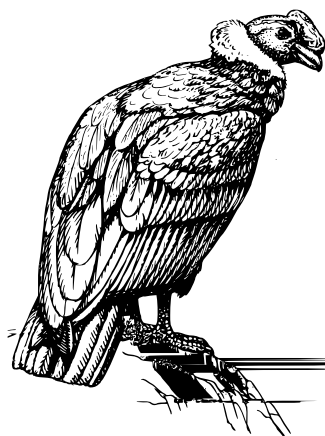


LAS COSMOVIVENCIAS RELACIONALES COMO FUENTE DE LA FILOSOFÍA ANDINA



SOFÍA NICOLASA CHIPANA QUISPE *

ENSAYO



AYMARA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. MIEMBRO DE LA COMUNIDAD DE SABIAS Y TEÓLOGAS INDÍGENAS DE ABYA YALA. Y DE LA ARTICULACIÓN DE LA COMUNIDAD DE TEOLOGÍA Y PASTORAL ANDINA, DE LAS REGIONES PERÚ, ARGENTINA Y BOLIVIA. CUENTA CON ESTUDIOS DE TEOLOGÍA (INSTITUTO SUPERIOR ECUMÉNICO ANDINO DE TEOLOGÍA),

* BIBLIA (UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA) Y ESTUDIOS SOCIORELIGIOSOS, GÉNERO Y DIVERSIDADES (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA). DESARROLLA SUS ACTIVIDADES EN LAS ARTICULACIONES INTERCULTURALES, DIÁLOGO DE SABERES, Y ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES. CUENTA CON DIVERSOS APORTES ESCRITOS EN REVISTAS Y TEXTOS COLECTIVOS.

LAS COSMOVIVENCIAS RELACIONALES COMO FUENTE DE LA FILOSOFÍA ANDINA**

The relational cosmo-experience as source of Andean
philosophy

SOFÍA NICOLASA CHIPANA QUISPE

WARMI_PACHA@HOTMAIL.COM

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4508-1242>



Resumen

EL TEXTO PRESENTA LA INTERRELACIÓN DE LAS SABIDURÍAS Y
ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES, QUE SE TEJEN ENTRE SÍ EN LA
COSMOVIVENCIA DE LOS PUEBLOS ANDINOS, COMO UN TEJIDO VIVO DE
VÍNCULOS RECÍPROCOS QUE HACE POSIBLE LA INTERACCIÓN DEL AYLLU —
CONSIDERADO COMO UNA COMUNIDAD DE VIDA—, DONDE EL JAQ'Ũ O
RUNA, LA PERSONA, SE RECONOCE COMO UN SER EN RELACIÓN CON TODAS
LAS FORMAS DE VIDA EN EL TERRITORIO HABITADO Y SUS DIMENSIONES DE
TRASCENDENCIA, COMO UN MODO DE VIDA QUE BUSCA EL EQUILIBRIO Y LA
ARMONÍA QUE SUPONE LA FLUIDEZ EN LAS RELACIONES DE
CORRESPONDENCIA, QUE REFLEJA EPISTEMOLOGÍAS Y ONTOLOGÍAS
MILENARIAS QUE PERVIVEN, Y HACEN POSIBLE LA APROXIMACIÓN A MODOS
DE VIDA RELACIONALES EN LAS QUE SE ORIENTA LA FILOSOFÍA ANDINA.

PALABRAS CLAVE:

COSMOVIVENCIA, ANCESTRALIDAD, ESPIRITUALIDAD,
EPISTEMOLOGÍA, RELACIONALIDAD, FILOSOFÍA PRECOLOMBINA.

**
RECIBIDO: 21 DE OCTUBRE 2024. ACEPTADO: 23 DE OCTUBRE 2024.

Abstract

THE TEXT PRESENTS THE INTERRELATION OF ANCESTRAL WISDOMS AND SPIRITUALITIES, WHICH ARE WOVEN TOGETHER IN THE COSMO-EXPERIENCE OF THE ANDEAN PEOPLES, AS A LIVING FABRIC OF RECIPROCAL LINKS THAT MAKES POSSIBLE THE INTERACTION OF THE AYLLU — CONSIDERED AS A COMMUNITY OF LIFE—, WHERE THE JAQ'E OR RUNA, THE PERSON, IS RECOGNIZED AS A BEING IN RELATION TO ALL FORMS OF LIFE IN THE INHABITED TERRITORY AND ITS DIMENSIONS OF TRANSCENDENCE, AS A WAY OF LIFE THAT SEEKS THE BALANCE AND HARMONY THAT SUPPOSES THE FLUIDITY IN THE RELATIONS OF CORRESPONDENCE, WHICH REFLECTS ANCIENT EPISTEMOLOGIES AND ONTOLOGIES THAT SURVIVE, AND MAKE POSSIBLE THE APPROACH TO RELATIONAL WAYS OF LIFE IN WHICH ANDEAN PHILOSOPHY IS ORIENTED.

KEY WORDS:

COSMO-EXPERIENCE, ANCESTRY, SPIRITUALITY, EPISTEMOLOGY, RELATIONALITY, PRE-COLUMBIAN PHILOSOPHY.



INTRODUCCIÓN

n el presente ensayo buscamos aproximarnos a las cosmovivencias de pueblos andinos, donde las espiritualidades ancestrales se asumen como una fuente articuladora de todas las formas de vida, lo que nos lleva a plantear que las epistemologías de dichos pueblos no podrían considerarse al margen de sus espiritualidades, como se puede ver reflejado en los últimos estudios antropológicos respecto a las ontologías relacionales, y la antropología de la vida (Cf. Arnold 2017), que supone “conocer mejor las actividades humanas dirigidas al entendimiento y el seguimiento de la vida” (Ibid. 22). Desde los aspectos mencionados, será importante considerar que la articulación de la filosofía andina no parte de abstracciones, sino de la cosmovivencia de los pueblos andinos en la que se entreteje la espiritualidad como parte de las sabidurías que hacen posible las relaciones de correspondencia recíproca en el tejido de la vida.

Esto nos lleva a plantear que no se trata de una cosmovisión limitada a un modo de ver el mundo a partir de representaciones marcadas por patrones de conocimiento dominantes, sino de un modo de vida relacional —que ha llevado a plantear nociones como el estar siendo (Kusch)— o de una ontología relacional (Alberti, Haber, Lema). Que supone para los pueblos el despertar a la conciencia de hacerse o ser en relación, pues la vida se concibe de manera integral entre, lo que se considera como inmanente y trascendente, lo material y espiritual, lo sagrado y profano, como la fluidez de la vida en un gran tejido de relaciones entre las/os diversos/as seres.

Para una mayor concreción del compartir, nos limitaremos a la aproximación de las cosmovivencias de los pueblos aymaras y quechuas del sur andino de Perú y Bolivia, considerando su

ubicación en la territorialidad andina como parte de la diversidad de pueblos situados y su relación en la cordillera de Los Andes, que atraviesa las regiones de Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, y el Occidente de Venezuela.

A su vez, partimos del planteamiento de que nuestros contextos están atravesados por la matriz colonial de poder (Quijano 2000) que regula las formas de vida a partir de la colonialidad del ser y del saber, que subestima las espiritualidades y saberes andinos, por lo tanto, la posibilidad de una epistemología andina limitando así el reconocimiento de una filosofía andina, por la preminencia de un pensamiento hegemónico y superior. No obstante, los procesos de resistencias y re-existencias que se reconstruyen a partir del horizonte de sentido de los pueblos andinos, nos permite reconocer que sus cosmovivencias presentan otras epistemes que no parten de un proceso teórico preliminar, sino que surgen de las experiencias de *corazonar*¹ la vida desde la afectividad y la razón que procura una conciencia cósmica relacional, no sólo transmitida, sino sentida y vivida.

Se trata de otro modo de comprender la vida, que puede ser sentido y pensado en profundidad en la comprensión de las espiritualidades cosmológicas ancestrales, que se reconocen en una noción cíclica del tiempo, donde el pasado es parte de la memoria que acompaña la vida del presente y orienta el camino a seguir desde los saberes que provienen de memorias antiguas reconocidas en cada pueblo, para procurar la armonización de la vida a partir del vínculo con las energías o fuentes vitales, con quienes mantiene relaciones de reciprocidad y de manera más explícita a partir de ritualidades que hacen posible el equilibrio y armonía en los territorios.

¹ Término acuñado por Patricio Guerrero, para hacer referencia a la interrelación entre la afectividad y la razón que cultivan los pueblos andinos en la articulación de sus saberes, que se diferencian de la centralidad de la razón planteado por el pensamiento moderno.

Pero también será importante considerar los desafíos que viven los pueblos andinos en sus procesos de adaptaciones a las nociones modernas de la vida que responden a la estructura colonial del ser y saber que supuso la negación de sus formas de vida, por lo que se precisa una mayor profundización de sus epistemologías entretejidas a partir de sus espiritualidades, que permita desaprender el prejuicio de la demonización de sus cosmovivencias y la construcción de su inferioridad, a fin de fortalecer los procesos de la filosofía andina a partir del reconocimiento de una epistemología ancestral centrada en una cosmogónica relacional.

LOS MUNDOS PLURALES QUE DESAFÍAN AL MUNDO HEGEMÓNICO

n la aproximación a los contextos y realidades de *Abya Yala*², donde se ubican los pueblos andinos, no se puede negar la supremacía del mundo colonial, que impera a partir del paradigma hegemónico de un modo de comprender la vida, reforzada por el pensamiento moderno que formula la noción de lo universal desde la constitución binaria entre lo que se considera como materia y alma, lo verdadero y falso, lo objetivo y lo subjetivo, como una lucha de contrarios, pero sobre todo la imposición de la razón, que diferencia a algunos humanos de las otras comunidades de vida como una especie dominante separada de su ámbito natural, perspectiva en la que se sostiene el antropocentrismo, y que tiene su correlato en las nociones religiosas del judeocristianismo que ubica al ser humano con poder para dominar y someter a los otros seres (Cf. Gn 1,28).

² Se trata de otro nombramiento de la territorialidad, que busca salir del doble nombramiento colonial América-Latina. *Abya Yala*, en el idioma del pueblo Kuna de Panamá, hace referencia al territorio de sangre vital, en pleno florecimiento, de madurez. Sentido que llevó a la organización de pueblos indígenas a asumir dicho nombramiento.

Dicha noción en los pueblos invadidos y avasallados territorialmente se extendió a partir de la clasificación racial, que será una forma de marcar las desigualdades, para dar mayor predominio a una “raza superior” vinculada a un linaje occidental con poder para dominar, que responde a la constitución colonial que se extiende en los estados-nación que surgen de las gestas de independencias de los poderes coloniales, que conservaron su mirada hacia las perspectivas de vida de occidente y centraron su poder en la ambición de lo adquisitivo, basado en los espejismos del capitalismo que se presentó como “desarrollo” y “civilización”, a fin de reconocerse en el mundo monocultural y sus formas de vida que ven a los territorios como fuente de recursos, lo que conllevó el genocidio y exterminio sistemático de los pueblos ancestrales.

Pues las políticas extractivistas ven como amenaza a los mundos plurales, que se resisten a morir y se recrean a partir del vínculo con su ancestralidad. Ya que en las sabidurías de muchos pueblos el pasado se ubica adelante y anima su caminar, es parte de la comprensión de la vida, desde la que releen sus historias transgresoras y sanadoras, a fin de encaminarse hacia el vínculo con el tejido de la vida desde la organización comunal que dignifica sus saberes orientados por principios vitales que se articulan a partir de la noción de que todo tiene vida, lo que orienta las relaciones de correspondencia recíproca con los/as diversos seres, que en algunos contextos andinos se denomina como la crianza mutua, que parte de la conciencia de que todas las formas de vida requieren de diversas formas de vida para vivir.

Desde dicha perspectiva conciben su desarrollo a partir de su ser en relación, reconociendo que en la red de la vida fluyen diversas fuentes o energías vitales que hacen posible los ciclos vitales y procuran el equilibrio y la armonía en la comunidad de vida. En ese sentido, las espiritualidades ancestrales se presentan como un

modo de vida, aunque sean catalogadas por el pensamiento hegemónico como animistas, panteístas y politeístas, por lo tanto, malas o demoniacas, percepción que de algún modo refleja el temor y rechazo a la diversidad. Mientras que los pueblos se ubican en una especie de pluriverso que no se limita al reconocimiento de la diversidad humana, sino de reconocerse como parte de la biodiversidad acuerpada en la vida de los territorios, por ello, se seguirá sembrando placentas en los árboles, o reconociendo la ancestralidad en las montañas, lagunas, ríos, ojos de agua, bosques, con los que dialogan, y les ofrecen gestos de gratitud por medio de cantos, danzas, ofrendas.

De ese modo se busca establecer el vínculo con las diversas fuerzas vitales en relación, ya que no se concibe a un dios todopoderoso separado de la naturaleza, en tal sentido se diferencia de las perspectivas religiosas monoteístas y las espiritualidades dualistas que separan lo bueno y lo malo, la tierra y el cielo, lo sagrado y profano. Puesto que la cosmogonía ancestral compartida entre los pueblos quechuas y aymaras deja entrever en sus cosmovivencias la pluralidad de la vida.

Mientras que en la estructura colonial el monoteísmo religioso fijó las bases sobre las que se construyó la hegemonía cultural a partir de la inferioridad de los pueblos invadidos lo que sustentó el dominio de sus cuerpos y sus tierras, como refleja los discursos del sacerdote Gines de Sepúlveda (1490-1573), que representa la visión de su tiempo sobre las poblaciones invadidas como:

Esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras (Pereña 1992, 209).

Considerando la matriz colonial que mantiene el discurso de la superioridad de unos sobre otros, según Josef Estermann, difícilmente reconoce otros paradigmas filosóficos, “como filosofías, sino a lo mejor como “pensamiento”, “comovisión”, “mitología”, “religiosidad” o simplemente “etno-filosofía” (Estermann, 2008, 23). Por lo tanto, el desarrollo de la filosofía andina, se podría decir que no tiene una finalidad sólo académica, pues su primer desafío sería plantear los diversos modos de comprender la vida, que incida en la dignificación de los pueblos que fueron catalogados como inferiores por su “manera peculiar de concebir y representar al mundo, de una sabiduría milenaria encubierta por prejuicios culturalistas y etnocéntricos” (Ibid.).

TEJIENDO LAS ESPIRITUALIDADES Y SABERES CON HILOS ROTOS Y QUEMADOS

n nuestra aproximación a las cosmovivencias de los pueblos quechuas y aymaras vemos el estrecho vínculo entre la espiritualidad y los saberes, considerando que el saber no se limita al conocimiento como información, sino un saber que surge a partir de los vínculos en los territorios entre personas humanas, las diversas comunidades de vida, los tiempos y espacios, y las fuerzas o energías vitales. Lo que nos lleva a plantear que los saberes tienen como su eje nuclear a las espiritualidades relacionales, que permiten una percepción holística de la vida, que se asume como un gran tejido de vida donde todo tiene dignidad y merece respeto. Ya que “se forman relaciones innumerables de interdependencia entre cuerpos y almas” (Arnold, 2016, 115), en dinámicas de crianzas recíprocas, que reflejan un modo propio de concebir la relacionalidad, que en aymara es nombrado como *uywaña* y en quechua *uyway*.

Aunque nuestra aproximación se limita a dos pueblos de la región andina, no obstante, muchos pueblos originarios conciben a la espiritualidad como el eje de la vida, como se aprecia en las palabras de la abuela³ del pueblo Maya de Guatemala, Ernestina López Bac, que en el primer encuentro de *Teólogas y Sabias indígenas de Abya Yala* el año 2009 nos invitaba a tejer nuestras espiritualidades con los hilos rotos y quemados, consciente de que nuestros pueblos habían vivido la imposición colonial de la religión hegemónica que iba de la mano con los sistemas extractivistas que se empecinaron en destruir el vínculo cosmológico que los pueblos habían desarrollado en los diversos territorios, esto supuso la destrucción de muchos espacios considerados como centros energéticos, o se yuxtapuso «una expresión marcadamente cristiana (un nuevo templo, una cruz o algún santo). De modo que lo que allí se realizará en adelante ya no estuviera dirigido a la divinidad indígena sino al Dios cristiano» (López, 2000, 53).

En ese sentido, la aproximación a los saberes y espiritualidades en los contextos colonizados supone procesos de descolonización —para salir de los lentes coloniales que vieron los modos de vida de las poblaciones invadidas como «bárbaras»—, ya que se construyó una superioridad moral y cultural frente a los pueblos conquistados, lo que suponía la naturalización de la inferioridad de las poblaciones denominadas como «indias». Además, desde la superioridad de la razón, el saber y la ciencia se desvinculaban de la fuerza de la espiritualidad, porque no respondía a los parámetros de la objetividad.

³ Para algunos pueblos indígenas, las abuelas y abuelos son reconocidas/os como portadoras/es de sabidurías, su autoridad deviene de su saber por la experiencia vivida, sin embargo, no queda limitada a esa noción, ya que se reconoce la sabiduría como un don con la que se llega al cosmos para cultivarlo y compartirlo.

La memoria prehispánica estudiada por la antropología y arqueología funcional, por lo general las limita a los museos, y no las reconoce en las cosmovivencias de los pueblos que se van recreando en sus procesos de resistencias y adaptaciones, a partir de la memoria larga que no supone una mirada idílica del pasado, sino de una mirada crítica a la imposición colonial que, como planteó el cronista Huamán Poma de Ayala (1615), puso el mundo al revés, situación que llevó a la devastación paulatina de la vida de los pueblos.

Aunque los pueblos reconocen que los ciclos de la vida vienen acompañados de fines de mundo, —y también del renacimiento de otros mundos— como se puede ver en las narraciones en torno al *Pachakuti*, que se refiere a un cambio del orden cósmico. Este tiene que ver con la necesidad de recuperar la memoria milenaria, como parte del carácter sapiencial expresado en la cosmovivencia de los pueblos andinos como «formas de vivir compartidas pero cambiantes y adaptables, al participar e interrelacionarse en el mundo» (Arnold y Yapita, 2022, 25). En ese sentido, para el filósofo Josef Estermann, que planteó la noción de la filosofía andina, no se trata de «una filosofía centrada en la sustancialidad de los entes y del universo, sino en la relacionalidad como un dato irreductible de la estructura cósmica englobante» (2013, 16).

Al respecto, en el entretejido de los saberes y espiritualidades será importante considerar el sentido cíclico en las relaciones, como se aprecia en la fuerza de la palabra que ofrecen las abuelas y abuelos aymaras: *Nayraru kheparu uñtasisaw sarnakäta*, que se traduce como, caminarás mirando el pasado que está por delante, orientando tu presente y encaminando el futuro que aún no se conoce. De ese modo hay una ubicación cíclica de la vida donde el pasado tiene que ver con el *amuyu* (la comprensión de la vida desde otro modo de saber), para seguir el camino de las sabidurías ancestrales no sólo humanas, sino también cósmicas.

Pues el *amuyt'aña*, que es el proceso de pensar sintiendo, reside en lo que se traduce como corazón, *chuyma*, pero se trata de:

Las entrañas superiores, que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción y purificación que nuestro cuerpo ejerce en intercambio con el cosmos... Hablamos del pensar de la caminata, el pensar del ritual, el pensar de la canción y del baile. Y ese pensar tiene que ver con la memoria, o mejor dicho, con las múltiples memorias... (Rivera, 2023, 121).

Por otra parte, el sentido y pertinencia del pasado, supone asumir la memoria que rompe con las habituales lecturas lineales y positivas de la historia, y no desde el sentido de lo relacional y las dinámicas cíclicas, como se puede ver en la cosmovivencia cosmogónica compartida en los diversos pueblos andinos que se resinifican o viven sus adaptaciones de maneras muy diversas según sus contextos geográficos, y quedan registrados en el entretejido de sus saberes y espiritualidades donde se puede ver los cambios que se integran y quedan en la memoria, como lo expresa Elvira Espejo en el canto a *Pucara*⁴, uno de los más importantes del ayllu Qaqachaca⁵, dirigido al cerro sagrado — considerado como el criador de la vida:

Las poéticas también nos narran los distintos periodos de la memoria, como el lenguaje de tupuraya en lenguaje pukina, en lengua quechua pukara de los inkas, y finalmente uywiri en la actualidad aymara, precisando al mismo lugar del cerro como el guardián de la región. Esto nos permite entender que en la zona tuvieron tres periodos distintos en los cantos poéticos, que se

⁴ Se tiende a traducir como “fortaleza”; sin embargo, parece tratarse de un espacio ritual dedicado a los seres protectores de un determinado pueblo.

⁵ El ayllu para los pueblos quechuas y aymaras, tiene que ver con el sistema de organización comunal ancestral. En estos tiempos se diferencia de otras organizaciones comunales, ya que se recupera el sentido de parentesco más allá del linaje sanguíneo, se trata de un reconocimiento desde el territorio. El ayllu que hacemos referencia se encuentra ubicado en el departamento de Oruro en Bolivia.

cultivaron en la memoria oral del pueblo mencionado, poéticas que nos llevan a distintos tiempos de la vida sagrada. Todos estos cantos de las ceremonias ancestrales eran practicados antes de la historia colonial y durante la colonia se fusionaron con cantos católicos... (2022, 16-17).

Por lo planteado anteriormente, el entretendido de los saberes y espiritualidades constituye una epistemología integral, relacional, «que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo» (Estermann, 2008, 40); en ese sentido, se plantea el corazonar (Guerrero 2018) que desplaza la hegemonía de la razón y contribuye a los otros sentidos de la existencia, donde el conocimiento es una cualidad de todas las comunidades de vida, las que se ven y no se ven, pero también habita en los territorios.

LAS ESPIRITUALIDADES RELACIONALES ANDINAS

En aquellos tiempos, mi abuela Gregoria Mamani (1900) escuchó la memoria de su abuela doña Martina Pumala (1700), quien le reveló que los cantos tenían tanta fuerza que podrían responder al universo, por ejemplo, el canto al sol en el mes de junio, el canto a las nubes en el mes de octubre, o el canto a la nueva producción en el mes de febrero, todo con una dinámica distinta (Espejo, 2022, 15)

Para aproximarnos al sentido que tiene la espiritualidad en el contexto andino evocamos la memoria que hace Elvira Espejo respecto al canto de las mujeres en su relación recíproca con las fuerzas cíclicas vitales en cada tiempo y espacio que refleja «prácticas relacionales de coparticipación en el mundo» (Arnold y Yapita, 2022, 25) donde interactúan las fuerzas no humanas y las humanas, haciendo posible el equilibrio y la armonía, que en quechua se denomina como *kamay*: la energía vital generadora de vida armoniosa que habita en todos los seres.

A su vez, será importante considerar el sentido holístico, o integral, de las cosmovivencias andinas donde la espiritualidad no se separa de la vida, se la reconoce como el *chaupi*, o *taypi*, el centro dinamizador entre el mundo del espíritu (*ajayu*) y el mundo de la vida material (*qamasa*). Tal como se presentó en el *Primer Encuentro de las mujeres de las Américas*, en Oaxaca México el año 2002, donde se propuso trabajar el saber y la espiritualidad para salir del tutelaje de la religión hegemónica y fortalecer las prácticas ancestrales y la espiritualidad de los pueblos, como se manifiesta en la resolución del encuentro:

Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura. Las participantes [...] consideramos: que la espiritualidad está ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. Que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás. Demandamos de las diferentes iglesias y religiones respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad (Marcos, 2002, 15).

La afirmación de la espiritualidad puso en evidencia que la resistencia y la re-existencia de la vida de los pueblos originarios se sostiene en el profundo vínculo ancestral que habita en el territorio y la tierra, cosa que hace posible el «despertar a la conciencia cósmica para abrazar una nueva era para los cuerpos y los territorios» (Lorena Cabnal, s/f, 15), pues la espiritualidad al ser la energía impulsora de la relacionalidad hace que la persona el *jaq'e* en aymara y el *runa* en quechua, se constituya a partir de sus interrelaciones como una «condición social de ser persona, con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de las obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos» (Arnold, 2017, 29); por lo tanto, la relación con las otras formas de vida le permiten reconocerse en

un parentesco amplio, de crianzas mutuas, donde el ser humano se siente criado por los diversos modos de vida y en reciprocidad las busca criar.

El otro aspecto a considerar del ser persona en relación es el vínculo entre el territorio, cuerpo y tierra (Cabnal 2010), que en el contexto andino tiene su vigencia por el sentido de las relaciones de correspondencia que se logra establecer con todas las formas de vida que habitan el territorio, donde los cuerpos se reconocen como parte de las sinergias que se corresponden entre las lagunas, montañas, bosques, ríos, manantiales, los espacios de los ancestros. Esto significa que la defensa del territorio y la tierra no implica un interés material, supone resguardar el equilibrio y la armonía a partir de una sucesión de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, que inciden en el desarrollo de todas las formas de vida y los ritmos agrícolas que requieren respetarse y cuidarse, al igual que los cuerpos de los diversos seres.

Una de las formas más profundas de mantener el equilibrio y la armonía de los territorios y su relación con los cuerpos, son los rituales hacia las diversas fuerzas vitales telúricas y cósmicas con quienes se busca establecer relaciones de correspondencia, como parte de las sabidurías ancestrales que de algún modo sufrieron rupturas al ser sometidos a los procesos de extirpación de idolatrías, que supuso la profanación de los territorios quechuas y aymaras, que en nuestros contextos con ciertas modificaciones en las narrativas aún siguen vigentes.

Como ejemplo de armonización, hacemos referencia al ciclo agrario relacionado con la *Pachamama*, la fuerza vital que hace posible la regeneración de la vida, a quien el mes de agosto los pueblos quechuas y aymaras piden permiso antes de iniciar los trabajos agrícolas y al finalizar el ciclo agrario con la madurez de los frutos se le expresa gratitud que se acompaña con la *anata*, el

tiempo del juego y la fiesta, que según el calendario gregoriano se la ubica en el tiempo de carnavales. En ambos ritos se ofrece de diversas maneras una *q'oa o lojta*, un convite de comida y bebida, que posiblemente los pueblos kollas de Argentina hayan mantenido, al depositar la comida y la bebida en una apertura en la tierra que se considera como la boca de la *Pachamama*, mientras que en las regiones de Perú y Bolivia se ofrecen pequeñas mesas armadas con hierbas, especies y productos vegetales y animales que se queman, lo que podría reflejar las prohibiciones de los rituales que se impusieron a partir del primer Concilio de Lima (1551).

Según algunos estudios, se estima que a finales del siglo XVI se describe detalladamente en las crónicas la existencia, tanto en la época incaica como en la colonial, de ritos tributados a la Tierra con el apelativo de *Pachamama* (cf. di Salvia, 2013), que aparece como un espacio vital que abarca la totalidad de la vida. Aquello denota el vínculo de los pueblos andinos con la fuerza telúrica, pero a la vez cósmica de *Pachamama*, donde los cuerpos fluyen entre la inmanencia y trascendencia, ya que la concepción de la vida surge de la tierra y se retorna a ella con otras formas de vida que trasciende la materialidad. En ese sentido existe en los cuerpos un intercambio permanente y continuo entre lo externo y lo interno, lo material e inmaterial, donde la muerte no es el fin de la vida, sino como la continuidad en el plano de la trascendencia, será por ello que a partir de los ritos se establece una interrelación entre los cuerpos, la *Pachamama* y sus relaciones con el sol, la luna, las estrellas, el agua, los vientos; que denota una corporalidad que se abre a las fuerzas vitales con las que busca establecer relaciones de proximidad y de respeto.

Para Sylvia Marcos, la propuesta de las mujeres indígenas de asumir la espiritualidad como la visión cósmica de la vida, que se diferencian de las nociones dualistas de la espiritualidad cristiana —que separa las realidades entre profanas y sagradas—, supone

asumir «de manera activa espiritualidades ancestrales para descolonizar aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente» (2002, 4).

La aproximación al sentido de las espiritualidades en los pueblos andinos, nos permite reconstruir las condiciones filosóficas, ontológicas y epistemológicas de los pueblos, ya que presenta búsquedas significativas de la vida y sus relaciones en el tejido de la vida, que se reconoce como *Pachamama* una fuerza vital generadora de vida que es inmanente y trascendente a la vez, y no como una simple fuerza reproductora, lo que refleja saberes diversos de relacionamiento con la tierra y el territorio.

LA ANCESTRALIDAD, UNA MEMORIA LARGA QUE NOS HABITA

Retomando el sentido de las espiritualidades ancestrales, también se halla en ellas fuentes que permiten reconocer el registro de las historias transgresoras que buscaron la sanación de los territorios tierras y los territorios cuerpos desde las fuerzas vitales telúricas que trascienden el sentido puramente simbólico. Pues se los reconoce como seres que coparticipan en el restablecimiento de la vida que se ubican en diversos tiempos y lugares, pero nos centramos en el contexto de opresión, represión y exterminio generado por la estructura colonial en el aumento de las “encomiendas”⁶ y los impuestos tributarios que los nativos pagaban; «situación que empeoró cuando comenzó el trabajo forzado en las minas» (Cavero, 2002, 360).

Uno de los registros que circulan en los estudios que queremos rescata, es el de la comunidad de mujeres y varones, a quienes los inquisidores nombraron *Taki Oncoy* (la “enfermedad del canto”)

⁶ El trabajo forzado controlado por los sacerdotes encomenderos.

porque habían asumido la danza y el canto para acuerparse con las *Huac'as*⁷ destruidas y restaurar las espiritualidades ancestrales, superando el predominio de las estructuras religiosas y sociales del dominio Inca que se había extendido por los diversos territorios y de la monarquía colonial. Por ello Cavero (2002) la cataloga como un movimiento socio-religioso que buscaba la unificación andina desde los lazos comunes que procedían de las cosmovivencias y cosmogónicas relacionales, vinculadas a las montañas, lagunas, lagos, mares, bosques y *paqarinas*⁸.

En las narraciones que circulan en los pueblos poco se sabe de la resistencia de *Taki Oncoy*; sin embargo, por la conexión con la fuerza telúrica y cósmica puede reconocerse en la energía de las danzas de conexión con la fuerza telúrica, como la del danzante ubicado en las regiones aymaras de Bolivia y los danzantes de tijeras ubicados en las zonas quechuas de Ayacucho, Perú. Por otra parte, se la puede relacionar con las astrólogas/os que sabían «del ruedo del sol y de la luna, eclipse, estrellas, cometas y hora, domingo [día], mes y año y de los cuatro vientos para sembrar la comida, desde antiguo» (Guamán Poma, 2006, 883), desde la que buscaban el kuti, que es «la inversión, la vuelta, regreso, restitución, retorno, revolución o transformación» (Montes, 1999, 144) de la vida, el *Pachakuti* cósmico.

Lo particular de este movimiento, ubicado en los primeros tiempos de la conquista (1560-1572), en Huamanga (Ayacucho, Perú), es que se fue extendiendo hacia otros territorios. Siguiendo las crónicas de Cristóbal de Albornoz, el inquisidor que persiguió el movimiento, se lo ubica en Cuzco, Arequipa, Lima y hasta en la jurisdicción de Charcas Sucre (Bolivia). Por lo tanto, podría

⁷ Montaña o cumbre nevado, asignada como protector de la vida del pueblo o la comunidad, con quien se relaciona de manera recíproca. Se lo reconoce a su vez como un ancestro o el lugar donde habita la ancestralidad humana y cósmica.

⁸ Espacios donde cuidaban los cuerpos de sus ancestros/as.

tratarse de una resistencia itinerante que danzaba y cantaba por los territorios invadidos, haciendo conexiones con las fuerzas vitales que trascienden las realidades materiales e interpretando los mensajes que traían «el fenómeno del Niño, temblores, terremotos, fenómenos astrológicos» (Cavero, 2002, 361). Estos mensajes se asumían que provenían de los movimientos producidos por *Amaru*, la serpiente ancestral que habitaba en las profundidades de los Apus: las cordilleras nevadas y las cumbres altas, dejando sentir su fuerza telúrica en los diversos fenómenos naturales que posibilitarían un nuevo orden.

La conexión con *Amaru* sería significativa para la memoria del *Taki Oncoy*, pues será vinculado con los diversos procesos de resistencias, no por casualidad el último Inca fue nombrado *Tupac Amaru*, ya que desde la fuerza de *Amaru* se buscaba reconstituir el *Tahuantinsuyo*⁹; por lo que será significativo que tras su muerte se narrará el relato del *Inkarri*¹⁰, que sostendrá levantamientos y resistencias, pues la cabeza decapitada del rey Inca buscará unirse a su cuerpo como una especie de recomposición del pueblo. A su vez, cabe mencionar que los que encabezaron los diversos levantamientos aymaras y quechuas, asumirán el apelativo *Amaru*, o *Katari*, para asumir la fuerza de la serpiente cosmológica ancestral:

- Tomás Katari y sus hermanos (1700 – 1701): encabezaron sublevaciones por Potosí, Sucre y Oruro, conocido como la sublevación de Chayanta (Bolivia).
- Tupac Amaru II (1780 – 1782): encabezó una sublevación general que “se extendió desde el Cuzco, por el norte, hasta Jujuy en la actual Argentina, por el sur, y tuvo repercusiones en lo que son hoy Colombia y Ecuador (Montes, 1989, p. 328).

⁹ Se extendía en los territorios de lo que hoy es: Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia.

¹⁰ El mito hace referencia a la decapitación del Inca, cuya cabeza se mantiene con vida hasta lograr el restablecimiento del pueblo.

- Tupac Katari (1781), cercó a la ciudad de La Paz y se desplazó hacia Oruro y Puno aliándose con la resistencia de Cuzco después de la muerte de Tupac Amaru II.

La memoria de la fuerza ancestral primigenia reconocida en *Amaru* o *Katari* mantendrá las luchas que buscan la reconstitución de los cuerpos y territorios desmembrados, generando *Pachakutis*, que resquebrajan:

El sistema de creencias, valores y actitudes de conformismo y sometimiento, y se desacreditan las justificaciones sobrenaturales de la opresión, descorriéndose así los velos ideológicos que encubren la realidad indígena. Entonces la injusticia y la explotación aparecen en su cruda desnudez, y el orden establecido pierde toda legitimidad. (Montes, 1999, p. 368)

Las resistencias mencionadas, reflejan el deseo de un pensar haciendo, no queremos ahondar en los discursos que la sostuvieron, pero de fondo refleja el problema de una filosofía de vida que había puesto el mundo al revés, que suponía la necesidad de restablecer el equilibrio de la vida, se trata de una resistencia que conserva la fuerza movilizadora que espera que los cuerpos desmembrados, decapitados se reconstituyan y en ellos, los pueblos.

Por lo tanto, la conexión con la ancestralidad es fundamental para la sabiduría de los pueblos. Por ello el debate respecto a la existencia de una filosofía precolonial andina podría distanciarse del sentido cíclico del tiempo que conservan los pueblos en la articulación de sus epistemologías. Además, la filosofía andina se hace parte del caminar de los pueblos al recuperar enunciados que son parte de la memoria ancestral que propician un autorreconocimiento de lo propio para sobreponerse a la subalternidad.

CONCLUSIONES

Los pueblos andinos por su carácter relacional viven procesos de adaptaciones en las sociedades, lo que plantea en los últimos tiempos procesos de una aculturación forzada que llega con la devastación de los territorios por los sistemas económicos extractivistas que generan fisuras en sus cosmovivencias, lo que plantea el desafío de una mayor profundización en la epistemología ancestral centrada en la cosmogonía relacional de los pueblos quechuas y aymaras, que les permita seguir tejiendo desde sus espiritualidades los saberes para recrear la vida.

En ese sentido, la filosofía andina que tiene como una de sus fuentes a las cosmovivencias andinas, precisa escudriñar y profundizar en la noción relacional que llevó a los pueblos quechuas y aymaras a vivir intercambios con otros pueblos a fin de recrear sus procesos de organización comunal sin que haya perdido el horizonte de sentido como pueblo, y donde la memoria del saber que llega desde la palabra y la vida siga haciendo caminos de vínculos desde la percepción holística de la vida.

Y siguiendo el camino de la reciprocidad, la filosofía andina, precisa propiciar otras fuentes que ofrezcan la posibilidad de nutrir las epistemologías andinas, donde las narraciones, mitos y leyendas narradas en la vida cotidiana encuentren una mayor profundidad en los registros de la memoria que habitan los territorios y dialogar con los escritos que circulan en relación a los pueblos y los saberes de otros pueblos, a fin de que la fuerza de la espiritualidad siga entretejiéndose en los saberes que dignifican a la tierra y todas las comunidades de vida, desde la conciencia de la crianza recíproca.

Finalmente queremos cerrar este breve ensayo con la afirmación que en las cosmovivencias de los pueblos aymaras y quechuas, encontramos aún el sentido de totalidad e integralidad de la vida que deja entrever epistemologías ancestrales relacionales, pues el conocimiento no es ajeno al principio cósmico relacional, y que solo puede tejerse a partir del corazonar, siguiendo el principio andino del *munay* que hace referencia a la voluntad del amor recíproco entre la afectividad y la razón, y que tiene como horizonte la existencia. Por lo que queremos concluir este compartir con la fuerza de la poética de vínculos con los alientos de vida:

*Aliento del sol
Aliento de la luna
Aliento de las estrellas
Aliento del viento
Aliento de la tierra
Aliento de las flores
Ustedes por mí
Y yo por ustedes
Nos sobrellevaremos
Alientos, alientos, alientos
(Espejo 2022, 41).*

REFERENCIAS:

ARNOLD, DENISSE.

Hacia una antropología de la vida en los Andes. En Galarza, Heydi (ed). *El desarrollo y lo sagrado en los Andes*. La Paz: ISEAT, 2017. 11 – 40.

ARNOLD, DENISSE; & JUAN DE DIOS YAPITA

Lengua, cultura y mundos entre los aymaras: Reflexiones sobre algunos nexos vitales. La Paz: ILCA y Plural, 2022.

CABNAL, LORENA (S/A).

Documentos en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawayay”, Buen Vivir. *Asociación de mujeres indígenas de Santa María Jalapa AMISMAXAJ*. <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

CAVERO, RANULFO.

Los dioses vencidos: una lectura antropológica del Taki Onqoy. *Anthropologica*, 20 (20), 2002: 357-365.

ESTERMANN, JOSEF.

Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir. *Revista FAIA*, Vol. 2, N°. 2013: 9-10.

–*Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Colección “Teología y filosofía Andinas” 5. La Paz: ISEAT. 2008.

ESPEJO, ELVIRA.

Kirki Qhañi: Petaca de las poéticas andinas. La Paz: El cuervo, 2022.

DI SALVIA, DANIELA.

La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI-XVII). *Revista española de antropología americana*, N° 43, 1, 2013: 89-110.

GUAMÁN POMA, FELIPE.

Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno. México: Siglo XXI.

MARCOS, SYLVIA.

La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas, participación en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, Planetaria, 2002. <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adgena-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>

MONTES RUIZ, FERNANDO.

La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia. La Paz: Armonía, 1999.

PEREÑA, LUCIANO.

“El proceso de la Conquista de América”. En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta, 1992, 193-222.

RIVERA, SILVIA.

Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde el presente en crisis. La Paz: Piedra Rota, 2023.

LÓPEZ, ELEAZAR.

Teología India: Antología. Cochabamba: UCB, Guadalupe y Verbo Divino, 2000.