

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: S/. 110.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 10

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 40.000

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazu Offset

ECUADOR DEBATE

47

Quito-Ecuador, agosto de 1999

PRESENTACIÓN / 3-4

COYUNTURA

Nacional: Se profundizan la recesión y la incertidumbre / 7-17

Marco Romero C.

Política: Los polos de la crisis: su racionalidad y horizonte / 19-34

Fernando Bustamante

Conflictividad Social: Marzo-Junio 1999 / 35-46

internacional: Peor crisis de la posguerra, aún podría profundizarse / 47-63

Wilma Salgado

Equipo Coyuntura "CAAP"

TEMA CENTRAL

La comunidad andina: entre la crisis y la falta de identidad / 65-90

Marco Romero

A 30 años del proceso: fortalecer la unidad andina / 91-98

Alan Fairlie Reinoso

Negociaciones comunidad Andina de naciones

y el mercado común del sur / 99-127

Rubén Flores

Grupo Andino-Mercosur: Una vía para la inserción creativa en el escenario internacional? / 129-141

Jorge Reinel Pulecio

La diferenciación nacional en el contexto de la Región Andina / 143-152

Heraclio Bonilla

La integración en América Latina: un sobrevuelo desde Europa / 155-164

Marc Rimez

ENTREVISTA

La vigencia del marxismo en la Antropología / 165-178

Entrevista a William Roseberry

PUBLICACIONES RECIBIDAS / 179-185

DEBATE AGRARIO

La gestión local de los Recursos Naturales / 187-215

Leonard Field

Lo que piden los agricultores y lo que pueden los gobiernos / 217-222

Polan Lacki

ANALISIS

Gobernabilidad o el regreso del pretorianismo / 223-246

César Montúfar

El imaginario democrático en el Ecuador / 247-269

Pablo Andrade

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría andina / 271-279

José Juncosa

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría andina

Josef Estermann, Ediciones Abya Yala

Comentarios: José Juncosa



Si bien 'lo andino', o la 'racionalidad andina', son temas emergentes que con el correr del tiempo han cobrado una visibilidad cada vez mayor, fueron desarrollados en el marco de conclusiones cautelosas debido a la clara conciencia del panorama complejo, poco amigo de generalizaciones fáciles, que han generado los acercamientos particulares y los enfoques locales. No podía ser de otra manera ya que fueron la antropología y en gran medida la historia, los escenarios que han sustentado el debate. Sin embargo, nos encontramos ahora con un estudio 'filosófico' en todo el sentido de la palabra que, no obstante nutrirse de las disciplinas mencionadas, sorprende por su globalidad, por la ambición de sus descripciones y por el carácter omnia-

barcante con que pretende delinear el perfil de la 'filosofía andina'.

Esta obra, por lo tanto, merece ser tenida muy en cuenta debido a lo particular de su enfoque, a la densidad del marco teórico y al carácter sistemático en el desarrollo de cada uno de los temas. Seguramente provocará más de una polémica y merecerá muchos comentarios y controversias; aún así, considero más útil para el lector privilegiar la descripción de los supuestos teóricos y metodológicos que la sustentan, así como reseñar las claves de su lectura.

Josef Estermann, su autor, fue profesor de filosofía del Seminario Arquidiocesano de Cuzco (Perú) y cuenta con una experiencia pedagógica muy amplia. En la región andina de Cuzco ejecutó, durante ocho años, diversas actividades vin-

culadas con el desarrollo de comunidades indígenas. Es autor, además, de las siguientes obras: *Filosofía y lógica*, libro de texto de Filosofía y Lógica para 5to de secundaria (Editorial Salesiana, Lima, 1997). Con la misma editorial ha publicado la colección *Curso integral de filosofía desde América Latina* compuesto de tres volúmenes: *Filosofía Sistemática* (I), 1996; *La historia de la Filosofía I* (II), 1997 y *La historia de la Filosofía II* (III), 1997.

Los presupuestos teóricos

Como el autor afirma, la obra pretende sistematizar el pensamiento filosófico de la sabiduría autóctona andina "culturalmente distinto al dominante de occidente" (p. 283, también p. 57) a partir de la superación de algunas perspectivas tales como: a. el "indigenismo" y el "inkalismo" cuya visión purista propone limpiar y restaurar "lo andino" de manchas exógenas. Ambas posiciones —el inkalismo y el indigenismo— todavía vigentes, son propias de las élites intelectuales y políticas antes que de las grandes movilizaciones populares; b. la dicotomía tradición y modernidad, según la cual, los rasgos modernos constituyen sino una negación por lo menos una intrusión que debilita la cultura andina. Con relación a ambas, resalta la lógica inclusiva de la filosofía andina, de carácter no dicotómi-

co y, por ello, profundamente sincrética. De este modo, es posible hablar de filosofía andina todavía hoy, a pesar de la vivencia cotidiana de una modernidad *sui generis* en la que tradición y modernidad coexisten sin aparentes dramas ni conflictos, como aspectos permanentes, distintos y necesarios, de la misma realidad.

Frente a estas dos perspectivas que contaminan muchas formas y actitudes para comprender "lo indígena", es necesario destacar también un segundo escenario con respecto al cual el autor efectúa una serie de deslindes. Se trata de los paradigmas consagrados por las filosofías denominadas "occidental" y "postmoderna" ante las que despliega su propuesta de "filosofía intercultural". Los distanciamientos y críticas hacia los presupuestos teóricos y metodológicos de ambas posturas se establecen a lo largo del capítulo 2 (*Cosmovisión, Mito, Pensamiento o Filosofía?*, p. 13-48) y el capítulo 3 (*Presupuestos hermenéuticos y metodológicos*, p. 49-84).

Con respecto a la "filosofía occidental", a la vez que reconoce en su interior una multiplicidad de concepciones (de hecho encubre muchas "etnofilosofías") advierte sobre las luchas internas y los desgarramientos teóricos con otras ciencias que la han encerrado en un proceso recesivo al exiliarla progresivamente de la ciencia, la ética y la política

(p. 20); por otro lado, deja por sentado que la pretensión a-histórica y supracultural de la *philosophia perennis*, de autoproponerse como absoluta y universal, condena a otro tipo de visión a simple rango de "cosmovisión", "pensamiento" o "religión". Dicho punto de partida negaría por lo tanto el rango y estatuto filosófico de lo andino, a no ser que demuestre su capacidad de expresarse en términos occidentales, renunciando así a la particularidad que le da sentido.

La filosofía en su concepción post-moderna, en cambio más sensible hacia la diversidad, también merece cuestionamientos. Si la crítica hacia la filosofía occidental radica en su pretensión académica de verdad única y absoluta (una visión "monocultural"), esta vez es el rechazo postmoderno y su renuncia a las interpretaciones englobantes del mundo (metarrelatos) la fuente de los reparos. La posmodernidad - entendida como una "de-construcción" de la tradición cultural de occidente - no constituye una superación, sino la continuidad del pensamiento de occidente; al mismo tiempo, se erige como expresión "de la clase media y de la alta sociedad alizada y rica del hemisferio norte" (p. 25). Tal postura reduce lo diverso a un simple rasgo estético despojado de toda significación ética y socio-política. Según la posmodernidad, la significación de lo an-

dino sería devorado por el eclecticismo multifacético: "las culturas y expresiones étnicas según el posmodernismo son ante todo distintos modos estéticos de la vida, y, por lo tanto, pueden ser "contempladas" en absoluta indiferencia ética, política y social" (p. 25).

El solipsismo o atomismo cultural "que sostiene la incomunicabilidad e inconmensurabilidad total de las culturas" (38), es otra de las consecuencias de la visión posmoderna que el autor considera inaceptable porque mina toda posibilidad de establecer puentes y por lo tanto, torna imposible la interculturalidad. En el fondo el "relativismo cultural" que funda la filosofía posmoderna no logra superar el 'monoculturalismo' de la filosofía occidental.

Frente a ambas, despliega los principios de la 'filosofía intercultural' definida en términos muy amplios más como una actitud y una manera de ver la realidad que como conjunto de ideas y principios. Rescatando la sensibilidad sin pudor por la diversidad propia de la visión posmoderna, y al mismo tiempo la pasión por los principios, más allá de lo estético, de la filosofía occidental (además de hechar mano de su increíble riqueza terminológica) hace de la interculturalidad su rasgo fundante. Ella "no pretende reemplazar a las filosofías contextuales e inculturadas con una filosofía supracultural, sino articularlas de una

manera no-reduccionista, ni hegemónica" (30). El diálogo intercultural acerca las visiones y crea las condiciones para que a través de un 'polílogo' (y no 'diálogo'; solamente) se establezca una nueva filosofía que rescate la diversidad, suficientemente alertada de los peligros tanto de la unidireccionalidad monocultural como de la contemplación ahistórica de las culturas.

Los conceptos fundamentales y estructurantes de la obra

Finalmente, el complejo pero riquísimo preámbulo centrado en la definición de los límites y extensiones del término 'filosofía' desemboca en la explicitación de "lo andino", otro de los nudos conceptuales fundamentales de la propuesta del autor.

Considera 'lo andino', si bien como una categoría espacial que recorre América desde Venezuela hasta Chile, ante todo como una categoría cultural, es decir, la expresión del modo determinado de vivir, actuar y concebir la coexistencia con este espacio. Advierte —muy oportunamente por cierto— que con ello no pretende nivelar la gran variedad de expresiones culturales que tuvieron lugar a través del tiempo o que todavía comparten dicho espacio. A pesar de esta manifiesta diversidad, el autor distingue rasgos comunes, una 'cultura subyacente' o un patrón cultural extendido que

merece calificarse y ser reconocido como 'andino' (p. 33). Al significado geográfico y espacial y sobre todo cultural de 'lo andino', el autor añade el significado étnico del término que se expresa en giros como "pueblo andino" o el "hombre andino". El contenido de esta última acepción se expresa el concepto *runa*, el término quechua - andino equivalente que el autor considera más adecuado para definir su filosofía, ya porque se refiere a los actuales quechua-hablantes, ya porque constituye un término endógeno que incluye a la vez lo étnico, lo cultural, lo geográfico así como una idea más genérica de humanidad.

El 'marco teórico' se refina todavía más con la caracterización de las fuentes y la definición del sujeto de esta filosofía (pp. 63-81) de los cuales conviene destacar todavía algunos elementos: la fuente primordial es la experiencia vivida por el sujeto colectivo o trans-individual, diverso al sujeto individual considerado eje de la filosofía occidental (p. 71). Esta experiencia colectiva se expresa en las diversas manifestaciones lingüísticas propias de la tradición oral, incluso en sus manifestaciones gráficas, en la semio-grafía de la vida cotidiana, en lo que denomina 'expresión costumbrista', en los ciclos agrícolas y cósmicos, en los modos de convivencia y organización social, en los rituales y las expresiones ceremoniales y festivas.

Otros aspectos que manifiestan la experiencia colectiva y a los que el autor concede mucha importancia son los vestigios arqueológicos y las fuentes históricas entre las que privilegia a Guamán Poma de Ayala (1615), el Inca Garcilaso (1609) y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613), sin descuidar otros como Cristóbal Ponce de León, Pedro Cieza de León, Bernabé Cobo y Fray Domingo de Santo Tomás.

El cuerpo de la obra se desarrolla a lo largo del capítulo 4 (*La racionalidad andina*, pp. 85-110), del capítulo 5 (*Relacionalidad del todo: lógica andina*, pp. 111-138), fundamentales para entender los pilares y fundamentos de la filosofía andina.

En primer lugar, revisemos algunos caracteres de la 'racionalidad andina', a partir de la definición de 'racionalidad' como un concepto emancipado de la razón (p. 88), es decir, "una cierta experiencia interpretada, valorizada y ordenada" de la realidad, el armazón estructurado de las manifestaciones de los miembros de una cultura, o más bien el 'paradigma' o 'modelo' al que se accede a través del proceso interpretativo mediato del trabajo hermenéutico, posible también desde la racionalidad de otra cultura. A este proceso lo denomina 'hermenéutica diatópica' realizada mediante el diálogo entre las culturas andina y occidental, en el círculo hermenéutico de las racionalidades occiden-

tal y andina que se iluminan mutuamente.

Tres son los rasgos de la filosofía andina que el autor identifica por contraste con la filosofía occidental y mediante la opción metodológica de encontrar en la filosofía andina los 'equivalentes homeomórficos' de los conceptos propios de la tradición filosófica occidental, al identificar en el lado opuesto conceptos correspondientes a la vez que suficientemente matizados o captados contrastivamente expresando con claridad la especificidad y particularidad del pensamiento andino. Explicamos estos rasgos muy brevemente.

1. Si en la filosofía occidental prima el concepto abstracto y distintivo como depositario de los procesos cognoscitivos relacionados con la realidad, en la filosofía andina no prima "la adquisición de un 'conocimiento' teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la 'inserción mítica' y la re-presentación cúltrica y ceremonial simbólica de la misma" (p. 92). Para el andino, en cada 'símbolo' se condensa toda la realidad en forma parcial (la tierra no tiene significado tan solo agrario, sino ritual, social, etc.) y su relación con él no es de oposición, diferencia o distancia: "en la relación ceremonial y ritual, el *runa* se siente 'parte' de la realidad..." (p.94). Esta primacía del símbolo por sobre la palabra que concentra aspectos

múltiples de la realidad es el primer rasgo de la racionalidad andina.

2. El segundo y fundamental rasgo consiste en la "relacionalidad del todo". En la filosofía de occidente la onto-teología y la pregunta por el principio (*arjé*) parte del supuesto de la existencia substancial y *suisuficiente* de 'entes' principales, algunos de ellos de alguna manera relacionales, pero por contraste, como sucede con el concepto de 'substancia' opuesto al de 'accidente'. En la filosofía andina el *arjé* no es un ente substancial (autónomo y autosuficiente, opuesto o relacionado dualmente). El principio está constituido por la relación (p. 95) y no tanto por los términos que la definen. El ente, para la filosofía andina, es un nudo de relaciones, un punto de convergencia de múltiples relaciones y significados cruzados. Unos de los ejemplos desarrollado por el autor es el concepto de 'individuo': en la filosofía occidental tiene valor en sí mismo; en la filosofía andina, el sujeto al margen del grupo o desterrado de él pierde total significado, es un 'no ente'.

3. El tercer rasgo tiene que ver con la forma de acceso a la realidad. En la filosofía occidental el distanciamiento gnoseológico se expresa en la *visión* como metáfora predilecta de la relación cognoscitiva cuya expresión teórica privilegia es la oposición sujeto-objeto. La *razón*, la visión intelectual (repre-

sentada como una luz) es la mejor manera de captar la realidad. La filosofía andina, en cambio, se funda en un tipo de conocimiento sensitivo fundado en las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad (p. 100). Por ello, privilegia el tacto, el olfato y el oído así como los presentimientos, los sentimientos y emociones. Por ello, "el *runa* 'siente' la realidad antes que 'conocerla' o 'pensarla'".

A estos rasgos, la obra añade una serie de principios y axiomas que fundan la lógica de la racionalidad andina. Los revisamos brevemente:

El principio de relacionalidad (cada cosa es un nudo de relaciones que remite a otras) también llamado 'principio holístico' es la consecuencia del principio de 'relacionalidad del todo' descrito arriba del que emana una serie de consecuencias lógicas (y complejas) que tienen que ver con la necesidad, la trascendencia (en el andino predomina la inmanencia de lo divino como parte de la 'realidad') y las concepciones entorno a la contingencia y la necesidad, basadas éstas últimas en la percepción andina de que los hechos y acontecimientos cósmicos y sociales están fuera del alcance del hombre. Este asunto será retomado luego en la antropología y ética andinas.

El principio de correspondencia: es un desagregado o derivado del principio anterior el cual establece

en forma general que "los distintos aspectos, regiones o campos de la 'realidad' se corresponden de una manera armoniosa" (p. 123). De esa manera, lo cósmico y lo humano, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, se corresponden, es decir, los aspectos de un término se correlacionan con los del otro. Por ejemplo, en el plano cosmológico una primera serie de correspondencias está dada por 'LUNA, noche, Oeste, invierno, agua, plantas, animales y MUJER' (p. 160), mientras que del otro lado por los elementos 'SOL, día, Este, verano, suelo, ríos, cuevas y HOMBRE' (idem).

El principio de complementariedad: constituye una especificación de los principios anteriores y establece que "ningún 'ente' y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico" (p. 126). A su vez, implica la inclusión de los opuestos, aspecto que acerca la filosofía andina a las perspectivas orientales. De esta manera, contrasta el pensamiento dialéctico (por opuestos) de occidente, con la racionalidad inclusiva andina. Ejemplo de las complementariedades principales a nivel cosmológico son los pares LUNA-SOL; Noche-Día; Agua-Suelo; MUJER-HOMBRE (p. 165).

El principio de reciprocidad: es una expresión ética y pragmática del principio de correspondencia

que rige y preside las relaciones intrahumanas, del hombre con la naturaleza y del hombre con la divinidad según el cual "a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco" (p. 131). Este principio explica la predilección andina por las formas económicas basadas en el trueque y el intercambio. La unidireccionalidad de las relaciones altera el orden o la 'justicia cósmica'. Este principio es particularmente importante para la ética andina y no se limita a las relaciones interpersonales o las alianzas sociales: incluye también las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y con los difuntos, más allá de esta vida. Sirve como ejemplo el considerar los desastres naturales (heladas, inundaciones...) una consecuencia y efecto de la falta de reciprocidad por parte de los hombres hacia la naturaleza (p. 234).

Tales principios y axiomas fundamentan todos los niveles de la filosofía andina: *Pachasofía*, cosmología andina; *Runasofía*, antropología andina; *Ruwanasofía*, ética andina y *Apusofía*, teología andina (capítulos 6 al 9, pp. 139-282) descritos *in extenso* por el autor. Ellos permiten una 'entrada' para comprender aspectos particulares del patrón cultural andino relacionados con la temporalidad, la sexualidad, la corporalidad, la salud, la estructura social y el parentesco así como

los complejos rituales y religiosos, entre otros de los numerosos incluidos y analizados. Cabe destacar a lo largo de toda la obra, el recurrente análisis a ejemplos de la lengua quechua (referidos a la morfología, la sintaxis y la semántica) donde estos principios lógicos determinan la estructura y formas lingüísticas.

Observaciones finales y comentarios

Si bien esta guía de lectura ha pretendido ser útil al lector proporcionándole lo más resumida, sintética y claramente posible los conceptos claves para la comprensión de la obra, deben quedar en claro algunas advertencias. Su lectura es compleja, ya sea por la constante recurrencia a un enorme depósito de ideas y conceptos advenidos de la larga tradición filosófica de occidente cuanto por los abundantes detalles históricos, etnográficos y lingüísticos propios de las culturas andinas. En contraste, se debe destacar también el carácter pedagógico y sistemático de la exposición que agiliza la lectura y facilita su comprensión. Es sin duda un libro para ser leído que lo distancia de muchos otros escritos necesariamente 'bajo el signo de la urgencia' o destinados a los altos tribunales académicos como suele suceder con esta clase de obras. La redacción cultivada y cuidada permite y

provoca a la vez adentrarse en su lectura.

Resulta digno de mención el que el autor plantee como punto de apoyo la superación de posturas maniqueas que han inspirado frecuentemente esfuerzos parecidos, mediante la crítica y superación explícita del dualismo tradición-modernidad, del purismo indianista de élite y de la idealización de la filosofía indígena como perspectiva salvífica para los 'outsiders' de occidente. Reconocer la actitud inclusiva con que las culturas andinas viven cotidianamente la modernidad aporta muchos elementos para comprender el fenómeno cultural más extendido de América Latina: el mestizaje, donde la 'mezcla' y el 'carácter híbrido' ("todas las culturas son mestizas") puede ser valorados más positivamente, antes que considerarlo un trauma inevitable. Otro de los indiscutibles logros es la superación de la *pluriculturalidad*, simple constatación de la diversidad, por la *interculturalidad*, a la que fundamenta con un rigor filosófico y alcances casi únicos, al menos por lo que respecta al ámbito andino.

Es sin embargo en la confrontación de una visión filosófica como ésta en relación con la perspectiva antropológica y la etnohistoria donde pueden presentarse los cuestionamientos y los reparos. La búsqueda y la identificación de un patrón

cultural andino ha tenido lugar también en la antropología desde que Jhon Murra lo concibió como espacio de relaciones sociales, políticas y económicas autosuficientes basado en el control vertical de los pisos ecológicos. Por otro lado, el desarrollo de la etnohistoria de este siglo, permitió develar a muchas culturas andinas actuales (sobre todo en el Perú) como portadoras y herederas de estrategias de resistencia fundadas en el intercambio y la reciprocidad, rasgos privilegiados por la antropología y soportes de la llamada utopía andina¹.

De tal manera que Estermann apoya su filosofía en un terreno familiar, previamente abonado por la antropología y la etnohistoria. Es el rango de generalidad (de la que sin embargo el mismo autor se previene), el convertir la cultura del *runa* quechua andino del sur del Perú en epítome de lo andino donde radica el origen de posibles objeciones. Si ha sido una constante la preocupación por identificar lo andino, no ha sido menor el esfuerzo legítimo por establecer las distinciones regionales. Galo Ramón, por ejemplo, sintetiza las diferencias culturales del espacio norandino ecuatoriano con respecto a los Andes de Puná, pro-

prios del Sur del Perú, dibujando un panorama diverso, ya sea por la particularidad de los sistemas económicos, como lingüísticos (basados en el macrochibcha), sociopolíticos (sustentados en una mayor relación entre los señoríos étnicos) y la mayor fluidez en las relaciones con otras regiones y ecosistemas². Ello, ha generado un acumulado histórico que permite plantear diferencias y también similitudes con los Andes del Sur.

El conjunto de puntualizaciones expuesto (al que podríamos añadir la *reciprocidad* como idealización del rasgo dominante de las formas sociales andinas) permite, por otro lado, apreciar aún más la especificidad de la mirada filosófica y su irrenunciable vocación por la globalidad a la que el autor es fiel en toda la extensión del término, aún asumiendo los riesgos que ello comporta.

Finalmente, es un texto cuya lectura – más allá de recomendable – resulta necesaria e indispensable para los educadores, profesores universitarios y agentes de desarrollo que desenvuelven su actividad con miembros de culturas andinas, cuyo punto de partida ético y teórico no puede ser otro que la interculturalidad.

1 Burga, Manuel. "La emergencia de lo Andino como Utopía". En: *Los andes: El camino del retorno*, FLACSO, Abya Yala, 1990: 71-86.

2 Ramón, Galo. "El Espacio Ecuatoriano en el contexto de los Andes". En: *Los andes: El camino del retorno*, FLACSO, Abya Yala, 1990: 33-40.

