualizada por su “siendo cultural”*. De esta manera, el “pasado” cultural, la memoria colectiva funciona como un “futuro” para el niño; algo que le dará forma. Como singularidad, el niño tiene que ubicarse en los sitios disponibles para él dentro del rizoma cultural, pero en “el cuadro occidental” eso es muy restringido y codificado.

---

<sup>48</sup> Eso es la raíz del narcisismo estructural de la sociedad occidental como lo explicó magistralmente Christopher Lasch en su obra “Cultura del Narcisismo”.

## 12. El “Flujo de la vida” y “el tiempo”

En su trabajo como especialista de la cultura y filosofía China, Francois Jullien describe la manera cómo los chinos conceptúan “la eficacia”, o “justeza” como algo que surge del flujo mismo de la vida, de la energía de los procesos, no como en el occidente: Algo que necesita un aporte del “concepto” de voluntad individual, ubicado en el sujeto, por supuesto, que se aplica como “poder” sobre la realidad, y a cierta distancia de ella. De esta manera de actuar “china” surge una diferente manera de pensar la “estrategia”, o lo que llama “el sabio no tiene ideas”, significando que no es necesario tener ideas primero y después aplicarlas a la realidad, se empieza con “el flujo” en el cual uno se ubica tratando de identificar si este “flujo” puede llevar a lo que uno desea alcanzar y después tratando de ponerse (como el cóndor) en las corrientes favorables para el vuelo, y si no hay ninguna “corriente” favorable, se debe esperar el siguiente “flujo o ciclo favorable”. Y no actuar desgastando inútilmente doble o triple energía, jugando “el papel heroico”<sup>49</sup>.

Para los interesados en estudiar el concepto de la realidad como proceso o “flujo”, los remito al trabajo seminal y complicado de A.N. Whitehead<sup>50</sup> y también a los textos más accesibles del sinólogo Francois Jullien para el paradigma cultural chino del Tao. Estos trabajos los encuentro muy útiles para captar una manera o forma de pensamiento muy extraño a occidente. F. Jullien puede ayudarnos también a conceptualizar una alternativa al concepto occidental de “Tiempo” como una línea separada en presente, pasado y futuro; los chinos no tenían significantes para el significado de “tiempo”, ni para los verbos o conjugaciones que devienen de “tiempo”, sino de algo parecido a un significado como “proceso”, conjunto de la naturaleza incluyendo al hombre como siendo “parte” de este flujo o proceso. Esto puede ayudarnos a entender porqué la traducción del Quechua al español correspondiente al tiempo o “Wiñay” no puede ser más que una aproximación precaria: “siempre” o “eterno”.

El tiempo como concepto ha sido el tema principal de muchos filósofos, el “Sein und Zeit”<sup>51</sup> (Ser y Tiempo) de Heidegger se ha convertido en algo muy difícil de sostener como concepto firme. Fue revisado en la teoría de la relatividad de Einstein, ha sido puesto en cuestión por la física cuántica<sup>52</sup>, y parece “razonable” pensar que las próximas generaciones no tendrán una mejor manera de ocuparse de este concepto que desechándolo. El concepto del tiempo crea una lógica, en la cual la vida vista como una línea temporal del nacimiento a la muerte solamente se puede pensar dentro del parámetro de la muerte (Heidegger), en el cual “el vivir es para morir”. Ambos conceptos de la vida y de la muerte adquieren un significado específico con esta dicotomía, vida que es solamente la cualidad de lo que muere, y es negada a lo que “no muere”.

---

<sup>49</sup> Es interesante ver que “el arte de la guerra” en el oeste ha sido un arte del “sujeto heroico”, cuando en el chino es un arte del “mínimo heroísmo posible”, un arte del colectivo, del que está ganando sin tener batallas. Leyendo este texto J. Lajo pensaba en voz alta: *Tal vez por eso Atahualpa decía “Usos son de la guerra, vencer y ser vencido...”*. *Habrà que preguntarse ahora, en lo que va de la “guerra” entre occidente y el mundo indígena, ¿Quién vence y quién esta siendo vencido?*

<sup>50</sup> “Proceso y Realidad” y para una lectura muy interesante de sus conceptos el “Whitehead” de Isabelle Stengers

<sup>51</sup> En “Ser y tiempo”, Heidegger fue el primero con Whitehead a cuestionar el tiempo, como concepto separado del “ser”. Hay similitudes entre los dos. En este Heidegger plantea que el “individuo” no puede ser “auténtico”, en sus términos esta “hecho” en el mundo, en el tiempo como “inauténtico” por la ontología cristiana. Desde aquí él plantea el concepto de “Dasein” como la parte “auténtica” del ser que no se puede desarrollar en este marco, no es accesible al “individuo”. Hay contradicciones muy fuertes en su sistema, como por ejemplo el plantea un anti-humanismo, pero al mismo tiempo plantea que los seres humanos son lo únicos seres “con conciencia”. Su obra es importante en cuanto que abrió el camino para que generaciones de filósofos puedan pensar “el sujeto”.

<sup>52</sup> El principio de desigualdad de Bell, por Ejemplo sostiene que: 1. La interacción entre fotones no disminuye con distancia; 2. Puede operar instantáneamente, a mayor velocidad que la luz. 3. Conecta distintos lugares sin atravesar el espacio.

<sup>52</sup> David Bohm plantea que el universo tiene dos caras un orden plegado o implicado y un orden desplegado o explicado, que podemos vincular con los conceptos deleuzianos de Virtual y Actual.

Las comunidades indígenas no necesitan estos conceptos porque piensan la vida en “proceso” o “flujo”, que incluye vida y muerte, en el “Wiñay” como el flujo eterno, que “va y viene” (J. Lajo: QK: Párrafo del 40 al 47) donde incluyen la presunta “materia inerte”, como las montañas, cerros, lagos, árboles, etc. como elementos “vivos” de ese flujo oscilatorio. ¿Alguien se atreverá, ahora, a llamar a eso: Panteísmo o Animismo?.

Si aceptamos este “marco”, debemos preguntarnos por la validez de la traducción de la palabra “pachamama” como “naturaleza”, porque ésta recoge los conceptos occidentales de la naturaleza separados del hombre y refuerza el antropocentrismo, el egocentrismo, y el “humanismo etnocentrista” de la cultura occidental. Solamente si consideramos a la naturaleza y la totalidad del cosmos, como “la vida” (Bergson, I. Prigogine, D. Bohm) incluyendo la materia presuntamente inerte, dentro de lo que se debe entender por “Pachamama”. Pienso que el falso contenido que algunas personas le dan a la palabra “Pachamama”, como simple naturaleza puede funcionar con una lógica occidental y reintroducirla en el mundo andino, como un Caballo de Troya.

Empero, el concepto o concepción que los indígenas andinos tienen del “tiempo” como “flujo” toma profundidades insondables en los conceptos puquinas que Javier Lajo desarrolla “geoméricamente” en la resolución de la Tawa-Chakana, como la “vincularidad complementaria y proporcional” del PAQAS<sup>53</sup> con el PACHA (términos estos del idioma puquina) y su línea de “vincularidad” que J. Lajo llama “*Pachatussan*”, que en Runa Simi significa: *Sostén o soporte de la existencia*. Este sistema o estructura de pensamiento indígena que nos presenta J. Lajo en sus textos, es muy consistente y coherente en toda la extensión de este sistema de pensamiento. Estos textos, son los que me permitieron encontrar la “brecha” ontológica, o lo diremos en los términos de Javier Lajo: “la frontera de civilización”, que estaba buscando para mi propia cultura. Luego, acompañado de mis hermanos indígenas me interné “mas allá de la civilización”.

## SEGUNDA PARTE

### HACIA UNA “ONTOLOGÍA COMUNITARIA” ALTERNATIVA A LA “ONTOLOGÍA DEL SUJETO O INDIVIDUO” OCCIDENTAL

*« Nous sommes bien loin d'avoir atteint le point où l'ontologie devrait s'offrir directement et sans aucun délai en tant que communautaire. Ou l'être se retirerait- selon la logique la plus stricte de son retrait et de sa différence- dans l'être en commun des existants ».*

---

<sup>53</sup> ¿Será este un concepto similar al de los “Quantas” de la física cuántica, “Paqas” es la raíz del termino “Paqarina”, de donde inicie esta reflexión?.

## 1. La “proporcionalización del Par” o el “emerger de la conciencia”:

Mi hipótesis de trabajo está hecha en el sentido que en el occidente “la conciencia” se considera como un atributo de “sujeto individual” y solo de este. Por lo tanto el resto de la naturaleza no tendría “conciencia”, mucho menos la llamada “materia inerte”. El otro lado de mi hipótesis está en que en las comunidades indígenas hacen surgir en el “hacer juntos” una “conciencia”, que es una “red de singularidades”<sup>55</sup> que son activadas en “pares” complementarios y al mismo tiempo “proporcionalizándose” (J. Lajo, QÑ, párrafo 52, Nota al pie 25 ) con otros “pares” en su hacer con-junto, y paralelamente proporcionalizándose también en redes de parejas humanas, que se tuercen y se tejen “en cruz” o “tawa”, con el medio ambiente.

La “conciencia” por lo tanto es una creación comunitaria y cada uno de los participantes la vive como un conocimiento de involucrarse en un “estar haciendo juntos”. Es un conocimiento de haberse “proporcionalizado” con su paridad y al mismo tiempo en el “hacer juntos” y de manera comunitaria con el medio ambiente (J. Lajo, QK; párrafo 58, 59 y 60).

Esto no implica que esta “conciencia” es solamente colectiva y vivida de la misma manera por todos, como “robots” o “autómatas”, las singularidades se activan en “pares” dentro de “rizomas” que generan ( en el “hacer juntos”) una conciencia vivida por cada uno como conocimiento de afirmar su diferencia. A este “conocimiento” le llamo “sentido”, o en la lengua quechua, se dice: Ñan cuyo significado es “camino”.

El sentido en esta definición, es “el sentido de un movimiento con otros” en el involucrarse en proyectos comunitarios. Este significado de “sentido”, se diferencia de la perspectiva occidental en la cual el “meaning” (sentido) es la orientación de la actividad vital desde una perspectiva individual, que de esta forma se presume “estática”. El “sentido” en mi hipótesis es el producto de “proporcionalizarse” de una manera compleja, no un entendimiento de una situación dentro de una perspectiva presuntamente estática e individual. La “proporcionalización” constante del “hacer juntos” dentro del proceso de generación de la “conciencia comunitaria”, es la condición de la generación de la conciencia “singular” de cada “comunero”.

Por lo tanto sugiero que utilicemos la palabra CONCIENCIA en el sentido de “proporcionalizarse”. Estas técnicas no son la repetición pura de lo mismo, sino constantemente se reinventan, este concepto último como “emerger de la conciencia”; es un proceso actualizado culturalmente por técnicas que surgen de la memoria colectiva y son perfeccionados a través de las generaciones, distinguiéndose de sus precedentes, a través de la afirmación de nuevas redes rizomáticas de singularidades activadas como “pares”, lúdica y estéticamente combinadas, brindando algo nuevo a la memoria colectiva. Estas técnicas que son el “tejido de la comunidad” son como un baile lúdico de ella con su memoria colectiva, son la afirmación constante de su hacer “nido” en el medio ambiente como práctica comunitaria. Este “hacer nido” es el “proporcionalizarse” de la comunidad con su ambiente, es decir la re-invenición constante de estas técnicas por nuevas combinaciones rizomáticas que responden a las condiciones cambiantes del ambiente.

---

<sup>54</sup> “Estamos muy lejos de alcanzar el punto donde la ontología tendría que ser, directamente y sin esperar, comunitaria. En esta, el ser se retiraría –siguiendo la lógica más estricta de su retiro y de su diferencia- en el ser comunitario de los existentes”. *Jean Luc Nancy*.

<sup>55</sup> Tal como lo explique líneas arriba.

La conciencia entonces se actualiza con la repetición de estas técnicas comunitarias. Esto permite nuevos experimentos de singularidades, activadas como "paridades" que se conectan lúdicamente como nuevas combinaciones rizomáticas que brindan algo radicalmente nuevo a la conciencia, nuevas formas de proporcionalizarse de la comunidad con su ambiente con nuevas técnicas.

La lúdica-estética calidad y también la eficacia de estas combinaciones están experimentadas por cada comunero como conocimiento, y crea las condiciones su integración e implementación como una radicalmente nueva técnica, que luego es absorbida en la memoria colectiva. Esta integración de una técnica en la memoria colectiva debe tener ciertas condiciones para ser nueva y eficaz, pero también debe ser radicalmente nueva en el maximalizar su potencial, una nueva manera, o mezcla de refinación constante, de adaptación y también, de abrir el potencial a otras nuevas conexiones.

## 2. El "Espacio" como vida:

El concepto occidental y la mecánica de "las dimensiones", puede servirnos para entender el significado de la "proporcionalización" andina.

En una aproximación forzada y experimental, en occidente la "dimensionalización" sirve como herramienta para crear una topología del cuerpo en el espacio, una ubicación dentro de un espacio abstracto, el producto final de la creación del sujeto individual, la adecuación de la conciencia con esta localización del "cuerpo en el espacio". Desde este punto surge la necesidad de crear artificialmente el concepto abstracto de "tiempo", para entender el movimiento o flujo de cosas en el espacio "muerto", estático, inmóvil<sup>56</sup>.

El tridimensional concepto del "espacio", es por lo tanto "muerto" y crea la necesidad de conceptualizar al "tiempo" como una cuarta dimensión. El problema aquí radica en que nadie puede explicar o "imaginar" lo que sería la quinta, sexta, séptima, etc. dimensiones, ni menos las últimamente descubiertas dimensiones llamadas "fractales".

Para tratar de acercarnos al concepto del "espacio como vida" vamos a usar un acercamiento a la comprensión de la experiencia indígena del concepto "Pacha"<sup>57</sup>. Quedándonos dentro de las coordenadas espaciales pero cambiando radicalmente el sentido de cada dimensión, por supuesto que esto solo es un artificio que nos puede dar una idea, solo una idea de lo que es una "conciencia diferente". A la primera dimensión la llamaremos, "la paridad" o "emerger en conciencia en el proporcionalizarse del par", la segunda dimensión la llamamos "comunidad", que define un plano donde viven los "pares" como "comunidad", en el "proporcionalizarse" dentro de las familias<sup>58</sup>, como topografía<sup>59</sup>, ("cuatro barrios" en las comunidades actuales, sistema de Cejes

---

<sup>56</sup> Francois Jullien; "El Tiempo";

<sup>57</sup> Pacha es entendida como un universo vivo del cual forman parte también Dioses y hombres, Pacha (en los idiomas quechua y aymara, mas no en el puquina que es un idioma mas antiguo) también es tiempo / espacio, Zeitraum o Spine como dijera Einstein, ordenada en categorías espacio-temporales. En cualquier caso se trata de una expresión mas allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior... Tal vez una buena traducción de Pacha a las categorías abstractas que tienen los sustantivos castellanos sea "Relacionalidad" o "Cosmos vivo interrelacionado" o "Red Cósmica" . J. Medina en Filosofía Andina Ob. Cit. P 56. Otra vez el idioma nos hace pensar que hay dos cosas que se pegan, espacio y tiempo, pero no es algo que dentro del paradigma occidental no se puede explicitar de otra manera.

<sup>58</sup> J.Miranda habla del concepto de "Sataqui" en Aymará que tiene una connotación de "dasein" (Heidegger) o "el siendo aquí" o mejor "el estando por aquí" , que, a través de su dinámica interna, en si misma, genera el cambio, la transformación y sus propias inferencias dentro de lo que hace a su vida misma". Ob. Cit. P20.

en el incario). La tercera dimensión es el “proporcionalizarse” de la comunidad con el ambiente, que es otro plano o campo de prácticas hombre-naturaleza, como la agricultura, la ciencia, etc, es decir el integrar el “Pacha” en la actividad de producir el alimento, de festejar las fechas, del “jugar” y todas las actividades comunales. La cuarta dimensión crea un plano donde esta proporcionalización de las tres primeras pueden ser armonizadas en el vínculo de la comunidad con “el protagonista”<sup>60</sup> y este “vínculo” brinda a la comunidad “el sentido” en la relación con el protagonista como “espejo”<sup>61</sup>. Y finalmente la quinta dimensión que se puede entender como la afirmación, a través del eterno renacimiento, del “protagonista”, del tejido cósmico de la comunidad. A esto lo podemos llamar la “proporcionalización energética” de la Comunidad. Lo cual explicaremos a continuación.

### 3. “El protagonista”:

He tomado este concepto de “protagonista” del filósofo peruano Luis Solari<sup>62</sup>, pero separándolo del concepto de “raza” que lo encuentro dudoso y hasta peligroso, pero como concepto así depurado es una brillante intuición. La mejor manera que encontré para describir este concepto en términos occidentales, es de utilizar el concepto psicoanalítico clínico del “objeto transitorio” u “objeto transicional” desarrollado por Donald Winnicott en “Juego y realidad”, es el “Yo, no yo” su concepto<sup>63</sup>. Dentro del cuadro de lo Comunitario “el protagonista” es el “nosotros pero no nosotros” al mismo tiempo, lo experimentan como el emerger de la comunidad sin ser una parte de él, él es todos pero nadie a la vez, él está dentro de la textura de la comunidad pero “a cierta y prudente distancia” de las ambiciones y envidias “terrenales”.

Este espacio del “yo, no yo” como se percibe dentro del entendimiento occidental, (es decir como visto desde la perspectiva del psicoterapeuta adulto) en realidad lo veo como el “nosotros no nosotros” en el Andino. Este espacio, en este nuevo paradigma propuesto, es lo que, desde la perspectiva occidental es “lo sagrado”, pero desde la perspectiva comunitaria es el manejo de los “espacios de transición”, de estos espacios que no son espacios sino “fractales” dentro del tejido de la “proporcionalización” de la comunidad con su medio ambiente, cambios que se deben manejar colectivamente para facilitar la nueva proporcionalización que se necesita para el cambio<sup>64</sup>. Como dice Javier Medina en el muy interesante libro “Filosofía Andina”: *“Cuando un amerindio habla de espíritus, en realidad esta aludiendo a “tiempo-espacios de transición” bien concretos; no a substancias espirituales; y que por ello mismo: por su carácter*

---

<sup>59</sup> “La concepción constructiva y arquitectónica prehispánica de las ciudades; ellas están concebidas como cuerpos con vida, donde se encuentra la cabeza, el cuerpo y las extremidades, pero no solamente la forma externa, sino que se consideran al cerebro, el corazón, los pulmones entre otras de sus partes constitutivas.” J. Miranda y V. Del Carpio P24 en Aportes al Dialogo sobre cultura y Filosofía Andina G.S.Q ED.

<sup>60</sup> Luis Solari: “el Contraste y el Protagonista” 1999, IIPCIAL.

<sup>61</sup> Lacan explica en este concepto, como el niño viene a la conciencia de sí mismo por el “estadio del espejo” y en mi entendimiento, en la cultura occidental este proceso forma la base del narcisismo, el vínculo con el “sí mismo”. El “protagonista” funciona a nivel comunitario, no a nivel individual, y por él surge la comunidad a la “conciencia de ser” como vinculada en las cinco dimensiones .

<sup>62</sup> Esto me parece un desarrollo muy interesante del Nietzscheano concepto del “super-hombre”.

<sup>63</sup> Este concepto es muy importante en el proceso del niño al hacerse individuo. Es el momento en el cual el niño abandona su última parte de conciencia no ubicada en la coordinación espacial de su cuerpo. Muchos niños tienen “un objeto” que se lo llevan a todo sitio (es la popular “manta de Charlie Brown”) y este objeto funciona, en mi entendimiento, muy diferente al de Winnicott, como el último refugio del vínculo con el espacio-vida, y con el abandono de este objeto se abstrae totalmente el espacio, con eso el niño se completa como individuo, consciente, empezando a funcionar en un “espacio muerto”. Sería interesante desarrollar esta idea, “el protagonista”, que en este proceso, la conciencia del individuo o individualista es internalizado dentro del niño y forma la matriz del super-ego. Es decir la cuarta y quinta dimensión de “lo comunitario” desaparece por la internalización del “protagonista”, dejando solamente las tres dimensiones abstractas del espacio y desde allí la necesidad del uso del concepto de tiempo.

<sup>64</sup> Al nivel clínico del niño, el abandono del “nosotros no nosotros” o “yo no yo” me parece también ser el abandono de la capacidad del niño a metabolizar colectivamente los “espacios liminales” o “espacios de transición” y luego esta condenado a encontrar el sentido y el manejar de estos cambios dentro de sí mismo, de manera aislada.

*transicional, revisten una aura, por así decir, sagrada y sacramental. Como ya sabemos, a estos eventos se les llama chakanas, nexos, puentes, transiciones*".<sup>65</sup> Me parece obvio que en estas transiciones, que veo como "rasgaduras" en la experiencia comunitaria, el "protagonista" tiene un papel clave.

Hay un lado del 'protagonista' que me parece también muy interesante desarrollar, es el tema de su PAR complementario, como todo lo Andino él tiene que ser "paritario", y pienso que su Par es lo que llaman "el trickster"<sup>66</sup> en los pueblos Indios de Norte América. Y que J. Lajo menciona (Párrafo 91 del QK), como el "Nagual" del Maya, o el "Wauqui" del Inka. Un "trickster" que en los Andes tiene la cara del zorro, el zorro que en la vida de los pueblos Andinos, tiene una dimensión cósmica: "*Los cuentos de la tradición oral Andina, todavía hacen referencia al papel mítico que desempeño el zorro en el firmamento y cuantas huellas aun quedan: así las manchas de la luna son el resultado de los besos que este le propino a ella. El mismo papel que protagoniza el cuento "La Qhachwa" esta simbolizando la dimensión cósmica en cuanto el zorro aparece y desaparece al amanecer como la estrella lucero*"<sup>67</sup>. El zorro Andino tiene el papel que tenía el "loco" en las cortes de los reyes, que brinda desorden, pero a veces permite cambios beneficiosos, es la otra cara, el complementario de la autoridad y la rigidez de la ley. En lo Andino parece también que tiene un aspecto de transgresión sexual, un símbolo sexual: "Qamaquetujasti sinti lisuwa, mi zorrito es muy travieso, que al ver una mujer, Warmi unjasisax, lisusiriwa, puede realizar travesuras"<sup>68</sup>. Esto es solo una propuesta que necesita un trabajo crítico y un desarrollo muy amplio.

Para la articulación del concepto del "protagonista" cito al lector al trabajo seminal de Marcel Gauchet "Le Désenchantement du Monde"<sup>69</sup> (Edit. Gallimard). En esta distancia "el sentido" aparece, él funciona como "el espejo" (en el sentido de Lacan<sup>70</sup>) y también como el mecanismo de seguridad para "armonizar" las dimensiones. Con su capacidad "lúdica" dentro de las dimensiones él puede generar "cambiar de cuadro" para facilitar "el sentido" cuando es necesario; cuando "el sentido" se ha perdido o necesita ser readecuado de nuevo. Eso ocurre cuando parte o el conjunto de la comunidad, o aún cuando una parte del ambiente ha perdido armonía dentro de las dimensiones, él tiene, en una manera la posición del "guardia de la proporcionalidad" de las tres dimensiones. Este personaje paradigmático en el "cuadro indígena" sería el "Amaro Runa" que "transita por los tres Pachas" (J. Lajo, QK; párrafo 48) y "conjura" su armonización, como "permitiendo" sin forzar, "facilitando no dictando", "suplicando no obligando", no dogmatizando nada, el "protagonista", juega con la realidad y en ese juego la armoniza. Él puede abrir nuevas perspectivas en los "cambios de marcos" por su capacidad de manejar la interacción de dimensiones, y en esto permite la "rearmonización" del todo a través de las partes y de las partes a través del todo.

Su papel en la quinta dimensión es equilibrarse con el cosmos como vector del "proporcionalizarse" con el cosmos, proceso que podemos llamar "espiritualidad", y que se puede aproximar a lo que los indígenas de los Andes tienen como "cosmovisión". En su papel

<sup>65</sup> "Aportes al dialogo sobre Cultura y Filosofía Andina" Consejo del Saber Qulla". Edit, P. 92.

<sup>66</sup> "El trickster restablece el orden y funcionaliza el orden subalterno de la condición humana frente al desorden divino. Finalmente Ugo Bianchi concluye de esta manera: Esta situación implica por un lado, los mismos elementos constitutivos que caracterizan al personaje y por el otro, por las diferentes funciones que caracterizan a los mitos. Es un personaje ambiguo divino-humano integra el orden cósmico y destruye el orden establecido". Nancy Paredes Ob. Cit. P210

<sup>67</sup> Nancy Paredes: "Aportes al diálogo sobre la Cultura Y filosofía Andina" p219

<sup>68</sup> Nancy Paredes Ob. Cit. P 221.

<sup>69</sup> Donde él explica como el protagonista en el deslinde de "lo comunitario" se transforma en sacerdote, rey y Papa / cura; cada vez acercándose más al comunero y luego internalizado como el Dios personal de los protestantes y finalmente en el individuo moderno: en el súper-ego.

<sup>70</sup> "Escritos Parte 1, donde plantea que el niño toma conciencia de si mismo por su reflejo en el espejo.

“espiritual” él afirma la textura o tejido cósmico de la comunidad, y esta necesidad de proporcionalizar y “entender” lo cósmico para la comunidad es su “juego” y su mejor obligación.

#### **4. Conciencia, cariño o “Munay”:**

Pregunto: ¿Cómo podemos ponernos imaginariamente en este “cuadro” que he descrito antes?, El esfuerzo que es necesario hacer, es salir del cuadro abstracto, del espacio muerto, e imaginar cada dimensión como partes de un tramado o el “tejido de la vida”. En este “cuadro”, estas dimensiones no se experimentan como sucesivas: En este “cuadro” las cinco dimensiones deben ser proporcionalizadas simultáneamente, “Una simultaneidad que el pensamiento andino considera como un proceso de autentica simultaneidad, donde origen, causa y efecto se generan al unísono”<sup>71</sup>; de la misma manera que en el occidente experimentamos “las cuatro dimensiones” espontáneamente, cuando nos movemos, porque en esto “el tiempo” funciona como “abstracción del movimiento”. Es decir que el indígena, en este cuadro, surge a la conciencia como “par, comunidad, medio ambiente”, con un sentido de ser común, y parte del cosmos, entonces sus prácticas y vínculos se ubican en un espacio-vida en el cual no hay separación. La conciencia que sale del “cuadro occidental”, por supuesto es radicalmente diferente del “cuadro” que yo les estoy pidiendo a imaginar. En el occidente, mi experiencia es estar “aquí”, “solo”, “estático” y solamente después vinculándome con los demás dentro del “espacio abstracto”. Desde este punto de vista “el hacer” existe solamente “en el tiempo” occidental<sup>72</sup>.

En el paradigma comunitario, la experiencia es “afecto” o MUNAY (que en la filosofía de Heidegger sería el “sorge”, que es “cuidar y cuidarse”, dar “cariño y recibirlo”) dentro del PAR, dentro de la COMUNIDAD, dentro del MEDIO AMBIENTE, y finalmente, dentro de la MIRADA DEL PROTAGONISTA con y desde el cosmos. “Munay” como lo entiendo, es la matriz del “conocimiento” del mundo, “inteligencia emocional” o “emoción inteligente”, es el “cuidar y ser cuidado” y la “conciencia que sale” de esto (que es la principal sabiduría del “Yachak”) (J. Lajo: QK: Párrafo 45, 46 y 47; DIBUJO N° 18) es *la sabiduría del vínculo del tejido o trama viviente del cosmos*. Tal vez por esto la tradición andina dice que los INKAS eran “Munayniyoq”.

En cambio la conciencia occidental, sale dentro de un espacio abstracto que conecta “mi” vida con el “Otro” en el espacio abstracto<sup>73</sup>. En cambio la conciencia comunitaria es una conciencia que surge del ser conectado con un “Espacio que es vida”; aunque estos términos como significados (en el sentido de Saussure) son aproximaciones deficientes para explicar, lo que quiero aquí explicar.

Vida, tal como lo entiendo, en estos significados indígenas, es la actualización de la “energía” surgiendo del “YANAN-TINKUY” (J. Lajo, QÑ, párrafo 19) que es la “tensión gravitacional” de los “pares” que se crea en el espacio existencial para que “la vida siga fluyendo” por la “Paqarina”, que de esta forma se ubicaría en donde se “cruzan” las coordenadas del espacio.

#### **4. Cosmovisión:**

---

<sup>71</sup> J.Miranda Ob. Cit. P41

<sup>72</sup> Entiendo que “El tiempo “ es una categoría exclusivamente occidental. Esto ha llevado a muchos pensadores a decir que la “historia” nace con Occidente.

<sup>73</sup> Este forma el cuadro del paradigma occidental en el cual se desarrollan todos las tentativas filosóficas que tratan de evadirse de el Husserl, Heidegger, Merleau Ponty, Lacan, hasta Levinas, Marion, Zizek etc... pero utilizan las mismas herramientas que les hace imposible salir de esta cárcel: el concepto del Otro separado, que forma la base de su ontología, con quien tratan de vincularse de manera secundaria.

El “proporcionalizarse” de la Comunidad con sus partes y con el medio ambiente es un encontrar el “equilibrio energético”. El Medio ambiente tiene sus “puntos altos” de energía, como los manantiales, las montañas, las cascadas; desde allí hasta las “grandes potencias” que son el sol, la luna y las estrellas y sus constelaciones, etc. que crean un sistema, tejido o trama, en el cual la Comunidad “anida” y que es como proceso, carne, hueso y sangre de la comunidad indígena.

Este proporcionalizarse de manera energética con su medio ambiente, es un proceso, *bajo mi entendimiento*, que los indígenas de los andes llaman “PACHA”; es una afirmación de ser “esta parte” de la tierra pero también de “ser tierra” conectada al cosmos de manera que se necesite reafirmar y actualizar en cada “práctica comunitaria”, pero también y especialmente en estas técnicas llamadas en occidente “rituales”. Estas técnicas (o rituales) forman el “convenio” de la comunidad con su medio ambiente, no como entidades separadas sino como la afirmación de su “encarnación” mutua, en cada uno de su miembros así como con toda la comunidad, una afirmación de la calidad geo-cósmica del “hacer juntos”.

Con esto, quiero decir que la conciencia, no sólo surge del “haciendo juntos” sino también de este particular proceso de proporcionalización geo-cosmológica que crea la matriz de este “hacer juntos”<sup>74</sup>, y también como manera de equilibrar la energía de los espacios-momentos (para evitar separar los dos conceptos) de transición como lo vimos mas arriba.

Con esto, quiero decir que la conciencia, no sólo surge del “haciendo juntos” y con el medio ambiente sino también de este particular proceso de “proporcionalización” geo-cosmológica que crea la matriz de este “hacer juntos”, el horizonte de una “comunidad de posibilidades”.

## 6. Conclusión:

En este texto yo *he tratado de pensar filosóficamente mi entendimiento como occidental*, de la diferencia de “conciencia individual”, con la que existe en los andes o “conciencia comunitaria”, no he tratado de “pensar por los indígenas” estoy interpretando sus reflexiones, no estoy tampoco tratando de “integrar” sus conceptos en un paradigma ajeno, mi voluntad esta con la tentativa de estos mismos textos que aquí comento y profundizo, “en occidental”, que es el mismo tema de “construir un puente entre las culturas”, donde el occidental puede aprender a respetar lo Andino y con ello forjar una esperanza de alternativa a su propio paradigma en crisis. Mi objetivo principal, como expliqué en la introducción, es aportar para “abrir un diálogo paritario de culturas”. En esto me ubico firmemente en el lado occidental.

Estas ideas no solamente son conceptos, sino que tienen una realidad práctica y yo quería demostrar cómo una reflexión sobre la “conciencia comunitaria” puede ayudar a abrir un puente entre ambas culturas y así puedan beneficiarse y conseguir un “orden H’ampi”<sup>75</sup>. Esto no es lo que algunos llaman interculturalidad, que sería en los términos de los “sacerdotes” andinos un “orden Laij’a”, es al contrario una revocación de esto. La Interculturalidad<sup>76</sup> es un concepto en el

---

<sup>74</sup> “A través del ritual, la pacha se hace simbólicamente presente, aparece, se desvela, se manifiesta, de virtual se hace real, no se trata de una representación conceptual o icónica, sino de una presentación celebrativa”. J.Medina Ob. Cit P63.

<sup>75</sup> Elizabeth Kreimer; “El Espacio del Juego en el Encuentro Intercultural”. Versión extendida y publicada de la presentada en el Congreso de Espiritualidad Nativa, Tarapoto, Perú,1999

<sup>76</sup> “Los occidentales no debemos ni auto engañarnos ni engañar a los otros respeto al deseo de establecer un dialogo intercultural. El deseo es respetable y es el primer paso de un camino de mil millas, pero no basta. Tenemos que ser brutales al decir que no basta con desear y cantar multi-pluri, no es suficiente. Lo que ahora se trasiega bajo este nombre es un gran simulacro y una gran estafa

cual la cultura indígena tiene que adaptarse a la dominación cultural, económica y en general, hegemónica de la “modernidad” o “globalización”.

Espero que en eso podamos abrir un espacio que brinde una esperanza en la perspectiva occidental, puesto que es “la fatalidad” de la ontología occidental, lo que la modernidad quiere que sintamos, pero hay esperanza. Por eso, en los Andes hay un tesoro, una alternativa a la lógica y a la razón occidental, que la mayoría de los indígenas tienen pero, no usan todavía, ni valoran. Es decir, sostengo que la lógica cataclísmica del antropo-etno-ego-centrismo no es una fatalidad que nos impondrá la globalización, puesto que en los Andes “otra lógica” ha vencido a la muerte, vive, resiste y se reproduce como práctica y conocimiento del “Allinta ruraywan kuyay ñoqanchis kausay”<sup>77</sup>.

Tal vez el papel del QHAPAQ KUNA, es el de contribuir a que esta esperanza viva, para que cuando venga lo que viene, cuando el mundo occidental se de cuenta que esta muriendo y que esta matando al mundo entero, tengamos una alternativa, otra conciencia, otra lógica, otro paradigma, otra manera de pensarnos, una “paqarina” al fin. En el planeta, el indígena andino es el último guardián de la vida, el portero de un futuro que cuando adquiera la vida, morirá como concepto temporal.

\* \* \*

## **BIBLIOGRAFÍA :**

**Abu Lughod L.:** “*Veiled Sentiments, Honour and Poetry in a Bedouin Society*” Univ of California Press-(1986)

**Adorno T. and Horkheimer M. :** « *Dialectics of Enlightenment*» Verso (1979)

**Agamben G. :** « *La Communauté qui Vient* » Seuil (1990)

**Alcoreza P.** “*Ontología del Imaginario, Formación del Sentido y la Praxis*” Mythos La Paz(1997)

**Ansell Pearson K.ed.:** “*Hibilism now*” Mac Millan(2000)

**Ansell Pearson K.:** “*Philosophy and the Adventure of the Virtual*” Routledge(2002)

**Ansell Pearson K.:** “*Germinal Life*” Routledge(1999)

**Ansell Pearson K.:** “*Germinal Life*” Routledge(1999)

**Ansell Pearson K.ed.:** “*Deleuze and Philosophy*” Routledge(1997)

**Averill J.:** in “*Explaining emotions*” A Rorty edit Univ of California Press (1984)

**Averill J.:** in “*The Emotions*” Harre R., Gerrod Parrott edit Sage Publ (1996)

---

intelectual. Tenemos que tener la lucidez de reconocer que, por razones lógicas que luego se convierten en psicológicas, éticas, políticas, teológicas, militares, etc. Nos es imposible aceptar al otro en su alteridad “concreta” por la vigencia, en nuestro “disco duro” de los principios lógicos de la tradición occidental”. J.Medina Ob. Cit. P64/65.

<sup>77</sup> En español: “Haciendo bien las cosas, viviremos con amor”.

**Badiou** Alain: “*Deleuze, la Clameur de l’etre*” Hachette -1997-

**Barratt** Barnaby: “*Psychoanalysis and the post-Modern Impulse*” John Hopkins Univ Press - 1993-

**Bergson** Henri:: “*Matter and Memory*” Zone Books –1988

**Bergson** Henri:: “*The Creative Mind*” New York Philosophical Library-1946

**Bowlby** J.:: “*Attachment and loss*” Hogarth Press (1969)

**Brinton** Perera S.: “*The scapegoat Complex*” Inner City (1986)

**Butler** J. : « *The Psychic Life of Power* » Stanford Univ Press (1997)

**Canguilhem**: G.: “*Le Normal et le Pathologique*” PUF (1966)

**Cavarero** A.: “*Relating Narratives Storytelling and Selfhood*” Routledge (2000)

**Cole** J.: “*About Face*” M.I.T. (1998)

**Crapanzano** V.: “*Hermes Dilemma and Hamlet’s Desire*” Harvard(1992)

**Critchley** S., Dews P.: “*Deconstructive Subjectivities*” State Univ of New York (1996)

**Damasio** A.: “*Descartes’ Error*” Papermac (1996)

**D’Andrade** R.: in “*Culture Theory*” Shweder R. and LeVine R. edit Cambridge Univ Press (1984)

**D’Andrade** R.: in “*Cultural Models in Language and Thought*” Holland D, Quinn N. edit Cambridge Univ Press (1987)

**D’Andrade** R.: in “*New Directions in Psychological Anthropology*” Schwartz T., White G., Lutz C. edit Cambridge Univ Press (1992)

**Deikman** A.: “*The Observing Self*” Beacon Press (1982)

**Delanda** M.: “*Intensive Science and Virtual Philosophy*” Continuum(2002)

**De la Torre** L.M.: “*Historia del Movimiento de Mujeres del Canton Otavalo*” CEAMOS (2003)

**Deleuze** G.: “*Le Bergsonisme*” PUF (1966)

**Deleuze** G.: “*Logique du Sens*” 10-18 (1969)

**Deleuze** G.: “*Difference et Repetition*” Puf(1968)

**Deleuze** G. Parnet C.: “*Dialogues*” Champs Flammarion (1996)

**Deleuze** G.: “*Foucault*” Athlone Press (1999)

**Deleuze** G.: “*Immanence: a Life*” Zone Books (2001)

**Deleuze** G.: “*Nietzsche and Philosophy*” Quadrige(1999)

**Deleuze** G. Guattari F.: “*Qu’est ce que la Philosophie*” Minuit(1987)

**Deleuze** G. Guattari F.: “*L’Anti Oedipe*” Puf(1968)

**Deleuze** G.: “*Le Pli*” Minuit(1988)

**Deleuze** G. Guattari F.: “*Mille Plateaux*” Minuit(1979)

- Depraz N.:** *in "The View from Within" in Journal of Consciousness Studies* Vol. 6 Feb/March (1999)
- Derrida Jacques:** *"Resistances of Psychoanalysis"* Stanford Univ Press -1998-
- Derrida Jacques:** *"Speech and Phenomena and other essays on Husserl's theory of signs"* NorthWestern Univ Press -1973-
- De Sousa R.:** *in "Explaining emotions" A Rorty edit* Univ of California Press (1984)
- Despret V.:** *"Ces Emotions qui nous Fabriquent"* Les Empecheurs de Penser en Rond (1999)
- Despret V.:** *"Quand le Loup habitera avec l'agneau"* Les Empecheurs de Penser en Rond (2002)
- Devereux G.:** *"Essais d'Ethnopsychiatrie Generale"* Gallimard (1970)
- Díaz del Olmo César D. :** *"Hibris y mestizaje en los Andes", Edit. San Agustín, 1992, AQP, Perú*
- Dumouchel P.:** *"Emotions, Essai sur le Corps et le Social"* Les Empecheurs de Penser en ond (1995)
- Espinoza R.:** *"La Gran Ruta Inka, El Capaq Ñan"* Petroperu (2002)
- Estermann J.:** *"Filosofía Andina"* Abya Yala (1998)
- Fairbairn W.R.D.:** *"Psychological Studies Of The Personality"* Routledge (1952)
- Fairbairn W.R.D.:** *"International Journal Of Psycho Analysis"* #39 (1958)
- Fogel A.:** *"Developing Through relationships"* Univ of Chicago Press (1991)
- Evrard F.:** *"Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident"* Bertrand-Lacoste (1995)
- Ferraro E.:** *"Reciprocidad, Don y Deuda "* Flacso Ecuador, Abya Yala (2004)
- Foucault M.:** *"Les Mots et les Choses"* Gallimard (1966)
- Foucault M.:** *"Dits et Ecrits" Vol 1, 2, 3 & 4* Gallimard (1994)
- Foucault M.:** *"Histoire de la Sexualite Pt III"* Gallimard (1984)
- Foucault M.:** *"Surveiller et Punir"* Gallimard (1975)
- Foucault M.:** *"L'Hermeneutique du Sujet"* Gallimard (2001)
- Foucault M.:** *"L'Archeologie du Savoir"* Gallimard (2001)
- Fridlund A. and Duchaine B.:** *in "The Emotions" Harre R., Gerrod Parrott edit* Sage Publ (1996)
- Galin D.:** *in "The View from Within" Journal of Consciousness Studies Vol6 Feb/March (1999)*
- Gauchet M.:** *"Le desenchantement du monde"* Gallimard (1985)
- Geertz C.:** *"From the Native's Point of View"* N.Y.Basic Books (1983)
- Geertz C.:** *in "Culture Theory" Shweder R. and LeVine R. Edit* Cambridge Univ Press (1984)
- Gibson J.:** *"The Ecological Approach to Visual Perception"* Lawrence Erlbaum Assoc. (1986)

**Ginsburg G and Harrington M.:** in *“The Emotions”* Harre R., Gerrod Parrott edit Sage Publ (1996)

**Goffman I.:** *“The Presentation of Self in Everyday Life”* Penguin (1959)

**Greenspan P.:** in *“Explaining emotions”* A Rorty Edit Univ of California Press (1984)

**Gros F.:** *“Foucault- Le Courage de la Verite”* P.U.F.(2002)

**Grotstein J.:** in *“ Fairbairn And The Origins of Object Relations”* Grotstein J. and Rinsley D.edit. Free Association (1994)

**Gruzinski S.:** *“ La Colonisation de l’Imaginaire”* Gallimard (1988)

**Guattari F.:** *“ Cartographies Schizoanalytiques”* Galilee (1989)

**Hadot P. :** *« Le Voile d’Isis »* Gallimard (2004)

**Hacking I.:** *“Rewriting the Soul”* Princeton Univ Press (1995)

**Harkness S.:** in *“New Directions in Psychological Anthropology”* Schwartz T., White G., Lutz C. edit Cambridge Univ Press (1992)

**Harkness S. and Super C.:** in *“The Socialisation of Emotions”* Lewis M., Saarni C. edit Plenum Press (1985)

**Harkness S.:** in *“The Socialisation of Emotions”* Lewis M., Saarni C. dit Plenum Press (1985)

**Haaris P.:** in *“The Socialisation of Emotions”* Lewis M, Saarni C. edit Plenum press (1985)

**Heidegger M.:** *“Etre et Temps”* Gallimard (1986)

**Hillman J.:** *“Emotions”* Routledge (1960)

**Hochschild A.:** *“The Managed Heart”* Univ of California Press (1983)

**Holland D.:** in *“New Directions in Psychological Anthropology”* Schwartz T., White G., Lutz C. Edit. Cambridge Univ Press (1992)

**Hume D.:** *“A Treatise of Human Nature”* Oxford Clarendon Press (1968)

**Irrigaray L.:** *“Ethique de la Difference Sexuelle”* Minuit (1984)

**James W.:** *“Essays in Radical Empiricism”* Univ of Nebraska Press (1996)

**Jullien F.:** *“L’Ombre au Tableau”* Seuil (2004)

**Jullien F.:** *“Un Sage est sans Idee”* Seuil (1998)

**Jullien F.:** *“Du Temps”* Grasset (2001)

**Jullien F.:** *“Traite de l’Efficacite”* Grasset (1996)

**Kacem M.B. :** *« Society »* Tristam (2001)

**Katz J.:** *“How Emotions Work”* Univ of Chicago Press (1999)

**Kernberg O:** *“Borderline Conditions .And Pathological Narcissism”* Jason Aronson (1975)

**Kohut H.:** *“The Analysis of the Self”* N.Y. International Univ. Press (1971)

**Kreimer E.:** “*El Espacio del Juego en el Encuentro Intercultural*” Congreso de Espiritualidad Nativa Tarapoto (1999)

**Lajo Lazo J.:** “*Qhapaq Kuna, Mas alla de la Civilizacion*” (2002)

**Lajo Lazo J.:** “*Qhapaq Ñan, La Ruta Inka de Sabiduría*” (2004)

**Lajo Lazo J.:** “*La Soberania Vulnerada*” Amaro Runa (2004)

**Lakoff G. And Johnson M.** “*Metaphors we Live by*” Univ of Chicago Press (1980)

**Lakoff G. And Johnson M.** “*Philosophy in the Flesh*” Basic Books (1999)

**Lakoff G. and Kovecses Z.:** in “*Cultural Models in Language and Thought*” Holland D, Quinn N. edit Cambridge Univ Press (1987)

**Lasch C.:** “*Culture Of Narcissism*” Norton (1979)

**Latour B.:** “*Pandora’s Hope*” Harvard(1999)

**Latour B.:** “*Nous n’avonns jamais ete Modernes*” La decouverte(1991)

**Latour B.:** “*Le Culte Moderne des Dieux Faitiches*” Empecheurs(1996)

**Levinas E.:** “*En Decouvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*” Vrin (1988)

**Levy R.:** in “*Culture Theory*” Shweder R. and LeVine R. edit Cambridge Univ Press (1984)

**Levy R.:** in “*New Directions in Psychological Anthropology*” Schwartz T., White G., Lutz C. edit Cambridge Univ Press (1992)

**Lewis M.:** in “*The Socialisation of Emotions*” Lewis M., Saarni C. edit Plenum Press (1985)

**Lorraine T.:** “*Irigaray and Deleuze*” Lewis M., Saarni C. edit Plenum Press (1985)

**Lutz C.:** in “*The Socialisation of Emotions*” Lewis M, Saarni C. edit Plenum Press (1985)

**Lutz C.:** in “*Cultural Models in Language and Thought*” Holland D, Quinn N. edit Cambridge Univ Press (1987)

**Lutz C.:** “*Unnatural Emotions*” Univ of Chicago Press (1988)

**Lutz C.:** in “*New Directions in Psychological Anthropology*” Schwartz T., White G., Lutz C. edit Cambridge Univ Press (1992)

**Lutz C.:** in “*The Emotions*” Harre R., Gerrod Parrott edit Sage Publ (1996)

**May T.:** “*Reconsidering Difference*” Penn State Univ Press (1997)

**Malatesta C. and Haviland J.:** in “*The Socialisation of Emotions*” Lewis M, Saarni C. edit Plenum Press (1985)

**Maranhao T.** “*Therapeutic Discourse and Socratic Dialoge*” Univ of Wisconsin (1986)

**Massumi B.** “*Parables for the Virtual*”Duke (2002)

**Merleau Ponty M.:** “*Le primat de la Perception*” Verdier (1996)

- Merikle P.:** *“Psychological Investigations of Unconscious Perceptions”*; Journal of Consciousness ; Studies Vol5/n1 (1999)
- Milla Villena C.:** *“Genesis de la Cultura Andina”* Colegio de Arquitectos(1983)
- Miranda J.J. Garcia:** *“Racionalidad de la Cosmovision Andina”* CONCITEC(1996)
- Misrahi R.:** *“La problematique du Sujet Aujourd’hui”* Encre Marine (1991)
- Nathan T.:** *“L’Influence qui Guerit”* Odile Jacob (1994)
- Nathan T., I Stengers:** *“Medecins et Sorciers”* Empecheurs(1999)
- Nancy J.L. :** *« Etre Singulier Pluriel »* Galilee (1996)
- Nancy J.L. :** *« La Communauté Desœuvrée »* Bourgeois (1986)
- Nietzsche F.:** *“The Birth of Tragedy”* Oxford(2000)
- Nietzsche F.:** *“The Genealogy of Morals”* Oxford(2000)
- Nixon G.:** *“A “Hermeneutic Objection”: Language and the Inner View”* Journal of Consciousness ; Studies Vol6 Feb/March (1999)
- Olkowski D.:** *“Gilles Deleuze and the ruin of Representation”* Univ. Of California press (1999)
- Pardo J.L.:** *“Las Formas de la exterioridad”* Pre Textos (1992)
- Platon:** *“Oeuvres Completes”* Belles Lettres (1920)
- Quinn N. and Holland D.:** in *“Cultural Models in Language and Thought”* Holland D, Quinn N. Edit. Cambridge Univ Press (1987)
- Quinn N.:** in *“Cultural Models in Language and Thought”* Holland D, Quinn N. edit Cambridge Univ Press (1987)
- Richard J.F.:** in *“The View from Within”* Journal of Consciousness Studies Vol6 Feb/March (1999)
- Robbins Stephen E.:** *“Bergson, Perception and Gibson”* Journal of Consciousness Studies Vol7 /n5
- Rorty A.:** in *“Explaining emotions”*A Rorty edit Univ of California Press (1984)
- Rosaldo M.:** in *“Culture Theory”* Shweder R. and LeVine R. edit Cambridge Univ Press (1984)
- Rosing I.:** *“Mas alla del Silencio”* CIASE /ILCA Edit (2003)
- Rubens R.L:** in *“ Fairbairn And The Origins of object relations”* Grotstein J. and Rinsley D. Edits. Free Association (1994)
- Ruiz F. Montes.:** *“la Mascara de Piedra, Simbolismo y Personalidad Aymaras”* Armonia(1999)
- Saarni C.:** in *“The Socialisation of Emotions”* Lewis M, Saarni C. edit Plenum Press (1985)
- Sartre J.P.:** *“Emotions, Outline of a Theory”* N.Y. Philosophical Lib (1948)

**Schwartz-Salant N.:** “*Narcissism And Character Transformation*” Inner City (1982)

**Schwartz-Salant N.:** “*The Mystery of Human Relationship*” Routledge (1999)

**Silverman K.:** “*The Subject of Semiotics*” Oxford Univ Press (1983)

**Shepherdson Charles:** “*Vital Signs, Nature, Culture, Psychoanalysis*” Routledge (2000)

**Solari L.:** “*El Contraste y el Protagonista*” IIPPCIAL (1999)

**Solomon R.:** in “*Explaining emotions*” A Rorty Edit Univ of California Press (1984)

**Solomon R.:** in “*Culture Theory*” Shweder R. and LeVine R. edit Cambridge Univ Press (1984)

**Solomon R.:** “*The Passions*” Hackett pub. Co. (1993)

**Stengers I.:** “*Penser avec Whitehead*” Seuil(2002)

**Stengers I. Ed.:** “*L’effet Whitehead*” Vrin(1994)

**Stern D.:** “*The Interpersonal world of the Infant*” Basic Books (1985)

**Symington N.:** “*Narcissism A New Theory*” Karnac (1993)

**Taussig M.:** “*Mimesis and Alterity*” Routledge (1993)

**Tedlock D.:** in “*The Dialogic Emergence of Cultures*” Tedlock D.,Mannheim B.edit Univ of Illinois Press (1995)

**Tustin F.:** “*Autistic Barriers in Neurotic Patients*” Karnac (1986)

**Varela F.:** in “*The View from Within*” Journal of Consciousness Studies Vol6 Feb/March (1999)

**White G.:** in “*Cultural Models in Language and Thought*” Holland D, Quinn N. edit Cambridge Univ Press (1987)

**White G.:** in “*New Directions in Psychological Anthropology*” T. Schwartz, G.White, C. Lutz edit. Cambridge Univ Press (1992)

**Whitehead A.N.:** “*Process and Reality*” Free Press (1985)

**Whitehead A.N.:** “*Modes of Thoughts*” Free Press (1968)

**Whitehead A.N.:** “*Adventures of Ideas*” Free Press (1967)

**Whitehead C.:** in “*Journal of Consciousness Studies*” Vol.8, N 4 (2001)

**Whorf B.:** “*Selected Writings*” J.B.Carroll edit - MIT Press (1995)

**Widder N.:** “*Genealogies of Difference*” Univ of Illinois(2002)

**Winnicott D.:** “*Playing and Reality*” Routledge (1971)

**Wittgenstein L.:** “*Philosophical Investigations*” Blackwell (1958)

**Wittgenstein L.:** “*Tractatus Logico Philosophicus*” Routledge (1974)

**Worthman C.:** in “*New Directions in Psychological Anthropology*” Schwartz T., White G., Lutz C. edit Cambridge Univ Press (1992)

**Zizek S.:** “*The Ticklish Subject*” Verso (1999)

**Zupancic A.:** *“The Shortest Shadow”* MIT (2003)

**Varios:** E.Brehier Edit: *“Les Stoiques”* Gallimard (1988)

**Varios:** *“Aportes al Dialogo Sobre Cultura y Filosofia Andina”* Siwa Publ ,G.S.Q.(2001)