

Extrait du El Correo

<http://www.elcorreo.eu.org/El-humanismo-en-la-Cultura-Quechua>

Consonances et coïncidences

# El « humanismo » en la Cultura Quechua

- Âme américaine - Valeurs, Culture et Civilisation -

Date de mise en ligne : dimanche 7 juillet 2013

---

Copyright © El Correo - Tous droits réservés

---

## Cultura Quechua, Norte de Potosí, Bolivia

- **Qallarinapaq** (Introducción)

Nuestra orientación es la siguiente : explicitar la concepción de « humanismo » que subyace a las culturas indígena-originarias Quechua y Aymara del mundo andino. ¿Qué factores lo constituyen ? ¿Cuál es su modo realización ? ¿Y cuál es la finalidad de dicho « humanismo » ? Al plantear estos problemas partimos del hecho ya irrefutable de que no existen seres humanos al margen de una cultura. En palabras de Clifford Geertz « (...) la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias, puede ser una ilusión, en el hecho de que el hombre es puede estar entretelado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable. » [1] Entonces no tratamos de responder a la pregunta metafísica de los humanismos occidentales y modernos de qué es el « Hombre », pero tampoco simplemente exponer una comprensión más de ser humano. [2] Nuestro propósito es referirnos al « humanismo » comunitario como otro humanismo ; no como un humanismo más que intenta contribuir con una definición más acerca del Hombre -así en abstracto-que, al parecer, todos dan por supuesto, como si fuera algo o alguien transversal a las distintas realidades y contextos. El nacimiento de conceptos o de teorías acerca del mundo y todo lo que contiene NO debería equivaler a la negación o ignorancia de las particularidades de otras culturas, pero durante más de cinco siglos así ha sido y frente a ello el único derecho que nos asiste, también en el plano del conocimiento, es producir nuestros propios conceptos y teorías para combatir la violencia de los conceptos y teorías con pretensión de universalismo colonial, al margen del diálogo intra-intercultural. Nuestra predisposición es contribuir a que dicha tendencia sea puesta en crisis o, cuando menos, a generar condiciones de posibilidad para iniciar y promover el diálogo con los humanismos liberales y modernos del mundo occidental.

- **Qharimanta warmimantawan** (El hombre y la mujer)

En la cultura Quechua existen categorías diferentes para nombrar al hombre y a la mujer : *Qhari*, hombre ; *Warmi*, mujer. Desde el punto de vista de la complementariedad -unidad de contrarios o diferentes- estas categorías son empleadas para denominar, en estricto sentido, al hombre y a la mujer que todavía no forman parte del irreductible vínculo *Qhari-warmi* o institución familiar hombre-mujer. Cuando un *Qhari* y una *Warmi* ya son miembros de dicha institución, la categoría que se usa es la de *Runa*. La misma sirve para denominar a cualquiera de los dos miembros de la familia, pero aún no a los hijos. Tanto la mujer como el hombre siguen siendo genéricamente *Qhari* y *Warmi*, pero todavía al margen de la categoría de *Runa*. *Qhari* y *Warmi* son seres potencialmente complementarios, pero esta determinación sólo se concretará en el *Runa* ; no antes ni después. ¿De qué condiciones requiere el acontecimiento de la complementariedad que se da en el *Runa* andino ? Principalmente, se trata de que el *Qhari* y la *Warmi* hayan recibido educación en los valores de la comunidad y la cultura a la que pertenecen. Desde el punto de vista cultural, podemos decir que el *Qhari* y la *Warmi* son educados por quienes ya son *Runas*. El *Runa*, así, es la finalidad hacia la que se dirige todo ser hombre y todo ser mujer, razón por la cual estas identidades de transición son educadas por él -por el *Runa*- en la institución del *Qhari-warmi*. Es de este modo que, a la vez, ningún *Runa* tiene otra orientación que reproducir y garantizar la complementariedad, o sea, la unión del *Qhari* y de la *warmi* para llegar a ser humanos. En el origen de la formación de la familia o institución *Qhari-warmi*, entonces, encontramos la determinación natural de la complementariedad. [3]

Esto significa que se puede ser hombre o mujer al margen de la complementariedad y de la reciprocidad, pero sólo se puede ser *Runa* (ser humano) sólo en la instancia de dichas determinaciones, la una natural y la otra cultural. De este argumento derivamos la tesis de que la formación de la familia o *Qhari-warmi*, a diferencia de la cultura occidental-moderna, no tiene causa sólo en motivos afectivos o la decisión individual de los géneros de formar un hogar. [4]

En la constitución del ser humano andino -el Runa- hay una razón anterior a la afectación sentimental que viene de la complementariedad entre los sexos, lo cual da lugar consecuentemente al ejercicio de la reciprocidad. Esto trae consigo el respeto de y por los Runas (Qhari-warmi), algo que tiene consecuencias jurídicas por el sólo hecho de que lo que ordinariamente se denomina derecho y libertad se instituyen en el preciso momento de ser Runa y no antes. Para ser concretos, *Qhari* y *Warmi* no son sujetos de libertad ni de derecho. Lo serán en la institución del *Qhari-warmi*, cuando ambos se constituyan en tanto *Runas*, es decir, en instancias del acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad. De esta realidad aún vigente en los pueblos indígena-origenarios, derivamos la certidumbre de que no existe ningún humanismo que se sustente en las categorías de *Qhari* y *Warmi* o en los sentidos últimos que puedan tener estas categorías, como ocurre en la cultura de la modernidad. El « humanismo » en el mundo andino se funda en el Runa, no en el hombre o sólo en la mujer.

- **Runamanta** (El hombre-mujer)

El « *humanismo* » de las culturas andinas se concreta cuando se constituye el *Runa*. Por lo tanto, ya no estamos hablando de un « humanismo » como el « simple » hecho que tiene el sentido de ser hombre o mujer. Estamos hablando de un « humanismo » comunitario que es tal sólo porque la complementariedad suscita la institución del *Qhari-warmi*, de los Runas ya sujetos de reciprocidad y de derecho. A este respecto, la diferencia entre el *Runa* y el *Qhari* y la *Warmi* está dada por la educación. El *Runa*, por decirlo de algún modo, ha « *concluido* » su proceso de educación y ahora tiene la responsabilidad de reproducir lo aprendido siendo lo que es para ejemplo de sus hijos o de otros *Qharis* y *warmis* de su contexto. Esta particularidad también determina la pertenencia implícita a la comunidad y a la cultura. Si no se tiene la suficiente educación para ser Runa, no se puede decir que, en estricto sentido, se pertenezca a la comunidad o a la cultura. La educación viene de la cultura a la que se pertenece. El tránsito que separa al *Qhari* y a la *Warmi* del *Runa* está, entonces, sostenido por la educación. La educación familiar, comunitaria y cultural es la que constituye al Runa en sujeto de reciprocidad y acontecimiento permanente de la complementariedad, de la unidad irreductible *Qhari-warmi* (hombre-mujer).

¿En qué consiste la educación del *Runa* que lo separa del simple hecho de ser hombre o mujer y que, a la vez, lo sitúa como fundamento fáctico del ayllu o comunidad ? La educación del Runa está fundada en cuatro principios : *Munay* (querer), *Yachay* (saber), *Ruway* (hacer) y *Atiy* (poder). Desde el punto de vista de la cosmovisión de los pueblos andinos, no puede existir un *Runa* que esté desprovisto de un *Munay* (voluntad), de un *Yachay* (saber), de un *Ruway* (hacer) y un *Atiy* (poder). Todo *Runa* o institución *Qhari-warmi* es el efecto de la unidad indisoluble de estos cuatro factores que son actualizados en el proceso de educación familiar y comunal. La interrelación entre estas dos instancias -lo familiar y lo comunal- educa a todo *Qhari* y *Warmi* en un *Munay*, un *Yachay*, un *Ruway* y un *Atiy*, con la perspectiva de que vayan a erigirse en miembros legítimos de un *ayllu* o comunidad. Lo que hace a un *Runa* un ser humano, por lo tanto, es el hecho de que es portador de una voluntad o ser (*Munay*), de un saber (*Yachay*), de una práctica (*Ruway*) y un poder (*Atiy*). *Qhari-warmi*, la familia, y el ayllu, la comunidad, son las instancias que efectivizan y promueven este tipo de educación, en el entendido de que nadie puede ser considerado ser humano y pertenecer a la comunidad o cultura sin antes no ha sido educado en dichos principios, que presuponen una serie de saberes y prácticas históricamente validados.

- **Runa Munaymanta, Yachaymanta, Ruwaymanta Atiymantawan** (La voluntad, el saber, hacer y poder del hombre-mujer)

¿Cuál es el contenido de los principios de *Munay*, *Yachay*, *Ruway* y *Atiy* ? El *Munay* expresa la voluntad originaria de todo quehacer humano. Sin una voluntad que, además, sea culturalmente « *propia* » cualquier conducta no sería más que una vacía relación de acciones. El *Munay* -al ser comprendido como voluntad- es el principio de toda acción familiar y comunitaria. La voluntad o *Munay* es el ser de todo ser humano, su esencia. Naturalmente, no estamos hablando de una esencia sin contenido, sino de un *Munay*, esencia o ser con determinados contenidos ético-morales. El *Yachay* hace referencia a los contenidos o saberes culturales de los pueblos que tienen el soporte de su « *propia* » racionalidad. No se trata de aprender para luego ser ajenos a la « *propia* » realidad, ajenos a la familia (*Qhari-warmi*) y a la comunidad (*Ayllu*). Es por eso que el *Yachay* presupone la práctica educativa de una

identidad : en este caso al Quechua. La categoría de saber o *Yachay* no reconoce la diferencia entre teoría y práctica, porque ella está constituida por ambos conceptos. Así, cada vez que se habla de un saber él es necesariamente teoría y práctica al mismo tiempo (*Iskay Yachay*). El *Yachay* o saber engrana con el *Munay*, pues sin voluntad todo saber y/o conocimiento sólo se agota en sí mismo. El *Ruway* es el hacer o práctica por medio de la cual se realizan el *Munay* y el *Yachay*. Por decirlo de otra manera, no puede haber un *Ruway* o práctica sin un *Munay* y un *Yachay*. *Munay* y *Yachay* son los contenidos del *Ruway*. Todo *Ruway* es necesariamente familiar y comunitario. Al igual que los anteriores principios, su particularidad viene del hecho de que no se puede actuar fuera del mundo (familia, comunidad y cultura) al que se pertenece. El *Munay* (querer), el *Yachay* (saber) y *Ruway* (hacer) completan su vinculación con el principio pedagógico del *Atiy* o poder. ¿Para qué disponer de un *Munay*, un *Yachay* y un *Ruway* si ello no conduce al *Atiy* (poder). Poder ser en, con y para la comunidad expresa la realización del *Munay*, el *Yachay* y el *Ruway*. Si el *Munay* o « querer », *Yachay* o « saber » y *Ruway* o « hacer » son condiciones para llegar al *Atiy* o « poder », a la vez esta modalidad es la única condición de posibilidad de ser en comunidad, de « poder » ser políticamente ya humano. Si no se ha recorrido ese camino hasta actualizar los cuatro principios, entonces no se ha completado la educación. Cada uno de los principios no puede ser comprendido uno aislado de los otros. Todos conforman, como ya dijimos, una unidad indisoluble, pero que se va desplegando paulatinamente, conforme el *Qhari* y la *Warmi* devienen hacia el *Runa*. Cada principio marca un énfasis en el tránsito hacia la institución del *Qhari-warmi*. Por este motivo no está excluido el hecho de que cada vez que uno de los principios se haga presente, todos los demás también lo hagan. Así es como dichos principios son cualidades ontológicas del *Runa* andino y, por lo tanto, de toda comunidad indígena-originaria Quechua.

- **Runa sumaq kawsaymanta** (El vivir bien del Hombre-mujer)

¿Cuál es la finalidad a la que están orientados los principios del *Munay*, *Yachay*, *Ruway* y *Atiy* ? Todo lo que los pueblos andinos poseen de espiritualidad, educación, economía y política está orientado a cumplir con la finalidad última de vivir bien en comunidad : *Sumaj kawsay*. Precisamente una educación en « humanismo » comunitario cumple una función esencial al respecto. El *Runa* es el proyecto de este tipo de educación, su tramo « final ». *Munay sumaq kawsay*, *Yachay sumaq kawsay*, *Ruway sumaq kawsay* y *Atiy sumaq kawsay* son los valores y/o saberes que forman parte de la finalidad de *Sumaj kawsay*. Una vez que estos valores-saberes se concretan en el *Runa*, éste queda concretado como sujeto de la ética de la reciprocidad : ser humano desde el punto de vista de la racionalidad Quechua andina. Ser sujeto de reciprocidad quiere decir básicamente que el *Runa* ya puede reproducir, a través de su conducta, los principios morales de « querer vivir bien en comunidad », « saber vivir bien en comunidad », « hacer vivir bien en comunidad » y « poder vivir bien en comunidad ». [5] (Desde esta perspectiva, ni el *Qhari* ni la *Warmi* vienen al mundo de la cultura Quechua ya como sujetos. En todo caso, la noción de sujeto sería operativa sólo para denominar al *Runa*. La categoría de sujeto, así, ya no tiene que ver con las disquisiciones de la filosofía occidental moderna. [6] Su contenido es ciertamente comunitario. La determinación natural de la complementariedad y la ética de la reciprocidad dan lugar a la noción de sujeto, en el sentido de que fuera de ambas determinaciones no puede haber sujeto. Sin embargo, dicha categoría no tendría mayor relevancia si no tuviera un determinado modo de acontecimiento histórico-social. Y el *Runa*, el *Qhari-warmi* (hombre-mujer), es precisamente la manera cómo el sujeto ocurre a nivel del devenir histórico-social.

La filosofía andina, cristalizada en el cotidiano vivir de las comunidades, por eso no se asienta en el principio de la subjetividad individual del yo como principio de mundo o de realidad, en este caso, como causa de humanismo. La noción de sujeto, aquí, no constituye una aportación sustentadora de humanismo, más que cuando se comprende que sólo el *Runa* es susceptible de ello, o sea, de ser sujeto : lo dado en, con y por la comunidad, algo muy diferente del humanismo liberal de la modernidad, donde la realidad, el mundo y la sociedad aparecen dados al sujeto). Los principios de *Munay sumaq Kawsay*, *Yachay sumaq kawsay*, *Ruway sumaq kawsay* y *Atiy sumaq kawsay*, se realiza a través de determinadas prácticas culturales como el *ayni* (reciprocidad entre familiares) y la *mink'a* (reciprocidad entre « comunarios »). En este sentido, todos los caminos llevan al *Runa* a cumplir con un principio cultural : la comunicación de lo que es en lo familiar y en lo comunal. Así es como el *Runa* se convierte en el contenido central del « humanismo » comunitario, pues sin él todo quehacer no sería diferente del humanismo del mundo occidental, donde el hecho de ser hombre o mujer es ya en sí mismo una finalidad que luego se debe garantizar en términos de

yo subjetivo, derechos y libertad individuales. En el caso del « humanismo » comunitario, en cambio, no sólo es patente que el *Qhari* (hombre) y *warmi* (mujer) son sólo momentos de transición al hecho de ser Runa, sino que todas las prerrogativas con las que cuentan el *Qhari* (hombre) y la *Warmi* (mujer), comprendidos como condiciones de posibilidad de la complementariedad, pasan a ser parte del contenido de Runa. El *qhari* y la *warmi* devienen *Runa* (institución del *Qhari-warmi*), y éste deviene comunidad, *ayllu*.

- **Runamanta aylluman** (Del hombre-mujer a la comunidad)

El *Runa* es la condición de posibilidad del *Ayllu* o comunidad pero, al mismo tiempo, la comunidad es el contexto donde el *Runa* despliega su « humanismo ». A esto se debe que frente al « *esfuerzo-que-soy-yo* » se antepone la identidad de la *comunidad-que- somos-nosotros*. El « humanismo » comunitario se sostiene en el devenir *Runa* del *Qhari* y de la *Warmi*. Ser *Runa*, por lo tanto, es un desenlace inevitable en la cultura Quechua. Se perfila, así, la siguiente identidad : una comunidad o *Ayllu* no es una simple agrupación de hombres y mujeres o incluso familias. Una comunidad es comunidad -*Ayllu*- porque es una comunidad de Runas, pero no en el sentido de que la noción de comunidad sea también vista sólo como agrupación de Runas. Más allá de la tesis aceptable de que no pueda haber comunidad sin Runas, nuestra inclinación es que el despliegue de la conducta del *Runa*, que aquí afirmamos como « humanista » -como cierto humanismo y no cualquier otro- está en el origen del *Ayllu* o comunidad. Este despliegue tiene que ver con las determinaciones originarias de la complementariedad y de la reciprocidad. La comunidad, entonces, como el ámbito donde el *Qhari* y de la *warmi* devienen, en primer lugar, institución *Qhari-warmi* y, en segundo lugar, *Runas*, tiene origen en el acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad en y por el *Runa*, concretamente, en la conducta que éste tipo de ser humano tiene en y a través de la institución *Qhari-warmi*.

El acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad en y a través del *Runa* funda el devenir de la comunidad. Ningún *Runa* puede pensar, sentir, decir o actuar al margen de dicho devenir, sino en, con y por él. Este devenir, que debe ser entendido como el devenir del « humanismo » comunitario, trae consigo la configuración de una conciencia comunitaria, no en el sentido de que sea un principio originario de realidad, sino más bien el efecto de determinaciones originarias anteriores a ella. Estas determinaciones originarias son la complementariedad y la reciprocidad. A diferencia de otros humanismos, esto quiere decir que la conducta comunitaria del *Runa* no aparece fundamentada por la razón, la conciencia o el pensamiento (el paradigma de la conciencia taxativamente individual), sino fundamentada por la complementariedad y la reciprocidad. La conciencia comunitaria, por lo tanto, se despliega a imagen y semejanza de dichas determinaciones. Así llegamos a la conclusión de que el *Runa*, más que ser idéntico a la comunidad en tanto y cuanto hecho histórico-social, es más bien idéntico a sus fundamentos, a sus determinaciones naturales.

- **Runa q'ispichiymenta** (La « libertad » del hombre-mujer)

El *Runa* es idéntico a los fundamentos que originan y determinan el devenir de la comunidad. Este hecho explicita una comprensión y experiencia distintas de libertad que consiste en que el *Runa* es libre, porque no es sólo responsable de sí mismo, sino porque dicha responsabilidad corresponde básicamente a los otros que es él. [7] En ello reside toda su libertad, en estar libre de sí mismo, del « yo » intransitivo, negador e ignorante, libre de su individualidad. Esta particularidad no niega la libertad como parte de las experiencias de los *Qharis*, *Warmis* o *Runas* del mundo andino. Lo que ocurre es que no llega a ser fundamento de la comunidad como sí ocurre en el humanismo de las sociedades occidentales. [8]

La libertad en este tipo de contextos se instituye en el preciso momento de nacer « simplemente » hombre o « simplemente » mujer, y esta condición está preservada por la ley de una estructura jurídica. La ley occidental-moderna resguarda el hecho de ser hombre o mujer unos aislados de los otros, en términos de una individualidad preservada por derechos y obligaciones. [9] A la vez, este tipo de libertad está corroborado por la existencia de una subjetividad que es entendida como efecto de la razón. [10] Desde esta perspectiva, la libertad

consiste en el « *absoluto autopoder* », a través del cual el yo individual se determina a sí mismo y a todo lo que es. [11] El *Runa* andino de las comunidades indígenas-originarias no es libre en estos términos. Su libertad no viene de la negación e ignorancia de su contexto ni de otros *Runas*, sino de la reciprocidad con y por otros, en el plano de la vida cotidiana. Esta libertad no es la absoluta independencia y/o soberanía autotélica de las personas [12]. Es, más bien, la absoluta dependencia de los otros *Runas* que forman la comunidad, la compatibilidad con todos los otros que también es el *Runa*. La libertad, entonces, no es el efecto de la solitaria decisión de un hombre o de una mujer, mucho menos de un *Runa*.

Concretamente, en el « humanismo » comunitario nadie decide ser libre por y para sí mismo. La libertad, comprendida como reciprocidad, se instaura cuando hay otros *Runas*, otras instituciones *Qhari-warmis*. De este modo, el mundo de la comunidad tiene que existir antes como comunidad para luego recién existir en la conciencia del *Runa*. O sea, el contenido de la conciencia de este tipo de ser humano no viene de su libertad, sino de la libertad de su *ayllu* : el contexto de la convivencia entre *Runas*. Lo contrario a esto es la vergüenza de ser libre en medio de la libertad de otros « *yos* », aspecto que tiene dos consecuencias severas : el permanente estado de guerra entre intereses individuales y la ausencia de reciprocidad y complementariedad con y por otros hombres y mujeres. La libertad del « humanismo » comunitario que actualiza a cada momento el *Runa* andino, no se despliega como ignorancia ni negación de otros *Runas*, sino más bien como la inclusión de los mismos. La causa que explica esto son otra vez las éticas de la complementariedad y de la reciprocidad. [13]

Al tratarse de un « humanismo » comunitario de carácter siempre incluyente [14] su tipo de libertad requiere que el yo de todo *qhari* (hombre) y *warmi* (mujer) sea educado para configurar la conciencia simbólica de un *Runa* que es otra de las condiciones de posibilidad de la política de vivir bien en comunidad. El límite de este fundamento, sin embargo, no es destruir la constitución de los *yos-individuales*, en ciernes en el hecho de nacer y crecer como *Qhari* o como *Warmi*, sino en educar estas identidades en tanto que *Runas* para cumplir con la reproducción de la conciencia comunitaria, que es el contenido de la conciencia simbólica del *Runa*. Así llegamos a la conclusión de que el « humanismo » comunitario no lleva a preservar la libertad del hombre separado de la mujer, sino la libertad del *Runa* que debe ser comprendida como la libertad del *Qhari-warmi*, o sea, la libertad de la familia y, por extensión, de la comunidad.

- **Runa sapamantawan** (El hombre-mujer y la « soledad »)

El « yo » individual tiene un origen : el despliegue de la razón, la conciencia, el pensamiento o la subjetividad. Pero, a la vez, cada uno de estos despliegues tiene un origen fáctico : **la soledad**.

Los *Qharis*, *Warmis* y *Runas* del mundo andino tienen la experiencia de la soledad y, por ende, de la subjetividad individual. Lo particular, al igual que en la experiencia de la libertad, es que dicha subjetividad solitaria no llega a constituirse en fundamento de lo que se comprende por ser humano en el « humanismo » comunitario : el *Runa*. El destino de la subjetividad de la soledad es la conciencia comunitaria, lo cual significa que la conciencia comunitaria del *Qhari-warmi* o familia y el *ayllu* del *Runa* son el fundamento de la experiencia de la subjetividad individual de los *Qharis* y *Warmis*. Una de las finalidades de la educación de las culturas andinas es orientar la experiencia de la solitaria subjetividad hacia la constitución de la conciencia comunitaria. Éste es un devenir simultáneo al devenir de los *Qharis* y *Warmis* hacia el *Runa*. Desde esta perspectiva, si el *Runa* es idéntico a los fundamentos de la complementariedad y de la reciprocidad, la experiencia de la subjetividad solitaria de los *Qharis* y *Warmis* tiende a ser idéntico a la conciencia comunitaria del *Ayllu*, esto es a la conciencia del ser *Runa*.

A diferencia de la educación occidental-moderna, la educación en/de las culturas andinas no busca promover ni fortalecer dicha solitaria subjetividad con el argumento de enseñar a pensar. Precisando aún más una tesis anterior, la finalidad de la educación en el « humanismo » quechua es constituir una conciencia comunitaria que luego acontece en el proyecto del *Sumaj kawsay* : vivir bien en comunidad. Para ello, la subjetividad solitaria es primero, por así decirlo, moralizado por el principio del *Munay* o querer vivir bien en comunidad. Esto continua con la

modalización del *Yachay* o saber vivir bien en comunidad, continúa con el *Ruway* o hacer vivir bien en comunidad y « concluye » con la modalización del *Atiy* o poder vivir bien en comunidad. Una vez que la subjetividad solitaria ha sido determinada por el devenir de los mencionados principios morales de la ética de la reciprocidad, « nace » la conciencia comunitaria del *Runa* : una conciencia que no es determinante, sino simbólica, una conciencia que no es intransitiva, sino comunicativa, una conciencia que no está restringida a la ausencia de tiempo y espacio, sino fecundada de Pacha : tiempo-espacio. Esto quiere decir que el *Runa* no vive dentro de sí, encerrado en una potencial « yoidad », sino en un *Ayllu*, donde la complementariedad y la ética de la reciprocidad ya no tienen que ver sólo con los *Qharis*, *Warmis* o *Runas*, sino con la complementariedad entre la naturaleza y la cultura y la reciprocidad entre el *ayllu* y la *Pachamama*.

- **Ayllumanta** (La comunidad)

La realidad del « humanismo » comunitario en y por el *Ayllu* despliega la complementariedad y reciprocidad entre la naturaleza y la cultura. Ya no estamos frente a un humanismo que se erige al margen de la naturaleza, sobre o a pesar de ella. El « humanismo » comunitario incluye a la naturaleza. [15] Tan es así, que la determinación de la complementariedad tiene origen en el orden de la naturaleza, ahí donde todo tiene su complemento y, en este sentido, esta determinación es determinante para consecutivamente haya reciprocidad. Entonces, una vez que la comunidad se encuentra constituida con arreglo al orden de la naturaleza, comienza la relación del *Ayllu* con la *Pachamama*. Esta relación está mediada por la reciprocidad, y no por la razón como ocurre con el humanismo liberal del mundo moderno. [16]

Si en un primer momento la complementariedad explica la formación del *Ayllu*, en un segundo momento, una vez constituida la comunidad, la reciprocidad con la naturaleza fundamenta la complementariedad entre la Naturaleza y la Cultura, que a nuestro juicio da lugar a la *Pachamama* : el mundo de vida, la unidad indisoluble naturaleza-cultura o, mejor dicho, la cultura en el seno de la naturaleza y la naturaleza en seno de la cultura. Es así que el vínculo inclusivo y recíproco con la naturaleza trae consigo la subjetivación de la misma, es decir, la constitución de la naturaleza como sujeto. Esto tiene un supuesto : no se puede ser ético con objetos inanimados. La ética surge cuando hay otros sujetos susceptibles de cometer acciones. Ésta es la condición que tiene la naturaleza desde el momento en que es considerada como parte del *Ayllu*, un Sujeto más de la comunidad.

¿Qué constituye a la naturaleza como sujeto y qué carácter tiene esta categoría al respecto ? La actitud inclusiva (complementariedad) y recíproca del « humanismo » de los *Runas* es lo que da carácter de sujeto a la naturaleza, y no la religión animista del espiritualismo andino. En todo caso, la complementariedad y la reciprocidad serían fundantes de dicha espiritualidad y no al revés. De este hecho, sin embargo, no hay que deducir que habría una relación unilateral del « humanismo » comunitario para con la naturaleza. El « humanismo » comunitario tiene la particularidad de fundarse en la complementariedad *Qhari-warmi*, que viene del orden de la naturaleza, porque en ella todo tiene pareja. Así, el *Runa* y, por extensión, la comunidad o *Ayllu* serían efecto de la naturaleza, no de su negación. La reciprocidad, que es la ética en y con la que se despliega el « humanismo » del *Runa*, por lo tanto, es el modo como el *Runa* quechua actúa con otros *Runas*, pero también con la naturaleza. La relación entre el « humanismo » comunitario y la naturaleza, entonces, es simétrica e inclusiva : la complementariedad de la naturaleza es la condición de posibilidad de la ética de la reciprocidad del « humanismo » comunitario, y la práctica de la reciprocidad con la naturaleza es la condición de posibilidad para que ella se constituya en Sujeto de complementariedad con la cultura y en Sujeto de reciprocidad en el « humanismo » del *Runa*.

- **Ayllu kawsaymanta** (La vida en la comunidad)

Ahora bien : cuando afirmamos que una subjetividad de la naturaleza, obviamente no estamos refiriéndonos ciertamente a una subjetividad individual y voluntaria, en el sentido occidental-moderno de sujeto. Aquí la noción del Sujeto que es la Naturaleza tiene el contenido de las acciones morales del *Runa*, acciones de respeto, no acciones de ignorancia, depredación o explotación, que también presuponen una ética, pero que no tiene nada que ver con la

ética de la reciprocidad. Así como el Runa es fuente de acciones recíprocas, el Sujeto de la Naturaleza es principio de acciones de complementariedad, pero también parte de los destinatarios de las acciones recíprocas del *Runa*. Si el *Runa* llega a ser Sujeto como consecuencia de la institución complementaria del *Qhari-warmi*, la naturaleza llega a ser Sujeto como consecuencia de los ejercicios de reciprocidad que los Runas de un *Ayllu* tienen para con ella. Como se podrá advertir en ninguno de los casos la noción de sujeto es resultado del despliegue de la razón, la conciencia, el pensamiento o incluso el lenguaje. Esto no quiere decir que el *Sujeto de la Naturaleza* y el *Sujeto del Runa* puedan desplegar juntos una racionalidad, en este caso, a imagen y semejanza de la complementariedad y de la reciprocidad, como ya dijimos antes.

La relevancia de esta otra comprensión de Sujeto consiste en que ya no estamos frente a la subjetividad de un humanismo individualizante, que tiene la prerrogativa de negar, ignorar y faltar el respeto [17] a la naturaleza. [18] A la vez, la naturaleza perfilada como Sujeto implica despejarla de la categoría de valor. No es que ella tenga un valor, valor que necesariamente viene del hecho de pensarla como objeto. La Naturaleza como Sujeto es un bien portador de valores que es muy diferente. Sólo por este motivo, la Naturaleza, al igual que cualquier Runa, tiene también autoridad para sancionar conductas y exigir a la conciencia comunitaria del *Ayllu* la complementariedad y reciprocidad correspondientes para vivir bien en comunidad. [19]

Llegados a este punto, el « humanismo » comunitario perfila una comunidad donde el *Sujeto de la Naturaleza* encuentra su morada, así como la comunidad su razón de existir en y por el Sujeto de la Naturaleza. Esto significa que la comunidad es comunidad de seres humanos -de Runas- porque la naturaleza es parte de ella. [20] De otro modo no sería más que una comunidad desnaturalizada, esto es, una comunidad cuyo humanismo excesivamente antropocéntrico excluye la naturaleza de sí y tiende sólo a preservar la individualidad de los hombres y mujeres, su libertad para negar o determinar toda exterioridad no humana. En el « humanismo » comunitario, por el contrario, el *Sujeto de la Naturaleza* conserva una dignidad generadora de la complementariedad entre los hombres y mujeres y destinataria de la reciprocidad de los Runas.

- **Tukunapaq** (Conclusión)

El « humanismo » comunitario es el devenir del *Qhari* y *Warmi* hacia la comunidad, por el intermedio del acontecimiento del Runa en la institución del *Qhari-warmi*. Los fundamentos determinantes de este devenir son dos : la complementariedad y la ética de la reciprocidad. En un primer momento, ambos fundamentos sostienen el devenir Runa por parte de todo *Qhari* y *Warmi*. En un segundo momento, dichos fundamentos son originarios de la inclusión de la naturaleza en el *Ayllu* o comunidad, donde la naturaleza se encuentra constituida como Sujeto. La conclusión de este proceso es la emergencia de la Pachamama o mundo de vida : la cultura en el seno de la naturaleza y ésta en el seno de la cultura. En el « humanismo » así perfilado, el Runa no es un riesgo para la comunidad naturaleza-cultura, porque su conciencia tiene el contenido de los fundamentos últimos de dicha comunidad : la complementariedad y la ética de la reciprocidad. No existe Runa que no tenga Yuyay o memoria de este hecho y que, por ello, no reproduzca a lo largo de su vida. En ello reside todo su « humanismo » : en ser Runa con conciencia y memoria comunitarias.

**Víctor Hugo Quintanilla Coro** Universidad Mayor de San Andrés Bolivia

### Ñawinasqas (Bibliografía)

- **Estermann, Josef** : Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito-Ecuador : Abya-Yala, 1998.
- **Foucault, Michel** : « Primer lección, 6 de Enero de 1982 : Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo » Hermenéutica del sujeto. Argentina : Altamira, 1996.
- **Gadamer, Hans-Georg** : « La educación es educarse ». Barcelona : Paidós Asterisco, s.a.,
- **Levinas, Emmanuel** : El tiempo y el otro. Barcelona : Ediciones Paidós, 1993.
- **Kim, Sang-Bong** : « Qué significa libertad ? Una pregunta vista desde la experiencia de la democratización en

Corea del Sur ». Raúl Fornet-Betancourt y Juan Antonio Senent (Eds.) : Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur. Sevilla : 2004, Mad, S.L., 2004.

- **Levinas, Emmanuel** : Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1987.
- **Dussel, Enrique** : « Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión ». Valladolid : Trotta, 1998.
- **Condori, Felipe** : Testimonio sobre la Chakana andina-quechua. Potosí : Cabildo Wilapampa, Ayllu Canasa, Provincia Tomas Frías.
- **Sloterdijk, Peter** : Eurotaoismo, Aportaciones a la crítica de la cinética política. Barcelona : Seix Barral, 2001.
- **Quintanilla Coro, Víctor Hugo** : Para una educación con fundamento en la ética de la reciprocidad". YUYANA : Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación : No 1, La Paz : Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, febrero del 2007.
- **Panikkar, Raimon** : Espíritu de la política. Homo politicus. Barcelona : Ediciones Península, 1999. Platón, « Fedro », 230.

Título original : [El « humanismo » en la Cultura Quechua : devenir Runa, devenir Jaqi](#)

[Alai-Amlatina](#). Bolivia, 20 de agosto de 2012.

---

[1] **Clifford Geertz** : « El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre ». La interpretación de las culturas. España : Gedisa, 1990, p. 44.

[2] « Si no se llega hasta este punto, creo que permanecemos todavía prisioneros de nuestra perspectivas monásticas o del criptokantismo que domina en toda la cultura moderna y tecnocrática actual, y no sólo occidental ; hay una « cosa en sí », es decir, el mundo, desconocido evidentemente, del que cada uno tiene su visión. Esta concepción es falsa ; hay mundos diversos, universos diferentes. Este conflicto de kosmologías es la causa última de la crisis actual. Con una sola kosmología, una sola concepción del universo, y por lo tanto del hombre, no se puede hacer frente a los desafíos actuales, no porque mi concepción del hombre (la esencia hombre, una vez más la abstracción Platónica) sea falsa, sino porque la realidad, en sí misma, es todavía más real. Y por el hecho de ser real yo no la puedo captar. Si pudiera captarla debería situarme fuera de la realidad, que implica el sujeto que la conoce, es un fenómeno extraordinario, pero que también tiene una repercusión política inmediata. Si no nos damos cuenta de este conflicto de kosmologías, por el que no hay ni siquiera una realidad humana que luego cada uno ve a su manera, no creo que podamos tomar en serio la interculturalidad. » Raimon Panikkar : Espíritu de la política. *Homo politicus*. Barcelona : Ediciones Península, 1999, pp. 29-30.

[3] « Tukuy ima qhariwarmi (« Todo es Hombre y Mujer ») se me dijo cuando estaba investigando el sistema religioso de los machas. Se referían a ciertas rocas sagradas (wak'as), algunas de las cuales se consideran masculinas y otras femeninas. La totalidad de las wak'as conforman una serie de divinidades locales emparejadas. De igual modo me indicaron que los espíritus que se supone habitan las puntas de los cerros (jurqu'u) son las fuentes de agua que brotan de las montañas y fluyen hacia abajo. » Tristan Platt : Espejos y maíz : temas de la estructura simbólica andina. Cuadernos de Investigación CIPCA 10. La Paz : CIPCA, 1976, pp. 21-22.

[4] Manchayta qhari munajtin, manaña kawsayta atinmanchu. « Si un hombre ama demasiado, ya no es posible que viva », solían decir los Ñaupá Runas quechuas, pues quien ama demasiado deseaba algo o a alguien sólo para sí, con absoluta ignorancia o negación de la comunidad o Ayllu. En el mundo andino nadie se pertenece a sí mismo, sino que al ayllu.

[5] En otro trabajo nos referimos a cada uno de estos principios de conducta comunitaria que constituyen la ética de la reciprocidad.

[6] « Sujeto es todo lo que trata de devenir y de ser su propio mundo. ¿Cómo ? Siendo consistente consigo mismo y con sus « principios fundamentales ».

Esta autosustentación tiene varias caras : aparece como contención, sujeción a unas normas elegidas, independencia, autopreservación,

automotivación ». Peter Sloterdijk : Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la cinética política. España : Seix Barral, 2001, p. 129-130. Mis negritas y cursivas.

[7] Ahora bien : al afirmar que la libertad del Runa no tiene que ver con el exclusivo cargo de sí mismo, no estamos diciendo que no sea responsable por otros hombres y mujeres, sino específicamente por otros Runas, esto es, por otras instituciones *Qhari-warmi*, en el entendido de que el ser hombre o mujer se dan en dichas instituciones y no al margen de ellas (como ocurre en el humanismo occidental-moderno).

[8] En este sentido, no es culturalmente pertinente hablar de derechos de la familia diferentes de los derechos de los hombres y mujeres y de los derechos de los niños. Si el humanismo comunitario posee algún derecho, éste es el derecho del Runa, consecuencia del derecho de la institución *Qhari-warmi* y legitimado en y por la comunidad. Y vale la pena insistir con una anterior tesis : la libertad, en su sentido moderno, no es el fundamento de este derecho.

[9] La religión cristiana es parte de las instituciones modernas que han preservado la individualidad ya por varios siglos. En su concepción no es concebible, por ejemplo, la salvación del hombre en términos comunitarios porque el pecado y el castigo tienen el destinatario de la acción de un hombre o de una mujer.

[10] Si es posible hablar de una subjetividad andina, nuestro planteamiento sería comprenderlo básicamente como resultado del lenguaje que, a la vez, debería ser definido como acontecimiento ético : existir con y para otros *Runas*

[11] « *La libertad es sólo por sí misma* ». Schelling citado por Sang-Bong Kim : « Qué significa libertad ? Una pregunta vista desde la experiencia de la democratización en Corea del Sur ». Raúl Fornet-Betancourt y Juan Antonio Senent (Eds.) : Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur. Sevilla : 2004, Mad, S.L., 2004, p. 176.

[12] En griego, persona quiere decir máscara.

[13] Tanto la complementariedad como la reciprocidad son las estructuras éticas determinantes que van del *Ayllu* o comunidad hacia el *Runa* y la determinación de su conciencia como conciencia simbólica.

[14] Aquí, la determinación de la complementariedad ya no sólo tiene que ver con al complementariedad entre *qhari* y *warmi*, sino con la complementariedad entre comunidades y, a nivel mucho mayor, con la complementariedad a nivel cultural que tiene que ver con las relaciones interculturales.

[15] En la génesis del humanismo occidental, no participaron ni la comunidad ni la naturaleza. « ¿Traspasáis alguna vez los umbrales ? », le pregunta ; Sócrates responde, con un sentido simbólico : « Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca ». Platón, « Fedro », 230.

[16] Este hecho explica que la relación entre la cultura del hombre occidental moderno y la naturaleza se dé en términos de dominación y explotación. La dominación se da « gracias » al conocimiento y la explotación « gracias » al desarrollo de la tecnología. Entre varios otros factores, ésta es la causa que explica, en el proceso actual, el peligro de la vida de la especie humana y del mismo planeta. « En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser « omnipotente » de modo negativo, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición sine qua non ; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. » (Jonas, p. 227). Hans Jonas se ha referido a todo esto en El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona : Herder, 1995, p. 227. Junto a Jonas están también las obras de Franz Hinkelammert.

[17] Por falta de respecto entendemos ausencia de moralidad.

[18] « Es prerrogativa de la libertad humana poder decir no al mundo. Que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines (y, en este sentido, de acuerdo con lo anterior, no se puede continuar hablando de una naturaleza « libre de valores » ) ; pero yo no necesito compartir los « juicios de valor » de la naturaleza e incluso puedo decidir qué « mejor fuera que nada viniera a la

*existencia* ». Jonas, p. 139.

[19] Esta exigencia, obviamente, no llega a interpelar a los hombres y mujeres que ha sido educados en el humanismo liberal de la « civilización » occidental-moderna, debido a que dicho humanismo los ha educado al margen de la naturaleza.

[20] « Dado que de hecho no es posible separarlas (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo -esto es, en la alternativa « conservación o destrucción »- el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana ». Jonas, p. 227-228.