
LA COMPLEMENTACIÓN NECESARIA: GESTANDO PENSAMIENTOS ANDINOS SALUDABLES

Pedro Favaron¹

Cómo citar: Favaron, P. (2012). La complementación necesaria: gestando pensamientos andinos saludables. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 8, 175-196. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10324967>

RESUMEN

El presente texto busca en los aspectos más libertarios de la herencia precolombina y de los saberes de las comunidades andinas, para plantear respuestas que puedan devolvernos la salud y el equilibrio, interior y social. El texto plantea que las exigencias de las academias modernas no permiten dar cuenta de los pensamientos afectivos y respetuosos de los pobladores andinos. Se hace necesario, entonces, encontrar otros métodos académicos interculturales, que den cabida a otras maneras de entender la vida y el conocimiento. El concepto quechua de *yanantin*, complementación de los diferentes, echa luces sobre posibles respuestas dialogadas a la actual situación de incomprensión de los diferentes bagajes culturales que conforman nuestros mundos.

Palabras claves: pensamiento andino, conocimientos y saberes indígenas

ABSTRACT

This text searches within the most libertarian aspects of pre-Columbian heritage and Andean community wisdom in order to propose answers

¹ Comunicador social, investigador académico y poeta. Como investigador académico, se ha especializado en temas relacionados a las comunidades indígenas de los Andes y la Amazonía peruana. Fue editor de la revista *Distancia Crítica: aportes hacia una nueva conciencia social*. Ha dictado conferencias y seminarios en Argentina, Perú y Canadá. Ha sido profesor del curso de Poésie Hispanique Moderne en la Université de Montréal, Canadá. Posee el grado de magister en Comunicación y Cultura, por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente cursa el doctorado en Literatura, opción Estudios Hispánicos, de la Université de Montréal. Desde finales del 2009, viene siendo formado como terapeuta psico-espiritual en la "Escuela Visionaria de Medicina Ancestral del maestro Senen Pani" (de la nación Shipibo-Conibo).

which might restore internal and social health and balance. The paper raises the issue that the demands from modern academia do not allow the account for emotional or respectful thoughts of the Andean peoples. Therefore, it is necessary to find other intercultural academic methods which will allow for other ways of understanding life and knowledge. The Quechua concept of *yanantin*, complementing of differences, sheds light on some possible dialogued answers to the current situation of incomprehension among the different cultural experiences which shape our worlds.

Keywords: Andean thinking, indigenous knowledge and wisdom

Los pensamientos saludables de nosotros los andinos germinan cuando armonizamos con los influjos de nuestros territorios telúricos. Si, en cambio, nos enajenamos de estos influjos y rechazamos respirar la carga eléctrica de la tierra en nuestros pies, carecemos de singularidad y parecemos copias mal hechas de lo que creemos occidental y superior a nuestras herencias milenarias. Pobre espectáculo es el que damos entonces, no siendo ni esto ni aquello, sino meras caricaturas sin raíz. Sin tierra donde hundirse y arraigarse, no crece la planta, no crece el árbol, no se da el fruto ni perfuma la flor.

La intelectualidad académica de Occidente suele sentirse obsesionada con hallar postulaciones recubiertas de una pretendida originalidad y conservar su agotada distancia científica con respecto a las realidades que estudia a través de los prismas de sus preceptos metodológicos. Y estos patrones de pensamiento son imitados por los intelectuales andinos, acomplejados de ese manantial de afecto en el que fuimos criados. En los mundos andinos, tal como nos enseñan sus sabios, los *yachaq runakuna*, no se halla tanto la obsesión por la novedad, como la búsqueda de las persistencias, los ríos subterráneos en los que aún se puede beber las sabidurías de los antiguos. Así mismo, la distancia científica de la *modernidad* occidental resulta un método inoperante para quienes piensan los mundos afectivamente, sintiéndose íntimamente vinculados con los territorios, sintiéndose parte de esos mundos, hechos de la misma materia que esos mundos.

En definitiva, los andinos (como tantas otras culturas en el mundo) sabemos que somos guardianes de los territorios que nos han sido legados por nuestros padres y compartimos una misma substancia, *pacha*, con los distintos seres de los mundos. Para nosotros los que aún bebemos del manantial inagotable de nuestros antiguos, todos los seres del mundo visible, árboles, montañas, ríos, pájaros, todos, estamos hechos de una misma substancia y vivimos alimentados por un mismo aliento vital, *kamay*, que viene desde las moradas superiores del dios Wirakocha, el invisible creador.

Sería hermoso, vital, fructificante y honesto, si los pensadores andinos nos atreviéramos a hacer nuestras labores intelectuales con sinceridad,

respondiendo a nosotros mismos, sin sentirnos acomplejados por el aparato coercitivo de las metodologías académicas occidentales. Podríamos entonces generar nuestras propias academias para formar a nuestros jóvenes, tanto en las herramientas de los saberes occidentales que consideremos útiles, como en los conocimientos ancestrales que no cesan de transformarse y actualizarse, teniendo el potencial de responder a las realidades que nos vienen tocando vivir en cada tiempo y espacio, en cada *pacha*.

Si nos atreviéramos a dar el salto a la libertad, que no es otra cosa que asumir amorosamente aquello que estamos llamados a ser, podríamos entonces pensar, vivir, respirar, escribir, sin estar *obsesionados* con parecer científico e imponiendo patrones de la intelectualidad occidental de manera forzada sobre realidades distintas. Entonces, quienes quieran ser intelectuales propiamente andinos podrían dejar de practicar los métodos académicos eurocéntricos como si se tratara de un instrumental preestablecido capaz de aplicarse sobre cualquier realidad. Nos acercáramos a las comunidades indígenas para compartirnos con ellas y tomar en serio aquello que tienen que decir: en la vibración de sus palabras, de su andar, de su trabajo, de sus cantos y de su risa, podríamos encontrar emanaciones medicinales que pueden curar el corazón desgarrado por la *modernidad*. En los aspectos más libertarios de nuestras herencias andinas, es posible respirar alternativas vitales que nos pueden echar luces que muestren el camino de salida del desbarranco económico, político y social en el que anda sumida la humanidad en su conjunto.

No se trata, con esto, de pretender la anti-ciencia. Ni una ni otra, sino la búsqueda propiamente andina de entendernos en la heterogeneidad de nuestros mundos y de plantear posibilidades y potencialidades que las lógicas imperantes silencian. Si pensamos que es necesario escribir, si algún bien creemos hacer a nuestras comunidades escribiendo, publicando o hablando, podríamos hacerlo nutridos por la dulzura del quechua, del *runasimi*, lengua que entabla relaciones afectivas con los seres y mundos, asumiendo el bagaje cultural de las antiguas naciones de estas tierras, cuya vida vibra a frecuencias distintas que las de la mentalidad domesticada por el "buen sentido".

Un método de estudio intelectual no puede ser una mera técnica que se aplica para satisfacer las ideologías legitimadas por las academias de mayores recursos económicos y de esa manera recibir una beca o una cátedra en una universidad prestigiosa. El método tiene el potencial de ser entendido como camino vital, apertura espiritual, escuchar y dejar hablar distintas voces, que nos vienen de las múltiples culturas que conviven en los mundos andinos; escuchar cuánto de las distintas voces de los mundos andinos vive en nosotros, hasta qué punto no les somos ajenos a todas ellas, trazando puentes y acercando a las diferentes culturas que nos componen, en lugar de separarlas. Al fin de cuentas, las educaciones ancestrales del continente parecen asegurarnos que el conocimiento no se adquiere mediante un aprendizaje meramente intelectual en un aula. El conocimiento *legítimo*, digamos, en términos ancestrales, nace de la experiencia.

La valentía de exponerse a la vida y a los demás otorga, a los que se dan unos a otros, recíprocamente, infinitos goces. Sin lugar a dudas, quienes tenemos la experiencia de haber habitado sin prejuicios entre algunas comunidades indígenas, de haber compartido con ellos sus faenas, sus alimentos, sus celebraciones, solemos sentir que, al menos algunos de esos dignos campesinos, *hatun*² *runakuna*, guardan conocimientos que se fundan en el amor a los territorios, en el respeto a toda forma de vida y en el prodigarse buenas palabras los unos a otros. Incluso quien ha nacido en la ciudad, pero se atreve a verse contradicho y está en la disposición espiritual de llevarse a sus límites para renacer, puede resultar transformado en la profundidad de su ser al estar conviviendo con estas comunidades y redescubrir el viejo pacto del ser humano con el mundo visible, el *kay pacha*, que le ha tocado por suerte habitar y tiene la responsabilidad de cuidar. Pero luego, cuando retorna a la academia, se le pide al investigador que refrene el entusiasmo y retome los discursos legitimados. Estos discursos no bastan para expresar lo vivido, ni para dar cuenta de lo pensado y sentido, con cada fibra del cuerpo, cuando se estuvo en esas montañas que parecen vivas, en esas quebradas de agua cristalina, escuchando el canto estremecedor de las mujeres o los sonidos sublevantes que parecen saludar al sol cada madrugada. Más bien, los marcos

² La escritura normada del quechua en el Perú se diferencia de la de Bolivia (*jatun*).

metodológicos modernos reducen la experiencia y no dan cuenta de lo que se aprende mediante la experimentación de esas realidades.

La penetración de Occidente en nuestros territorios andinos causó una inversión del mundo, un vuelco, un *kuti* con tintes apocalípticos, cuyos traumas aún persisten y nos son evidentes. Siguen existiendo esas fuerzas contrapuestas, las variedades de modos de existir indígenas enfrentados a los proyectos de homogenización occidental. Las culturas diversas que componen nuestros mundos andinos no llegan a entenderse ni a respetar siquiera su divergencia, a pesar de verse obligados a convivir bajo las fronteras geopolíticas de un mismo Estado. Lamentablemente, los bagajes culturales que quedan de nuestros antiguos, esos saberes que aún se practican entre los pueblos indígenas, son fuente de malestar para el conjunto de la sociedad, pues no estamos dispuestos a asumir del todo la persistencia de esa diversidad. Pero no solo es una cuestión exotérica, puesto que esos bagajes indígenas, en mayor o menor medida, incluso persisten en nuestro respirar. No somos *modernos*.

La continuidad de esos *hatun runakuna* de los campos y su sabiduría, de esos campesinos que juntos laboran una tierra que consideran viva y sagrada, imposibilita pensar a los mundos andinos en los términos políticos, económicos, psíquicos, culturales, ontológicos o espirituales propuestos por la *modernidad* hegemónica en Occidente. Como ya se ha sugerido, esta imposibilidad termina produciendo, en muchos de los políticos, economistas, empresarios e intelectuales de la región, un profundo malestar. Los modos indígenas de entender la existencia, de relacionarse con los seres y los territorios vivos, son diametralmente opuestos a las ideologías de la *modernidad* y a su carrera hacia el *progreso*. La principal fuente de malestar en los mundos andinos, en general, es el enfrentamiento de las herencias que nos conforman, el rechazo furioso de los diferentes y la imposibilidad de cohabitar, de caminar juntos, de practicar el viejo principio de coexistencia complementaria, que aún se nombra como *yanantin* en ciertas variedades regionales de la lengua quechua, *runasimi*.

El término quechua *yanantin* está compuesto de la raíz *yana*, que no solo significa el color negro, sino que puede también ser entendido como

“ayuda”, y el sufijo *-ntin*, que es de naturaleza inclusiva, con implicancias de totalidad, inclusión espacial, o identificación de dos elementos como miembros de una misma categoría. Podría ser traducido como ayudante y ayudado, ambos vinculados hasta formar una categoría única³. Lo que puede ser traducido al castellano, más fácilmente, por complementación. El concepto es fundamental para las comprensiones andinas del cosmos. En los mundos andinos, la dualidad tuvo un papel preponderante en el pensamiento religioso y, como consecuencia indelible, en la organización política. Suponían los antiguos, y aún mucho de eso subsiste en las comunidades más alejadas del poder central, que todo ser en el mundo visible, *kay pacha*, tiene su complemento. Cada singularidad (*ch ulla*, lo que viene solo) se comple(men)ta en su relación con el otro. No se habita, entonces, en una lógica gobernada por la constante oposición de las partes.

Cada divinidad *waka*, poseía su doble, su *wayqe*, hermano; cada Inka tenía su otro Inka, cada cacique también tenía su otro cacique con el que se completaba. Juntos trabajaban, vinculaban sus pálpitos y sus esfuerzos, en busca del bienestar común. No andaba cada uno separado tratando de imponer su capricho, sino que se dialogaba para que el beneficio sea mayor y pudiera ser compartido. Así mismo, todo *ayllu* o etnia se dividía, en principio, en dos: los *hanan*, o los de arriba, y los *hurin*, o los de abajo. Cada barrio, así mismo, estaba dividido a su vez en parcialidades, muchas veces siguiendo una cuatripartición complementaria (*tawantin*). Cada parcialidad tenía su sentido, su razón de estar y su misión, destinada a mantener el equilibrio existencial. Cada una, podríamos decirlo, era guardiana de un fuego sagrado que debía mantener vivo mediante el cumplimiento de sus obligaciones y responsabilidades. Si cada una de las partes que componían la *red de relaciones* sociales cumplía con sus responsabilidades, el equilibrio existencial garantizaba el *buenvivir* para el conjunto de la comunidad. Mucho de esto sigue estando vigente.

El intercambio de productos, que hasta hoy vemos practicar en las comunidades, entre los habitantes de la puna y los del valle, por ejemplo, demuestra la importancia social de la complementación de los diferentes para

³ Cfr. Platt, 1986: 245.

la supervivencia. Un grupo familiar, enclavado en un solo piso ecológico, no puede darse el lujo de soñarse autónomo, sino que debe complementar los productos de su trabajo con los productos del trabajo de los habitantes de los otros pisos ecológicos. La práctica del *yanantin* garantiza la subsistencia de la humanidad y la continuidad equilibrada del cosmos.

El *yanantin* es coexistencia y complementariedad de pares (*hanan/hurin*, arriba/abajo; *allauca/ichuq*, derecha/izquierda; hombre/mujer, *qari/warmi*), singularidades distintas que mantienen entre sí relaciones de reciprocidad y complementariedad. Tristan Platt ha estudiado acuciosamente el concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia. Platt utiliza la imagen del espejo para desarrollar el concepto. La simetría del reflejo es la duplicación simbólica a la que apunta el *yanantin*. El término expresa la simetría corporal que se establece entre las piernas, los pies, los brazos, las manos, las orejas, los ojos, los senos y los testículos. La boca y el ano se relacionan entre sí como lo alto y lo bajo; lo mismo sucede con los brazos y las piernas. Si solo funciona una de las partes de la relación, se pierde el equilibrio, la salud. Si la mano izquierda tratara de accionar en confrontación con la mano derecha, sin lugar a dudas el resultado sería desastroso. Cuando ambas manos trabajan juntas y se complementan, se puede hacer la acequia, se puede arar la tierra, se puede comer.

Los pensamientos indígenas, aquellos anteriores a la llegada de Colón y también los actuales, entienden que cada palpito es dado entre fuerzas complementarias. Aun atravesando por momentos de hostilidad (*awqa*) y de pelea ritual (la festividad del *Tinku* o del *Takanakuy*), el equilibrio del cosmos está garantizado por la subsistencia de los diferentes, por su complementación. Las mitades, que por momentos pueden parecer antagónicas y adversas, que incluso pueden llegar a enfrentarse ritualmente, se necesitan íntimamente para subsistir y alcanzar el *buenvivir*, el *sumaq kawsay*, la vida hermosa, equilibrada y perfumada. Cada quien se reconoce como vida al interior de su complemento y a su complemento como vida en sí mismo. La mujer vive en el corazón del hombre y el hombre vive en el corazón de la mujer. *Tukuy ima qhariwarmi*, todo es hombre-y-mujer en esta *pacha* visible. En nuestra dimensión vital, la vida se genera a partir de la complementación de los diferentes.

Cuando llegaron los conquistadores peninsulares, venían de luchar contra los moros, de un país en hambre, con pocos cultivos, infectado de epidemias, necesitado de construir forzosamente una suerte de incipiente nacionalismo católico para ganar cierta cohesión interna. En ese clima político y espiritual hostil, lo diferente era considerado hereje, blasfemo, satánico. Arribaron a unos territorios que distaban de la homogeneidad cultural: un conglomerado heterogéneo de grupos étnicos con fuertes tradiciones locales, con alianzas y parentesco entre sí, con formas singulares de diferenciarse y resolver sus diferencias. Los hispanos inventaron el término *indio* o *indígena*, a modo de concepción homogeneizante, simplificadora, exorcista, de una humanidad que despreciaron y consideraron inferior. Y aún para nosotros existe el peligro de pensar los *mundos andinos* como una unidad que no existe.

Lo andino, como tal, es solo una abstracción teórica. En concreto, deberíamos hablar de los mundos andinos, más bien, de territorios de profunda heterogeneidad cultural, de disímiles temporalidades y disímiles formas de sentir y entender la existencia. Se entiende además que lo andino no se circunscribe a las alturas: también el desierto costero y las expansiones amazónicas son andinos, pues existe complementariedad geográfica entre los pisos ecológicos. Aún son rastreables las antiguas relaciones que se establecieron en tiempos inkas y pre-inkas entre las humanidades que habitaron y vivieron de esos territorios de versátil geografía, puntos de enfrentamiento y de entendimiento. Tampoco podemos circunscribir lo andino a un estereotipo de raza: pues a diferencia de las colonizaciones inglesas o francesas, en los mundos andinos el sistema colonial se estableció en el interior mismo del territorio; al poco tiempo de la conquista, las fronteras entre colonos y colonizados no fueron tan nítidas como, por ejemplo, en Argelia o la India, donde existían barrios exclusivamente reservados para los conquistadores.

En las regiones andinas hubo cruzamiento, mestizaje. Caso emblemático es el de los pobladores de Morochucos, en las alturas de Ayacucho, fieros jinetes que se consideran descendientes de las tropas que lucharon al lado de Diego de Almagro en las guerras civiles entre los conquistadores; gran cantidad de los pobladores de Morochuco es de tez blanca y habla un

castellano pulido, pero se sienten más cómodos con la dulzura del quechua, que es su lengua para la intimidad, la tristeza y la cumbre de sus alegrías. Rechazo y cópula coexistieron en cada quien, haciendo que todos los habitantes de estos mundos andinos seamos herederos, biológicos o culturales, de esos antiguos que poblaron estos territorios. A pesar de esa herencia, la llamada “nación oficial” no respeta a las naciones indígenas y su capacidad de tomar decisiones adecuadas para garantizar su bienestar. Las comunidades y sus modos antiguos de existir son cercados por la vida urbana y sus exigencias, por los afanes expansionistas del capital y la ignorancia de quienes juzgan de ignorantes a los que no conocen ni quieren conocer.

Los contrarios establecidos entre Occidente y los influjos indígenas, con todos sus matices intermedios, habitan, en mayor o menor medida, en cada uno de nosotros. Y nuestra mayor desventura parece ser que optamos por defender y tomar partido por una de estas herencias, mayormente, por el lado occidental, y tratamos de negar nuestra herencia vernácula. Obviamente, esto nunca lo conseguimos, y los habitantes de las urbes andinas nos llamamos criollos o mestizos, en reconocimiento de nuestra imposibilidad de ser europeos, pero sin asumir tampoco que en nuestros territorios y pensamientos aún habitan esos que dan de beber *aja* a los espíritus que animan la vida de las montañas y piden el influjo del *kamay*. Vivimos nuestro *estar* en estado de guerra, de *awqa*, de división, de incompreensión. Por eso, nos hallamos privados del *bienvivir*, de la salud equilibrada.

La intelectualidad del mundo andino ha solido estar marcada por el pesimismo. En 1916, cuando Félix del Valle, compañero de los primeros proyectos editoriales de José Carlos Mariátegui, entrevistó a Don Manuel G. Prada, el maestro le confesaría que se había “convencido de que toda lucha por ideas es estéril en nuestro medio”. También Francisco García Calderón diría a José de la Riva Agüero su desazón, argumentando que, en el Perú, toda empresa parece condenada de antemano. Es el mismo país “jodido” de Vargas Llosa en *Conversación en la Catedral*. Algo de ese pesimismo se rastrea incluso en el suicidio del *amawta* José María Arguedas. También en la larga lista de intelectuales exiliados. Y encontramos la raíz de este

pesimismo cultural, en la ecología de un país incapaz de desarrollarse en términos occidentales, al mismo tiempo que imposibilitado de retomar los modos antiguos de existencia.

El mundo campesino mengua ante la avanzada del “progreso” de la misma manera como el Estado es incapaz de sostenerse en una democracia institucionalizada. Es un contexto otro al europeo. De ahí que, para entender estos nuestros mundos andinos, debamos realizar una transfiguración, una transvaloración, un *kuti* de las categorías conceptuales. Las metodologías importadas, sin pasar por el filtro crítico y ser resignificadas (*digeridas* y *transformadas*), han sido esgrimidas, más que para entender, para seguir pensándonos bajo la perpetuación de las lógicas coloniales. Los estudios andinos han sufrido por largo tiempo el drama de carecer de categorías de pensamiento que sean originales e independientes.

Muchos pensadores de estos territorios han asumido pensamientos anti-coloniales, pero siguen hablando en los mismos términos que los académicos críticos educados en la *modernidad*. No desarrollaron categorías propias en las antiguas lenguas de nuestro continente. Las más de las veces, el apelar a las concepciones europeas y norteamericanas sirve para distanciarnos, para no entender, para mirar los mundos siendo extraños a nosotros mismos, como fuera de nuestros propios cuerpos. De ahí la urgencia de encontrar concepciones propiamente andinas, como los conceptos en *runasimi* de *yanantin*, *tinku*, *kuti*, *pacha*, *awqa*, *kamay*, *sonqo*, *chawpi*. Estos conceptos, estas palabras vibrantes, tienen dónde encontrar abrevadero, son consecuentes y fértiles, en tanto sustentaban nuestras antiguas tradiciones y algunas de ellas continúan siendo usadas en el *runasimi* cotidiano o en las demás lenguas de persistencia inquebrantable: se muestran como *puquiales*, manantiales aún no lo suficientemente explorados.

Se podría seguir el ejemplo del marxismo heterodoxo de José Carlos Mariátegui, en tanto creador y no mero parafraseador, plegándose al espíritu de Marx y no a su dogma: el *amawta* Mariátegui no echó mano de una teoría apriorística, prescriptiva, que, pretendiéndose universal, aplicó

subsidiariamente sobre Indoamérica. Se nutrió de concepciones occidentales, pero realizó una hermenéutica creativa de los lineamientos culturales, económicos, políticos e ideológicos de nuestra región, bajo concepciones alejadas de las antinomias tradicionales. La tendencia creadora de Mariátegui salta de evidente cuando el *amawta* estudia e interpreta el *ayllu* y lo señala, no como comunismo primitivo extinto, sino como formación social alejada de Occidente y aún persistente, aunque mermada, en las alturas andinas. Señalando al *ayllu* como organismo viviente, red de relaciones capaz de seguir transformándose en la hostilidad, y posible base de un socialismo andino, Mariátegui negó la inevitable destrucción de la comunidad. De esa manera, puso en duda la filosofía universal y transhistórica, que aseguraba que todas las naciones debían atravesar por los estadios del capitalismo occidental que el propio Marx señalara. Al cuestionar el *progreso* lineal e inevitable, empieza la creación de categorías propias del pensamiento de Mariátegui. Mariátegui se inspiró en Marx y su crítica contra el capitalismo, pero vislumbró y plasmó la necesidad de hacerlo a partir de concepciones propias. Sin embargo, la ideología positivista de Mariátegui, el euro-centrismo intrínseco a su método, además de sus propias condiciones de vida, no le permitieron profundizar en la comprensión de los pueblos indígenas a los que quería defender y amaba a la distancia. Se podría dar pruebas concretas de la imposibilidad de Mariátegui de entender a los mundos andinos desde el interior de las lógicas afectivas del mundo indígena: decir, por ejemplo, que la religión del indígena es materialista y dialéctica, como asegura en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, da muestra de esta incompreensión. La situación se agrava más, sin embargo, en el caso de los pensadores neo-marxistas de nuestra región, cuyo andamiaje teórico es principalmente *moderno*. Son incapaces de ponerse a pensar a partir de canales de pensamiento que no sean ni coloniales ni post-coloniales, sino simplemente libres, sinceros y propiamente andinos.

Mucho más lejos que Mariátegui se atrevió a llegar el *amawta* José María Arguedas, quien podía desenvolverse con soltura en la lengua castellana y en el *runasimi*. Pudo expresar la íntima convicción de su obra artística, poética e intelectual en su discurso cuando recibió el premio “Inca Garcilaso de la Vega”. En esa ocasión, se definió como un escritor quechua

moderno, que estaba orgulloso de su herencia ancestral. Pero que, por la misma conciencia del valor de esta herencia, había podido ampliarla y enriquecerla con el arte y los conocimientos de otros pueblos. Se acepta, entonces, como una singularidad compuesta, múltiple en su propia interioridad, hecha del encuentro de varias culturas en la humedad de su propio vientre y en el calor de su corazón. “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”. Arguedas, como lo pone de manifiesto en ese mismo discurso, pudo ver que los mundos andinos habían subsistido, soterrados, pero con vigor: “... los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan, por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte. Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa”.

A diferencia de la gran mayoría de intelectuales y letrados de los mundos andinos, Arguedas llega a entenderse como parte de los mundos indígenas, consubstanciado con ellos. Esos mundos andinos no son una mera continuidad inalterada desde tiempos anteriores a la llegada de Colón. Han ido mutando en el tiempo, han ido variando, han asimilado la herencia occidental, al mismo tiempo que han luchado por mantener el recuerdo de la sabiduría de sus antiguos. Los pensamientos y prácticas indígenas suelen ser integrativos. No catalogan el mundo en estancos impermeables y disociados entre sí, a la manera de la razón instrumental. Las bandas musicales de pueblo, por ejemplo, han asimilado instrumentos musicales europeos, que van desde el violín y el arpa, hasta los metales de viento, como trompetas y saxofón, sin por eso hacer música en términos occidentales.

Arguedas no rechaza o trata de negar su filiación occidental; es más, decide que su impulso poético será volcado principalmente a través de la novela,

que es el género emblemático de la *modernidad*. Sin embargo, al asumirse como andino, como quechua, subvierte las categorías y géneros occidentales, introduciendo en la novela elementos inesperados y saberes indígenas. Arguedas reconoce que su herencia occidental no es el único cauce que nutre su espíritu, ni tampoco es causa superior, y asume la herencia indígena para hablar con voz propia sobre los mundos en los que recorrió su palpito y aliento. Sin embargo, esta interculturalidad parece haber sido vivida dolorosamente por el propio Arguedas, llevando a un grado de tensión que experimentó como insoportable. Esta tensión le vino provocada, entre otras, por la hostilidad que parte del entorno intelectual de su época manifestó hacia su obra. Baste recordar el conversatorio organizado por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) tras la publicación de su novela *Todas las sangres*. Parte de los argumentos esgrimidos contra Arguedas venían justamente de pensadores neo-marxistas, quienes clasificaban su obra de arcaizante. Argumentaban que en las serranías andinas ya no existían pueblos indígenas, sino campesinos en proceso de proletarización. Para Arguedas fue trágica la desazón sufrida ante la argumentación de sus objetores, llegando a pensar que “había vivido en vano”.

Pero el fortalecimiento de los movimientos indígenas ha terminado dando la razón a José María Arguedas, quien entendió desde hace mucho que la fuerza, flexibilidad y capacidad de adaptación de las naciones indígenas los había hecho sobrevivir a las atrocidades de la conquista, del virreinato, de la República e, incluso, a la violencia posterior del maoísmo de Sendero Luminoso y a las represalias del ejército. El ejemplo de Arguedas siembra escuela y nos muestra un camino que sigue teniendo fuerza de fecundarnos. En un texto que tituló *Llamado a algunos doctores*, Arguedas pone de manifiesto el desprecio que muchos intelectuales, incluso nacidos en los mundos andinos, sienten hacia los pobladores indígenas y la necesidad de acabar con este desprecio, para poder superar la distancia entre los saberes académicos de occidente y los conocimientos indígenas:

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro

grande al que se degüella, que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos.

Que están hablando, pues: que estén cotorreando si eso les gusta.

¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Saca tu larga vista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores, en flor se ha convertido la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas: la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanzan su luz a los cielos.

En esta fría tierra, siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también mi alma, mis infaltables ojos.

Yo, aleutando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido. El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza, de espantado, brilla en las cumbres. El jugo feliz de los millares de yerba, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré hermano, haré que los entiendas. Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y las oigas.

Ninguna maquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que gozar del mundo gozo. Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo eso.

No huyas de mí, doctor, acércate. Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo, te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo, te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que templan con su sombra a nuestras criaturas.

¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí, acércate, deja que te conozca, mira detenidamente mi rostro, mis venas, el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento que respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada.

Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que amasen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan.

No tememos a la muerte, durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos.

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten.

O sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperaremos en guardia, somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas ¿es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses; en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin principio. (Arguedas, 2011)

Arguedas asegura que los doctores, algunos de los cuales se reproducen en nuestras propias tierras, afirman que los indígenas son el atraso, que no valen nada y que deben cambiar su cabeza. Estos doctores son quienes, sean de izquierda o de derecha, han pensado que los pensamientos indígenas no responden a su afán *modernizante*, que su corazón es demasiado débil y tembloroso para las exigencias del *progreso*. “Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente”. Debido a ello, los doctores

sostienen que deben cambiarles las cabezas, es decir, que los indígenas deben ser asimilados a las ideologías y prácticas *modernas*, para responder así a las exigencias de los estados. Baste recordar que, en los países latinoamericanos, no han sido pocos los intelectuales que han asegurado la necesidad de llevar la educación occidental a los pueblos indígenas para hacerles dejar de lado sus “supersticiones” y “comportamientos primitivos”. Arguedas les responde que no podrán forzar a los indígenas a ser asimilados a sus moldes de comportamiento y psicología. Durante siglos han sobrevivido a la opresión y podrán seguir haciéndolo. Por el contrario, extiende la mano a estos doctores y los invita a conocerlo en profundidad. Les afirma que son hijos de un mismo territorio, “el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo”; por lo tanto, deberían complementarse entre sí. Enseña Arguedas a los doctores que su alma, sus pensamientos, su ser, están hechos de la misma sustancia vital que los múltiples colores de las flores de la papa. Les dice a los doctores que lo miren y lo conozcan, si es que pueden.

Pero los doctores no pueden verlo porque miran a través de sus larga vistas y suben a las montañas en sus helicópteros. No sienten el rigor de la escalada, ni la pequeñez humana frente a los abismos insondables de la cordillera. Esta maquinaria a la que hace referencia el poema, parece señalar al andamiaje ideológico con el que estos doctores se han (de)formado en las academias occidentales. Pero Arguedas dice que con el aleteo de su amor puede limpiar a los doctores de las piedras que les han puesto en la cabeza. “Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido”. Las ideas preconcebidas de las ciencias occidentales son descritas como piedras que deforman la realidad. Pero estas piedras mentales tienen su cura en el amor. El amor es el extracto de yerbas medicinales que le permitirán al intelectual despertar a la maravilla de la existencia.

Como dice el propio Arguedas, las yerbas y las raíces saben y piensan. Han extraído su conocer bebiendo de los ríos y las lluvias que descienden de los cielos, nutriéndose las raíces de la tierra, creciendo las yerbas atraídas por la luz del sol. Los doctores son invitados a comprender con sus corazones que las demás formas de vida, como las yerbas y raíces, tienen también inteligencia, emoción, lenguajes y conocimiento. Son, en definitiva,

formas de vida que pueden religarnos con un saber secreto, inadvertido por los doctores. El indígena sabe secretarse con las yerbas y raíces, conversar íntimamente con ellas. ¿Con que oídos puede escuchar el indígena a las yerbas y a las raíces, para aprender de su sabiduría fermentada en la oscuridad húmeda de la tierra?

El sabio indígena escucha con su corazón las voces y secretos de todos los seres. Por eso puede extraer de esas yerbas y raíces un extracto medicinal que sanará a los intelectuales de su fatiga de plomo. El intelectual podrá entonces comprender el lenguaje de los insectos y de las aves, de las montañas y los abismos. Y aprenderá a respetar su existencia, sintiéndose hermanado con cada ser del mundo. Sabrá respetar la sacralidad de los territorios, el lugar fundamental que ocupa cada ser vivo, su misión fundamental en el mantenimiento del equilibrio cósmico. Podrá entonces el intelectual tener oídos para escuchar y ojos para ver el aliento eterno, sin principio ni fin, que da luz a cada palpito.

El intelectual argentino Rodolfo Kusch, a pesar de haber nacido en una ciudad tan alejada de los mundos andinos como Rosario de Santa Fe, también llevó lejos este intento por comprender afectivamente a los pueblos indígenas de nuestros territorios y aprender de sus pensamientos: "En América... se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social" (Kusch, 2000, tomo II: 4). Las ideologías de *progreso* que se han impuesto arbitrariamente sobre los pueblos andinos han sido fuente primordial de malestar social. Permitirnos unos pensamientos propios, singulares, andinos, entonces, no es una mera pretensión académica de novedad, ni un intento de causar reformas en el discurso meta-institucional. Se le entiende como terapia que nos permitirá conseguir cierta sanidad subjetiva y relacional. Solo entonces podremos hablar de nuestros mundos andinos desde el cuerpo propio.

Se plantea la necesidad de superar ese atuendo teórico que pretende analizar a los mundos andinos desde afuera, que habla de los *indígenas* como seres aparte, que vemos con mirada exótica y en el mejor de los casos

con compasión. Entender desde adentro los conocimientos que persisten en nuestras comunidades alto-andinas y amazónicas, la sabiduría siempre nueva de los antiguos, plantea la exigencia de ver con hondura las culturas andinas, de sondear en sus inconfesados, de respirar un mismo aire y de compartir sus alimentos. Los que están juntos, y juntos muerden el maíz y la papa, empiezan a intercambiar influjos y se emparentan y se vinculan. La amistad y el amor es llevar los rostros de nuestros parientes, las voces de esas montañas, de esos desiertos, de esos árboles sabios, corriendo en nuestra sangre, macerando en nuestros estómagos, hacerlos parte de nosotros mismos, recordarlos sin importar la distancia física que nos separe de ellos. Es hacerlos carne del cuerpo propio y substancia que alimente la salud y el vigor de nuestros pensamientos andinos.

La distancia que en el pasado ha guiado buena parte de los estudios andinos debe continuar enflaqueciendo bajo un acercamiento empático, en el que nuestra misma condición de supuestos occidentales pueda ponerse en entredicho y podamos abrirnos a la aceptación de que estamos comprometidos con los alientos andinos en una medida mucho mayor de lo que la educación *modernizante* y colonial quisiera aceptar. Es tarea de verdad interior y permanente confesión ponernos en cuestión frente al reservorio de nuestras herencias aún vibrantes y puestas en práctica en diferentes rincones de nuestros mundos andinos. La entrada en los mundos andinos debe hacerse, entonces, con respeto y amor. “Nuestra inmersión en los textos andinos debería regirse y encauzarse por la misma cautelosa desmesura de amor con que nos internamos en la vida y los cuerpos” (Calvo, 2001: 98). El amor es la savia que nutre la experiencia comunitaria. Los amantes se tocan, se abrazan, se besan, y en sus momentos de mayor intensidad, palpan en sus labios el pulso del ser amado. Solo mediante el amor, el com-parecer de los diferentes, podremos contemplar la substancia que vincula a esos mundos que circulan nuestros pensamientos.

El amor, *munay*, puede curarnos de las “piedras idiotas” que nos han depositado en la cabeza y nos impiden experimentar comprensivamente la fuerza vital, invisible, que anima la existencia y que nos vincula, a pesar de las diferencias. Mediante el amor se entiende la hermandad, no solo entre humanos de diferentes razas, sino entre humanos y árboles, entre humanos

y ríos. El amor es la fuerza que puede poner de acuerdo a las diferentes culturas que conforman los mundos andinos. Cuando existe amor, los diferentes se respetan unos a otros, están abiertos a dialogar, a colaborar mutuamente, complementándose, en búsqueda del bienestar común. El amor saludable no pretende eliminar al otro, aniquilarlo, ni robarle la voz. El amor, por el contrario, se expresa en el respeto por la singularidad del otro y la aceptación de que necesitamos del otro para completarnos y vivir de forma *legítima*.

Nosotros los andinos, por incomprendernos, vivimos en un *tinku* espiritual, encuentro de opuestos y pelea, sufriendo el enfrentamientos de los elementos que nos componen. En nuestros espíritus el odio y la incomprensión suelen reinar sobre el amor. Pero en la festividad del *tinku* practicada por nuestras comunidades, nunca se eliminan entre sí las partes que conforman el conjunto social y estas parecen reconocerse —bajo los golpes y cantos guerreros— mutuamente necesarios para la continuidad de los mundos. En cambio, en nuestra guerra espiritual, los diferentes elementos de nuestra singularidad, no se entiende ni se piensa fundamental la existencia del otro, y se desea la extinción de los contrarios. Pero si uno de los antagonistas prevalece y vence al otro de manera definitiva, borrando los rasgos de su rostro, significaría la ruina definitiva del sistema de complementación, de coexistencia, de reciprocidad, que heredamos de nuestros antiguos. Pondríamos así fin a nuestras singularidades andinas, perdiendo nuestros rasgos particulares, disminuyendo considerablemente nuestra riqueza espiritual. Disminución o extinción de nuestro bagaje cultural. Amputación de nuestras potencialidades. Y por eso mismo, lo que hoy es fuente de nuestro malestar como sociedad, de nuestra permanente perturbación, encierra la semilla de nuestra vida dilatada.

Cuando la multiplicidad de mundos que nos conforman aprendan a dialogar y respetarse, cuando aceptemos que llevamos esos mundos dentro de nosotros y aprendamos a complementarlos entre sí, realizando una alquimia interior perfecta, comprenderemos que nuestra mayor riqueza no es el oro bajo las montañas. La mayor riqueza será la diversidad de nuestras herencias, aquello que nos hace únicos, singulares, perfectos (entendiendo la perfección no como lo intachable, sino como lo que debe ser).

Aceptaremos la responsabilidad de encarnar esas herencias espirituales. Y nutridos de ese amor surgirá el oro espiritual, una luminosidad de amor con la que podremos sanarnos y fortalecernos. El oro espiritual es símbolo del conocimiento y para las sendas místicas antiguas, el conocimiento es fundamentalmente autoconocimiento, ya que en nosotros habita la divinidad. Hay que saber lo que estamos llamados potencialmente a ser y, para eso, no podemos simplemente negar uno de los legados que no se ajustan a la estética de moda. Consiguiendo el *yanantin* de la multiplicidad de herencias que nos componen, practicando el diálogo y el amor, podremos alcanzar aquello que potencialmente somos. El camino no empezará modificando al otro, sino partiendo de nosotros mismos, aceptando los influjos que nos componen, para así poder pensar, sentir, vivir, saludablemente, promoviendo el equilibrio de la existencia.

Bibliografía

Arguedas, José María

2011 **Katatay / Temblar**. Lima: Sarita Cartonera.

Godenzzi, Juan C.

2005 **En las redes del lenguaje: Cognición, discurso y sociedad en los Andes**. Lima: Universidad del Pacífico.

Kusch, Rodolfo

2000 **Obras completas I, II y III**. Rosario, Argentina: Fundación Ross.

Mariátegui, José Carlos

2001 **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva.

Platt, Tristan

1986 "Mirrors and maize: the concept of Yanantin among the Macha of Bolivia". En Murra, John; Nathan Wachtel y Jaques Revel (eds.) **Anthropological history of andean polities**. Londres-París: Cambridge University press – Maison de sciences de l homme.

Rostworowsky, María

1983 **Estructuras andinas del poder**. Lima: IEP.

Yañez del Pozo, José

2002 **Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochirí**. Quito: Abya-Yala.