

## HUMANISMO Y POLÍTICA EN PERSPECTIVA QUECHUA

Víctor Hugo Quintanilla Coro<sup>1</sup>

### RESUMEN

¿Qué concepción de ser humano subyace en la cultura quechua en Bolivia? Es la pregunta que se responde en la primera parte del artículo. Se parte de dos tesis: primero que el ser humano no puede pensarse al margen de las diferencias culturales y, segundo, tampoco al margen de lo que una cultura dice o hace acerca de su origen más próximo relacionado con la naturaleza. Ambas tesis permiten argumentar a favor del humanismo comunitario, diferente del humanismo trascendental occidental y moderno. En la segunda parte, se refiere el despliegue político que caracteriza al *runa* quechua como *sumaq kawsay*. No se trata de una concepción política como ejercicio del poder, sino de una concepción cosmo-céntrica, donde no se da centralidad al ser humano; sino a la naturaleza como origen de la vida: la Madre Tierra.

### PALABRAS CLAVE

Humanismo // culturas indígenas originarias // *Qhari, warmi, runa, munay, yachay, ruway y atiy* // Comunidad, reciprocidad y política // Chakana, *sumaq kawsay* y *Pachamama*.

---

<sup>1</sup> Pertenece a la nación quechua del Cabildo Wilapampa, Ayllu Canaza del Norte de Potosí. Es docente e investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, y profesor visitante de la Universidad Mayor de San Simón y de la Universidad Técnica de Oruro. Fue asesor de las autoridades indígenas del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo en el proceso Constituyente de Bolivia. Tiene formación académica en el campo de las humanidades, educación, ciencias sociales y políticas. Tiene publicaciones en el ámbito nacional e internacional.

## ABSTRACT

What conception of human being underlies in the Quechua culture of Bolivia? It is the question answered in the first part of the article. It is based on two arguments: first, that human beings cannot be thought apart from cultural differences and, second, not outside of what culture says or does about your nearest origin linked to nature. Both theses allow argue the Community humanism, different from the transcendent humanism Western and modern. In the second part, the political deployment that characterizes the Quechua *runa* as *sumaq kawsay* is referred. This is not a political conception and exercise of power, but a cosmo-centric design, which is not given centrality to human beings; but the nature and origin of life: Mother Earth.

## KEYWORDS

Humanism // Indigenous culture // *Qhari, warmi, runa, munay, yachay, ruway* and *atiy* // Community, reciprocity and Policy // Chakana, *sumaq kawsay* and *Pachamama*.

## INTRODUCCIÓN

Interesa desarrollar una reflexión de perfil filosófico sobre humanismo y política, desde la perspectiva de las naciones quechuas del norte de Potosí. ¿Qué concepción de ser humano articulan los sentidos de las categorías que sirven para denominar a los hombres y mujeres en sus diferentes etapas de desarrollo comunal? ¿Qué condiciones éticas involucra el ejercicio del poder político, relacionadas a la concepción de ser humano, derivada del hecho de ser *runa*? Son las preguntas que se responde, con base en la experiencia existencial de pertenecer a un *locus* de enunciación quechua.

El objetivo es contribuir a la explicitación de una filosofía quechua-andina. En general, hasta ahora este tipo de pretensiones han sido posibles de dos maneras: primero, desde la exterioridad de lo que ordinariamente se denomina objeto de estudio<sup>2</sup> y, segundo, como perteneciente al mismo

---

<sup>2</sup> Entre varios otros casos, este es el ejemplo de pensadores como HCF Mansilla (2016), cuando se refiere a la filosofía andina desde una exterioridad que profundiza su distancia de las culturas indígena-originarias, en lugar de contribuir a la comprensión de la diferencia de esas culturas. Sin embargo, es también necesario mencionar aportes importantes como el de Blithz Lozada (2007), quien no

mundo del objeto que se estudia o reflexiona. Éste es el caso de la presente contribución, subrayando que la diferencia cultural y lingüística que suele separar al sujeto del objeto, no es la que se vuelve a articular, al pensar el humanismo y la política del propio mundo de vida.

La contribución se divide en dos partes: en la primera se describe y explica la concepción de ser humano, *runa* en la noción quechua. Es el comunitarismo que se sustenta en lo que, a falta de una mejor terminología, se denomina “humanismo” cosmo-céntrico, distinto de los humanismos occidentales esencialmente antropocéntricos que niegan o excluyen a la Madre Tierra para constituirse como tales. La segunda parte se concentra en el despliegue político que caracteriza al hombre-mujer, *qhari-warmi* o *runa* en quechua. *Qhari-warmi* es la condición de posibilidad institucional de la política comprendida como *sumay kawsay*. Este tipo de comprensión no restringe la política al ejercicio de poder; se fundamenta más bien en el comunitarismo como comprensión última de sujeto en la filosofía andina.

Un deslinde que es necesario comunicar: el interés por atender a los problemas expuestos no debe ser comprendido como indigenista, sino más bien como intra e intercultural. Intra-cultural porque contribuye al desarrollo de la identidad quechua en el plano del conocimiento conceptual. Intercultural, debido a que el desarrollo cultural no sería posible al margen de los aportes de la filosofía occidental moderna. Segundo deslinde: la argumentación acerca del *sumaq kawsay* no tiene ninguna relación ideológica con el discurso del “vivir bien” que el gobierno del MAS en Bolivia usa para adornar su proceso de “cambio”.

### **RUNAMANTA: ACERCA DEL HOMBRE-MUJER Y SUS DETERMINACIONES COSMO-CÉNTRICAS**

Se trata de caracterizar el “humanismo” que subyace a las naciones indígena-originarias del norte de Potosí. ¿Qué factores lo constituyen? ¿Cuál es su modo de realización y finalidad? Al plantear estos problemas se parte del hecho ya irrefutable de que no existen seres humanos al margen de una cultura. En palabras de Clifford Geertz (2003, p. 44):

... 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,

---

obstante pertenecer a un *locus* de enunciación que no es aymara ni quechua, ha orientado en la descripción y explicación de la cosmovisión andina.

puede ser una ilusión, en el hecho de que el hombre puede estar entrelazado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable.

No se trata de responder a la pregunta metafísica de los humanismos occidentales y modernos de qué es el hombre<sup>3</sup>; pero tampoco simplemente de exponer una comprensión más de ser humano. El propósito es referirnos al humanismo comunitario como otro humanismo; no como uno que define al hombre en abstracto y 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 lo que contiene no debería equivaler a la negación o ignorancia de las particularidades de otras culturas<sup>4</sup>. Durante más de cinco siglos, no obstante, fue así y, frente a ello, el derecho que es necesario ejercer, en el plano del conocimiento, es configurar conceptos y teorías propias. La finalidad es combatir la violencia de los conceptos y teorías con pretensión de universalismo, que se proyectan al margen del diálogo intercultural. La 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.

Entre las naciones quechuas existen categorías diferentes para nombrar al hombre y a la mujer: *qhari*, hombre; *warmi*, mujer. Desde el punto de

---

<sup>3</sup> Martin Buber (1967) ha realizado el repaso de las respuestas que ha recibido esta pregunta por parte de los filósofos más prominentes del mundo occidental, desde Kant, pasando por Marx y Nietzsche, hasta Heidegger y Scheler.

<sup>4</sup> “Si no se llega hasta este punto, creo que permanecemos todavía prisioneros de nuestra perspectivas monásticas o del cripto-kantismo 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 cosmologías es la causa última de la crisis actual. Con una sola cosmología, 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 cosmologías, 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.” (PANIKKAR, 1999, pp. 29-30).

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 la institución familiar del hombre y la 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 aun 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 humanos potencialmente complementarios, pero esta determinación solo se concretará en el *runa*; no antes, mucho menos 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 este punto de vista, se puede 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 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. *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 (*jurq'u*) son las fuentes de agua que brotan de las montañas y fluyen hacia abajo. (PLATT, 1976, pp. 21-22).

Esto significa que no se puede ser hombre o mujer al margen de la complementariedad y de la reciprocidad, pero solo se puede ser *runa* (ser humano) en el marco de dichas determinaciones, la una de carácter natural y la otra cultural. De este argumento se deriva la tesis de que la formación de la familia o *qhari-warmi*, a diferencia de la cultura occidental moderna, no tiene causa solo en motivos afectivos o la decisión individual de los géneros sexuales de formar un hogar, ignorando los horizontes del *ayllu*. *Manchayta qhari munaqtin, 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 solo para sí, con absoluta ignorancia o negación de la comunidad o *ayllu*. En el mundo andino nadie se pertenece a sí mismo, sino al *ayllu* y sus finalidades.

En la constitución del *runa* o ser humano hay una razón anterior a la afectación sentimental, que viene de la complementariedad entre los sexos, lo cual da lugar al ejercicio de la reciprocidad. Esto trae consigo el respeto de y por los *runas*, que tiene consecuencias “jurídicas”, por el solo hecho de que lo que ordinariamente se denomina derecho y libertad se instituye en el preciso momento de ser *runa* y no antes. Para ser concretos, *qhari* y *warmi* no son sujetos de libertad ni de derecho, pero ello no tiene consecuencias negativas, sino la responsabilidad de la comunidad por los sujetos en proceso de formación. El hombre y la mujer serán libres en la institución del *qhari-warmi*, cuando ambos se constituyan en *runas*, es decir, en instancias del acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad.

El humanismo de las culturas andinas nace cuando se constituye el *runa*. Por lo tanto, ya no se habla del humanismo como el “simple” sentido de ser hombre o mujer. En el humanismo comunitario, la complementariedad suscita la institución del *qhari-warmi*, los *runas* son 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 o devenir histórico-social de la comunidad. 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 al *ayllu*. Si no hay suficiente educación para ser *runa*, no se puede decir que, en estricto sentido, se pertenezca a la comunidad. En este caso, la educación viene de la comunidad comprendida como ámbito del devenir de los saberes y prácticas de la nación o 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*. ¿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 uno de los fundamentos del *ayllu* o comunidad? La educación del *runa* está fundada en cuatro principios: *munay* (querer o voluntad), *yachay* (saber), *ruway* (hacer) y *atiy* (poder). En la cosmovisión de las naciones quechuas del norte de Potosí, no puede existir un *runa* que esté desprovisto de un *munay*, de un *yachay*, de un *ruway* y un *atiy*. 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 el *munay*, el *yachay*, el *ruway* y el *atiy*, con la perspectiva de erigirse miembros legítimos de un *ayllu* o comunidad.

Lo que hace a un *runa* un ser humano 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, si antes no se ha educado empíricamente en dichos principios que presuponen tener experiencia *en y con* una serie de saberes y prácticas.

¿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 comunal y culturalmente modelada, 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 morales<sup>5</sup>.

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 ajeno 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 la 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 se engrana con el *munay*, pues sin

<sup>5</sup> Schopenhauer comprendió este principio sin contenido cultural alguno, pero conceptualmente muy bien. “(..) la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad. Las decisiones de la voluntad referentes al futuro son simples reflexiones de la razón acerca de lo que un día se querrá y no actos de voluntad propiamente dichos: solo la ejecución marca la decisión, que hasta entonces sigue siendo una mera intención variable y no existe más que en la razón, in abstracto. Solamente en la reflexión difieren el querer y el obrar: en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y autentico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella”. (2005, p. 120).

voluntad todo saber o conocimiento no tiene mayor utilidad comunitaria y, como suele ocurrir en los diferentes contextos de la modernidad occidental, 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*, el *yachay* y *ruway* 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 ser en, con y para la comunidad expresa la realización del *munay*, el *yachay* y el *ruway*. Si el *munay*, *yachay* o *ruway* son condiciones para llegar al *atiy*, 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, lo cual presupone ser parte de un *ayllu* o comunidad, 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 que se despliegan paulatinamente, conforme el *qhari* y la *warmi* devienen hacia *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 hacen del mismo modo. Así es como dichos principios son cualidades del *runa* andino.

¿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 del *sumaq kaway* (vivir bien en comunidad). La educación en el 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 o saberes que forman parte de la finalidad de *sumaq kawsay*. Una vez que estos valores se concretan en el *runa*, este queda impelido como sujeto a cumplir la ética de la reciprocidad: ser humano desde el punto de vista de la racionalidad quechua.

Ser sujeto de reciprocidad implica básicamente que el *runa* ya puede reproducir, a través de la realización de su conducta, los principios morales de “querer vivir bien en el *ayllu*”, “saber vivir bien en comunidad”, “hacer vivir bien en comunidad” y “poder vivir bien en comunidad”. Desde esta perspectiva, ni el *qhari* ni la *warmi* vienen al mundo de la cultura quechua ya como sujetos. La noción de sujeto sería operativa solo para denominar al *runa*. La categoría de sujeto no tiene que ver con las disquisiciones de la filosofía occidental moderna. Su contenido es ciertamente comunitario. La determinación 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 morales no existe la facticidad comunitaria.

Sin embargo, dicha categoría no tendría mayor relevancia si no tuviera un determinado modo de acontecimiento histórico-social. El *runa*, el *qhari-warmi*, es precisamente la manera cómo el sujeto ocurre en el devenir del *ayllu*. Por este motivo, el proyecto de cualquier filosofía andina no puede explicitarse a partir de los miembros de las comunidades indígenas, comprendidos como subjetividades individuales que serían principios del mundo o de realidad. Esta apreciación funda a los humanismos occidentales, incluso en los diferentes campos de conocimiento que se aproximan al estudio del sujeto. Hacer lo mismo para visibilizar una filosofía andina, es poco más o menos que paradójico, aunque en los campos de la sociología, historia y la antropología ese problema no impida seguir ofreciendo descripciones “contextuales” de los sujetos quechuas y aymaras, desmantelados de sus cosmovisiones.

Los principios o valores de *munay sumaq kawsay*, *yachay sumaq kawsay*, *ruway sumaq kawsay* y *atiy sumaq kawsay*, se realizan a través de determinadas prácticas 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 una finalidad cultural: la comunicación de cómo ser humano o sujeto en los **ámbitos** familiar y comunal. El *runa* es el contenido primordial de lo que aquí se denomina humanismo comunitario. Al margen de su identidad y de los contenidos que lo constituyen, el quehacer quechua no sería diferente del taxativo humanismo antropocéntrico del mundo occidental-moderno<sup>6</sup>, donde el hecho de ser hombre

<sup>6</sup> “Se considera a la postura que se basa en la ubicación central del ser humano excluyendo, en general, todo planteamiento teísta. Por otra parte, el **h. a.** rechaza el dominio de un ser humano por otro, desplazando su acción hacia el control de la naturaleza, definida como el medio sobre el cual se debe ejercer un poder irrestricto. Las diferencias con *el Nuevo Humanismo* (\*) están dadas porque este parte de la po-

o mujer tiene carácter autónomo. Entre las naciones quechuas, el *qhari* y la *warmi* son solo momentos de transición al hecho de ser *runa*. El *qhari* y la *warmi* devienen *runa*, y esta institución es originaria para el devenir del *ayllu*, de la comunidad.

El *runa* es la condición de posibilidad del *ayllu* 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 vista solo como agrupación de *runas*, de seres humanos.

Más allá de la tesis de que no pueda haber comunidad sin *runas*, el despliegue de la conducta del *runa*, que aquí se afirma como humanista, está en el origen del *ayllu* o comunidad. Este despliegue tiene que ver con las determinaciones originarias de la complementariedad y de la reciprocidad, como ya se anticipó. 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 humana en y a través de la institución del *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 anteriores a ella. Estas determinaciones son precisamente 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 concien-

---

sión central del ser humano, pero no descarta a las posturas teístas. Por otra parte, considera a la naturaleza no como un medio pasivo sino como fuerza actuante en interacción con el fenómeno humano. Por consiguiente, el impulso por las mejoras individuales y sociales debe tener en cuenta el impacto humano sobre la naturaleza, cosa que impone limitaciones no solamente morales, sino que debe reflejarse en el sistema legal y en la planificación ecológica." (RODRÍGUEZ, 2014, p. 45).

cia o el pensamiento (el paradigma de la conciencia radicalmente individual), sino fundamentada por las referidas prácticas morales. 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 morales.

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 solo responsable de sí mismo, sino porque dicha responsabilidad corresponde básicamente a los otros que es él<sup>7</sup>. En ello reside toda su libertad, en estar libre de sí mismo, del “yo” intransitivo, negador e ignorante, preso de su individualidad. Esta particularidad no niega la libertad como parte de las experiencias de los *qharis*, *warmis* o *runas* de las comunidades quechuas. Lo que ocurre es que no llega a ser fundamento de la comunidad, como sí ocurre en el humanismo de las sociedades occidentales. 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, 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.

La libertad, en el proceso de la modernidad, 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<sup>8</sup>. A la vez, este tipo de libertad está corroborado por la existencia de una subjetividad que es entendida como efecto de la razón<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Al afirmar que la libertad del *runa* no tiene que ver con el exclusivo cargo de sí mismo, no se afirma 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.

<sup>8</sup> La religión cristiana es parte de las instituciones modernas que han preservado la individualidad 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 como causa la acción de un hombre o de una mujer.

<sup>9</sup> Si es posible hablar de una subjetividad andina, el planteamiento sería comprenderla básicamente como resultado de las determinaciones morales: una subjetividad que existe con y para otras subjetividades.

Desde esta perspectiva, la libertad consiste en el “absoluto auto-poder”, a través del cual el yo individual se determina a sí mismo y a todo lo que es. Como diría Schelling citado por Sang-Bong Kim: “La libertad es solo por sí misma” (2004, p. 176).

El *runa* quechua de las comunidades indígenas no es libre en los anteriores 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 del desarrollo material de la vida cotidiana. Esta libertad no es la absoluta independencia o soberanía autónoma de las personas. Es, más bien, la absoluta dependencia de los otros *runas* que forman el *ayllu*, la compatibilidad con los otros *runas*. La libertad, entonces, no es el efecto de la solitaria decisión de un hombre o de una mujer.

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 de *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 “yo”, 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* quechua, 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. Al tratarse de un humanismo comunitario de carácter incluyente<sup>10</sup> su tipo de libertad requiere que el yo de todo *qhari* (hombre) y *warmi* (mujer) sea educado para configurar la conciencia comunitaria de un *runa* que es otra de las condiciones de posibilidad de la política del *sumaq kawwasay*. El límite de este fundamento, sin embargo, no es destruir la constitución de los yo individuales, en ciernes en el hecho de nacer y crecer como *qhari* o *warmi*, sino en educar estas identidades en tanto que *runas* para cumplir

<sup>10</sup> Aquí, la determinación de la complementariedad ya no sólo tiene que ver con la complementariedad entre *qhari* y *warmi*, sino con la complementariedad entre comunidades y, a nivel mucho mayor, con la complementariedad entre culturas que tiene que ver con las relaciones interculturales.

con la reproducción de la conciencia comunitaria, que es el contenido de la conciencia del *runa*.

Así se concluye 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 o *ayllu*. 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* 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 ellos comprenden por ser humano.

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. Este 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 idéntica a la conciencia comunitaria del *ayllu*, esto es a la conciencia de ser *runa*.

A diferencia de la educación occidental moderna, la educación en y desde las culturas andinas no busca promover ni fortalecer dicha subjetividad solitaria, llevando al extremo el desarrollo del racionalismo como fundamento de lo moral y no lo moral como fundamento del racionalismo. Precizando 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 *sumaq kawsay*: vivir bien en comunidad. Para ello, la subjetividad es modelada por el principio del *munay* o querer vivir bien en comunidad. Esto continua con la modelización del *yachay* o saber vivir bien en comunidad, sigue con el *ruway* o hacer vivir bien en comunidad y concluye con la modelización del *atiy* o poder vivir bien en comunidad.

Una vez que la subjetividad ha sido determinada por el devenir de los mencionados principios morales o valores 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, que no se restringe a la ausencia de tiempo y espacio, sino está fecundada por Pacha (el tiempo-espacio). Esto quiere decir que el *runa* no vive dentro de sí, encerrado en una potencial yoidad, sino en el *ayllu*, donde la complementariedad y la ética de la reciprocidad no tienen que ver solo 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*.

El humanismo comunitario despliega la complementariedad y la reciprocidad entre la naturaleza y la cultura. Ya no se trata de un humanismo que se erige a pesar de la naturaleza. El humanismo comunitario incluye a la naturaleza como sujeto de derechos. Tan es así, que la complementariedad tiene origen en el orden de la naturaleza, ahí donde todo tiene su complemento. En este sentido, la complementariedad es esencial para que consecutivamente se origine una reciprocidad con arreglo al orden de la Madre Tierra o, en otras palabras, una concepción no meramente antropocéntrica<sup>11</sup>, sino cosmo-céntrica de 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. 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<sup>12</sup>.

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. Esto, a nuestro juicio, da lugar a la *Pachamama*: el mundo de la vida, la unidad indisoluble de la naturaleza y la cultura o, mejor, 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

<sup>11</sup> Dominique Temple (2003) se ha referido a los orígenes antropocéntricos de la reciprocidad en su *Teoría de la Reciprocidad*, Tomo II, pp. 63-79.

<sup>12</sup> “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, 1995, p. 227).

consigo la subjetivación, es decir, la constitución de la naturaleza como sujeto. Esto tiene un supuesto: no se puede ser moral con objetos inanimados. La moral surge cuando hay otros sujetos susceptibles de cometer acciones. Esta es la condición que tiene la naturaleza desde el momento en que es considerada como parte del *ayllu*, un sujeto más de la comunidad, pero un sujeto tutelar.

¿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 con la que se despliega el humanismo del *runa*, es el modo como el *runa* quechua actúa con otros *runas*, pero también con la naturaleza o *Pachamama*. La relación entre la comunidad 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 comunitarismo, 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*.

Ahora bien, cuando se afirma la subjetividad de la naturaleza, obviamente no se remonta a una subjetividad individual y voluntaria, en el sentido occidental moderno de sujeto. Aquí la noción del sujeto tiene el contenido de las acciones morales del *runa*, acciones de respeto, no de ignorancia, depredación o explotación, que presuponen una ética muy lejana de la reciprocidad. Así como el *runa* es fuente de acciones recíprocas, el sujeto de la naturaleza es principio de acciones de complementariedad, y parte de los destinatarios de las acciones 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 su-

jeto 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 se dijo antes.

La relevancia de esta otra comprensión de sujeto consiste en que ya no se está frente a la subjetividad de un humanismo individualista y racionalista, que tiene la prerrogativa de negar, ignorar y faltar el respeto<sup>13</sup> a la naturaleza<sup>14</sup>. 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 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. Esta exigencia, obviamente, no llega a interpelar a los hombres y mujeres que han sido educados en el humanismo liberal de la “civilización” occidental moderna, debido a que dicho humanismo los ha educado al margen de la naturaleza.

Llegados a este punto, el humanismo comunitario perfila un tipo de comunidad donde el sujeto de la naturaleza encuentra su morada, así como ella su razón de existir *en y por* el sujeto de la naturaleza. Esto significa que el *ayllu* es comunidad de seres humanos -de *runas*- porque la naturaleza es parte de ella<sup>15</sup>. De otro modo no sería más que una comunidad

<sup>13</sup> Por falta de respeto entendemos ausencia de moralidad.

<sup>14</sup> “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).

<sup>15</sup> “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 antropocéntrico. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aun, 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, pp. 227-228).

desnaturalizada, esto es, una comunidad cuyo humanismo excesivamente antropocéntrico excluye la naturaleza de sí y tiende solo 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*. 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 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.

Llegado a este punto, corresponde explicar cómo, lo que se ha configurado como humanismo comunitario, se despliega en términos políticos, no de la política comprendida como ejercicio del poder, sino de la política con arreglo a los contenidos que definen al *runa* en el contexto de su comunidad.

### **ATIYMANTA: ACERCA DEL PODER Y SUS DETERMINACIONES ÉTICAS**

Partiendo de la tesis de que a toda cultura subyace una comprensión y un ejercicio particulares de política, el propósito es responder a las problemas de por qué y cómo es esto posible entre las naciones quechuas. Hay una realidad natural vivida de diferentes formas culturales. La consecuencia de esto son los mundos de vida que presuponen la religión, la economía, la política, la medicina, la educación, la historia y la filosofía. Así, lo que filosóficamente ocurre en Occidente no es lo que filosófica e históricamente ocurre en las culturas.

Lo que se propone, entonces, es efecto de la comprensión existencial que implica, por decirlo de alguna manera, una traducción e interpretación de lo que las naciones quechuas son cotidianamente a lo que serían, en este caso, políticamente.

La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experien-

cias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes (SANTOS, 2006, 91).

Más allá de caer en el defecto de la conciencia determinante, lo planteado quiere decir que dicha traducción e interpretación será posible solo en la medida en que lo traducido e interpretado sea el *locus* de enunciación desde el cual la traducción e interpretación sea posible. Dicho trabajo no trae la consecuencia de una deslocalización epistemológica, en el entendido de que esa posición es negativa para cumplir con la orientación de este segundo recorrido. En este caso, no es posible asumirse culturalmente ajeno a lo que se pretende comprender. La comprensión es posible básicamente, porque más allá de la voluntad, los sujetos están abiertos a los objetos que intentan comprender y, por ese mismo motivo, preocupados existencialmente por esos mismos objetos.<sup>16</sup> Emmanuel Levinas (2001, p. 153) expresa esto con mayor profundidad: “Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su “experiencia” es al mismo tiempo lo otro del pensamiento y lo *propio* de él”. Y Panikkar dice:

Cada cultura engendra las formas políticas que le son connaturales. Una cultura sin su propia política es una cultura truncada. La política se deriva directamente de lo cultural (PANIKKAR, 1999, p. 138).

Con base en esta convicción, la respuesta que se plantea a la pregunta por la política, desde la perspectiva quechua de las naciones del norte de Potosí, es la siguiente: la política es *sumaq kawsay*, vivir bien en comunidad o sociedad. El contenido o sentido de la categoría de política es vivir bien. La particularidad de este sentido es que tiene carácter material. No se está frente a un contenido formal o metafísico como el de las finalidades de la democracia, sino frente a un contenido de realización fáctica cotidiana<sup>17</sup>. La realización del derecho comunitario de todos, valga la redundancia, implica poseer una espiritualidad religiosa de respecto al origen de la vida, la naturaleza o la *Pachamama* (*munay*). Es educación

<sup>16</sup> Martin Heidegger (2003) se ha referido a este asunto a lo largo de su obra más importante: *Ser y tiempo*. Más tarde, Hans George Gadamer (1993) retoma la concepción de comprensión heideggeriana para desarrollar su filosofía hermenéutica en *Verdad y método*, Tomo I.

<sup>17</sup> “Y fáctico (...) se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (HEIDEGGER, 2000, p. 26).

para enseñar y aprender en y desde la propia cultura (*yachay*), una economía o trabajo para comer como todos comen (*ruway*) y la opción siempre latente de ocupar un cargo de autoridad comunitaria, para promover la realización de los tres anteriores principios o derechos (*atiy*). En relación a este último principio, la política del *sumaq kawsay* en el *ayllu* tiene que ser comprendida como el proceso cíclico de garantizar la vida en los cuatro diferentes modos de realización histórica referidos.

La relevancia del *sumaq kawsay* está dada por su carácter cosmo-céntrico. Esta concepción de política se encuentra sostenida por el significado más básico de la vida natural y de la vida humana. La política del *sumaq kawsay* no solo instituye la unión intrínseca entre la política y el *runa* y la naturaleza, sino que en tanto proyecto no tiene un “más allá” o exterioridad metafísica o finalidad a la cual subordinar la vida, como sí lo hacen las diferentes concepciones de política de factura occidental y moderna<sup>18</sup>. El único destino de la vida es ella misma, es decir, su permanente cuidado, porque toda vida (naturaleza y humanidad) se plantea a sí misma el derecho a seguir siendo<sup>19</sup>. “Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material” (HINKELAMMERT, 1990, p. 31). La política no puede negar ni sustituir ni relativizar el vivir bien en comunidad o *sumaq kawsay* (vida en comunidad, en y con la naturaleza), por otro fundamento que no sea mayor y más prioritario. El argumento es simple, pero definitivo: la vida es la causa última de todo cuanto pueden sentir, pensar, hacer o decir los *runas* de cualquier comunidad o sociedad. Los mismos fundamentos formales como democracia, poder o libertad de la política de otras culturas (como la occidental) son efecto de que haya primero vida.

La vida es un evento constituyente y constitutivo de lo que se puede comprender por política en y desde la cosmovisión de los *ayllus* originarios del norte de Potosí. El contenido material de la categoría de vida está dado por la condensación entre naturaleza y humanidad, entre la comunidad y la *Pachamama*. El fundamento del *sumaq kawsay* no atinge únicamente al cuidado político de la vida humana, sino -y básicamente- al cuidado de la vida de la naturaleza.

<sup>18</sup> Esto ha sido suficientemente argumentado por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel en sus obras.

<sup>19</sup> “Toda vida plantea la exigencia de vida y quizás sea este un derecho que hay que respetar. Lo no existente no plantea exigencias y, por ende, tampoco sus derechos pueden ser vulnerados. Podrá tener derechos si alguna vez es, pero no los tiene por la posibilidad de que alguna vez vaya a ser. Ante todo, no tienen derecho a ser hasta que no sea de hecho” (JONAS, p. 82).

*Sumaq kawsay*, por lo tanto, significa la convivencia espiritual entre los seres humanos y la naturaleza. El significado consiguiente es que ambos tipos de sujeto viven bien en comunidad. De este modo, el *sumaq kawsay* se convierte en fundamento último, en el mandamiento político de que se debe vivir bien en comunidad o sociedad<sup>20</sup>. Esto sitúa ante una política con espiritualidad, muy diferente de la política occidental en la que la naturaleza no existe como *Pachamama*, es decir, como sujeto tutelar y sujeto de derechos. Por decirlo de la manera más concreta posible, la política del *sumaq kawsay* tiene una finalidad espiritual, que tiene que ver con el cuidado permanente del origen material de la vida: la Madre Tierra o naturaleza.

La política del *sumaq kawsay* no está convocada solo a garantizar la vida de los miembros de la comunidad, sino también la vida de la naturaleza, de la tierra, la *Pachamama* a la que todos pertenecen. Al decir esto, el fundamento del *sumaq kawsay* se redimensiona en el sentido de que no se trata de vivir bien únicamente entre los hombres y mujeres, sino con y en correspondencia con la naturaleza y la territorialidad cultural que presupone.

La política del vivir bien en comunidad, entonces, no solo garantiza la actualización de los tres principios del humanismo comunitario, sino que al hacerlo realiza esencialmente el primer principio: el *munay* o *Pacha* de la religiosidad, que es la causa que explica el hecho de que la política para los quechuas tenga el proyecto de garantizar y respetar la vida de la comunidad de *runas* y de la Madre Tierra o naturaleza. Así, la política de vivir bien en comunidad trasciende a todas las culturas.

La política así comprendida no tiene exterioridad: es el mundo definitivo y la manera en que ella determina el horizonte del *ayllu*. A ello se debe que, en lo espiritual, el *sumaq kawsay* sea esencialmente comunión con la *Pachamama*: relación *sui generis* con la tierra, con el cielo, con los animales, en fin, con las demás comunidades de la naturaleza. Como diría Raimon Panikkar (1999, p. 23), desde la experiencia de las culturas hindúes, “no se concibe una *polis* sin sus propios Dioses. Y cuando se producen desplazamientos de población, se toman los dioses o un pedazo de tierra y sobre ellos se funda la nueva ciudad. No hay identidad humana sin identidad

<sup>20</sup> Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Raimon Panikkar y Hans Jonas han incluido en sus respectivas filosofías una preocupación por la naturaleza. Sin embargo, creo percibir que es muy diferente trazar -en los términos de Jonas- una responsabilidad por la naturaleza a actuar en reciprocidad con ella que, en el caso de las naciones quechuas, consiste en asumirla como sujeto y espiritualmente como Madre Tierra.

política". Esto presupone una peculiar racionalidad que no aparece como el fundamento del mundo, sino es sostenido por lo que integra cultura y naturaleza, de tal modo que se instituye la espiritualidad de respecto a la *Pachamama* como parte intrínseca del vivir bien en la comunidad política del *sumaq kawsay*. Se da cuidado de la vida como carácter esencialmente incluyente: estar vivo significa siempre con otros seres sujetos de vida.

Si bien la política significa el suceso de los cuatro principios del humanismo comunitario, es preciso considerar que el *Atiy* es el principio sobre el que se constituye el espacio político del ejercicio del poder, que cumple la función de que el *sumaq kawsay* sea posible como fundamento y como realidad histórica en el *ayllu*. Específicamente, el vivir bien en comunidad requiere de un determinado ejercicio del poder que aquí no puede ser comprendido sino como *atiy*: poder servir en forma directa a la comunidad, para vivir bien en ella. Cabe anotar que no se refiere al ejercicio del poder en términos de representación ni en términos mediados por instituciones, sino al ejercicio del poder directamente vinculado y decidido por el *ayllu*. ¿Cuáles son las condiciones de esta realización? ¿Qué determinaciones posee el ejercicio del poder político, interpretado como servicio directo a la comunidad? ¿Qué relación existe entre condiciones fácticas y los fundamentos de la política del vivir bien en comunidad?

Las determinaciones morales del ejercicio directo del poder por parte de la comunidad y para vivir bien en comunidad y armonía con la naturaleza son básicamente dos: la ética de la reciprocidad y la ética de la complementariedad. Al recalcar esta afirmación, se concibe la moral desde un punto de vista intra-cultural, es decir, con contenidos histórico-culturales provenientes en este caso de las naciones quechuas. Se asume que la ética entendida en estos términos deviene moral y, por tal motivo, acrítica<sup>21</sup>. Sin embargo, desde el momento en que el proyecto intenta explicitar una política con cosmovisión andina, lo prioritario es configurar la diferencia desde la cual, consiguientemente, se puede dialogar con la política de otras culturas. En este entendido cabe la siguiente pregunta: ¿cómo es que la reciprocidad y la complementariedad, en tanto que contenidos morales, determinan el ejercicio del poder político que aquí se comprende como *sumaq kawsay*?

Primero, es necesario anotar que tanto la ética de la complementariedad como la ética de la reciprocidad se constituyen como determinantes del

---

<sup>21</sup> "La "ética" -en sentido trans-sistémico- juega como el momento práctico de "ponerse de parte" de los oprimidos, de las víctimas, una función epistémico: es condición de posibilidad de la criticidad" (DUSSEL, 1998, p. 315).

ejercicio del poder, a través de la categoría de *runa*. Este tipo de sujeto es quien puede ser responsable de servir a la comunidad, en el sentido de asumir una autoridad que es de carácter rotativa y sin mediación institucional alguna, en el sentido formal del concepto<sup>22</sup>. La categoría de *runa* corresponde a la determinación de la complementariedad y el carácter rotativo del poder a la determinación de la reciprocidad. Siendo determinación, la complementariedad también es una de las finalidades principales del *sumaq kawsay*, pero el *runa* es el modo cómo se realiza en el *ayllu* y con la Madre Tierra, así como el poder rotativo una de las formas en que la reciprocidad acontece.

La categoría *runa* es ciertamente restrictiva, desde el punto de vista de la concepción de política que aquí se expone, porque no tiene carácter genérico: no todos son o pueden ser *runas*. Se refiere básicamente a los miembros de una comunidad que han alcanzado cierta respetabilidad, debido a que ya son responsables por una familia, situación o estado que es efecto de la transición del *munay*, pasando por el *yachay* y *ruway*, al *atiy*, así como ya se refirió arriba. Antes de poseer esta condición no sería posible contribuir al ejercicio directo del poder orientado a garantizar la vida en comunidad. El argumento moral es que no se ha ganado el respeto de la comunidad ni puede ser responsable por nadie más, lo cual significa que en el ejercicio del poder, orientado a preservar el *sumaq kawsay*, la responsabilidad por uno mismo no tiene mayor valor ético en el *ayllu*, mucho menos en los términos de lo que podría ser una filosofía política comunitaria.

Sin embargo, la categoría de *runa* podría ser comprendida solamente en relación al género masculino. Josef Estermann (1998, p. 193) ha dejado

<sup>22</sup>

“Una definición del término institución generalmente comporta la idea de complejos normativos que regulan los comportamientos de los individuos aludiendo a aspectos relevantes de la vida social, reduciendo las alternativas abiertas a los sujetos, y con ello la complejidad y la contingencia de la sociedad (Gallino, 1993: 389). De forma articulada, se puede aludir a los siguientes elementos (CAVALLI, 1996: 122-134): 1. Las instituciones son modelos de comportamiento dotados de normatividad. 2. Que tienen una duración temporal (mayor respecto a los individuos). 3. Y cuya dinámica es resultado de la intersección de procesos espontáneos y queridos, que reflejan las necesidades y los requisitos funcionales de la sociedad. Institución es un término que tiene su origen etimológico en la raíz indoeuropea *sta*, que posee dos significados: a) estar, permanecer (aquello que objetivamente «está», dura, no cambia); b) poner, colocar (acción encaminada a hacer que algo no cambie, permanezca o sea estable). Por tanto, expresa al mismo tiempo una constatación ontológica de regularidades existentes en el mundo y una voluntad humana de introducir en aquel mundo regularidades no existentes” (HERRERA Y JAIME, 2004, pp. 53-54).

comprender ello cuando afirma que “El hombre (*runa*) ocupa un cierto “lugar” en la red universal de relaciones; antes de ser ‘sujeto’ o centro de gravitación cognoscitivo, es ‘parte’ integral e integrada del cosmos (*pacha*)”. Es necesario corregir esa comprensión aseverando que el contenido de *runa* está dado por la mujer. Es así que un hombre es un ser humano capaz de responsabilidad política solo en la medida en que se hace ser humano con una mujer. Este hecho es lo que se conoce como complementariedad natural. Ser humano es ser complementario como efecto de una de las condiciones de la *Pachamama*; ser humano es ser recíproco; ser humano es ser hombre-mujer, ser *runa*. El carácter rotativo del ejercicio del poder servicial es activado por la ética de la reciprocidad. Desde el momento en que el ejercicio del poder político del *sumaq kawsay* no es el efecto de la decisión de un *runa* ni de un proceso de elección de representantes, el despliegue de la política tiene el presupuesto de que un ejercicio del poder *en y por* medio de la institución del *qhari-warmi*, que estuvo destinado a preservar el imperativo de vivir bien en comunidad, debe ser correspondido por el ejercicio del poder servicial por parte de todos los miembros de una comunidad.

Ninguna institución de *qhari-warmi* o familia podía excusarse de cumplir la norma de servir a la comunidad, es decir, de contribuir al acontecimiento del fundamento del *sumaq kawsay* o política de vivir bien en comunidad *en y con* la naturaleza. Sin embargo, tampoco ninguna institución de *qhari-warmi* puede poseer por más de un año o dos la prerrogativa cultural de ejercer el poder político del servicio al *ayllu*. Todos tienen esa obligación, en tanto son *runas*.

La rotación del poder político, por lo tanto, es imprescindible. La finalidad de este hecho es evitar la fetichización del poder, en el sentido que Enrique Dussel (2006, p. 30) da a este término: “La *corrupción originaria* de lo político, que denominaremos el *fetichismo del poder*, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse “funcionario”) –sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, político, como la *sede* o la *fuerza* del poder político. (...). Si los miembros del gobierno, por ejemplo, creen que ejercen el poder desde su autoridad auto-referente, es decir, referida a sí mismos, su poder se ha *corrompido*”. El poder aparece prefigurado como la competencia para servir a la comunidad, es decir, al desarrollo del *sumaq kawsay*. De hecho, el sentido de la categoría de poder o *atuy*, deviene de esa política. En este sentido, el poder no es para quien lo busca, sino para quien no lo busca deliberada-

mente, o sea, para quien siempre está dispuesto a cederlo por el bien de la comunidad, para vivir bien.

La consecuencia de alcanzar el estatus de *runa*, es estar localizado en la institución del *qhari-warmi* o complementariedad natural entre hombre y mujer, que es históricamente originaria de la comunidad, porque no hay *ayllu* con individualidades, sino con familias. Pero más allá de que ello solo tienda a referirse al destino “inevitable” de cualquier *qhari* o *warmi*, lo relevante es atender al hecho de que no se podría contribuir al ejercicio del poder comunitario o servicial desde la soledad de la masculinidad o desde la soledad de la feminidad. Esto quiere decir que el ejercicio de lo que es el poder político, entendido como la obligación de servir sin mediaciones al *sumaq kawsay*, requiere necesariamente de la determinación de la institución paritaria del hombre-mujer<sup>23</sup>.

La posibilidad de hacer política, así, se encuentra determinada por una institución no formal que tiene una validez cosmocéntrica, porque guarda correspondencia con el orden del cosmos: el vínculo *qhari-warmi* es la traducción humanista de Tata Inti (Sol) y Mama Quilla (Luna). “En el mundo indígena todo es par o se da por parejas, lo que se presenta como impar (o *ch’ulla* en puquina) existe en nuestra apariencia solo transitoriamente” (LAJO, 2006, p. 20). Muy diferente de la realidad occidental moderna, donde cualquiera de los fundamentos o finalidades metafísicas de su concepción antropocéntrica de política tienen origen en el orden establecido no por humanos sino por instituciones.

La determinación de la complementariedad, a diferencia de la ética del *ayni* parece poseer mayor sentido espiritual por instituir la correspondencia entre el *hanaq Pacha* (cielo) y el *kay Pacha* (tierra). El *qhari-warmi* o determinación de complementariedad es la instancia que politiza al *runa*: lo hace competente para servir a la comunidad, esto es, para contribuir al fortalecimiento del *sumaq kawsay*. La determinación de la complementariedad, de este modo, puede ser perfilada como una institución educativa, principalmente orientada a la politización del *runa*. Al respecto, es necesario precisar que esto consiste en hacer competentes a los hombres-mujeres del *ayllu* en la política del *sumaq kawsay*.

<sup>23</sup> “(...) podemos empezar con el concepto ya reconocido por muchos autores e investigadores de nuestra cultura andina, que señalan que para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene su par, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que “todo” o todos hemos sido paridos, es decir, el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en occidente, sino es la paridad. La idea del origen de la existencia en el mundo andino, es así conceptualizada como *la paridad*” (LAJO, 2006, p. 20).

La segunda determinación del ejercicio del poder orientado a preservar la política del *sumaq kawsay* es la ética de la reciprocidad. Ella es la causa que constituye a la comunidad como tal y la que, a la vez, distingue las comunidades de las naciones andinas de otras comprensiones de comunidad. Esta determinación posee los contenidos ético-morales de “querer vivir bien en comunidad”, “saber vivir bien en comunidad”, “hacer vivir bien en comunidad” y, precisamente, “poder vivir bien en comunidad”.

La reciprocidad determina el ejercicio del poder servicial en lo relativo al “poder vivir bien en comunidad”. El ejercicio del poder se encuentra condicionado por los factores del ser *runa* en la institución politizante del *qhari-warmi* y por el carácter rotativo o muyuy del poder. La mencionada determinación se da de dos maneras: al interior de la comunidad, por activar el carácter rotativo del ejercicio del poder servicial, y con otras comunidades, por constituir uno de los principios de la interculturalidad, constitutiva de todo *ayllu*. Esto significa que una comunidad no puede ser intercultural con otra si la reciprocidad no es la determinación y finalidad de la política o *sumaq kawsay*.

El punto de partida de la política presupone que lo más racional es encontrar otras comunidades con política comprendida como vivir bien en comunidad. De lo contrario, la determinación ética de la reciprocidad no cobra ningún valor en el ejercicio del poder, lo cual daría lugar a la fetichización de la misma. La reciprocidad no tiene ningún sentido a nivel individual, tampoco tendría mayor valor si solo existiera una sola comunidad o si a esta solo le importara su bienestar y la de ninguna otra más. Concluimos que el *ayni* o ética de la reciprocidad es consustancial a la comprensión del poder en la perspectiva de las naciones quechuas. Tanto es así que el *ayni* instituye al poder como política.

Raimon Panikkar (1999, p. 158) expresa este principio no-moderno de una manera clara: “mi felicidad está ligada a la felicidad de los demás; el orden de mi casa también depende del de la casa vecina; mi aldea, mi pueblo necesita relaciones armónicas y pacíficas con el mundo, con la naturaleza, con los que habitan al otro lado del río o de la frontera. Y sin embargo, puedo ser feliz sin, por un lado, replegarme de manera egoísta sobre mí mismo, ni por otro lado, ahogarme en el océano de la humanidad o del cosmos. En la medida en que soy feliz, ayudo a que los demás lo sean. Existe por lo tanto una relación trascendental entre yo (mi felicidad) y la totalidad (la salvación universal)”. Este tipo de relación política entre *runas* (*qhari-warmi*), entre *ayllus*, comunidades o naciones, se conoce como ética de la reciprocidad.

La familia o *qhari-warmi* es otra de las condiciones para que la política del *sumaq kawsay* acontezca. La comunidad no sería más que la destinataria de la política que está latente en la institución del *qhari-warmi*. El *ayllu* es el contexto donde y cuando se actualiza el *atiy*; sin embargo, no es el lugar donde se origina, en el sentido de ser una causa cultural o histórica. Si fuera así, la concepción de política, tanto como *sumaq kawsay* como ejercicio rotativo del poder, sería antropocéntrico. *Qhari-Warmi* es la causa de la política comprendida así, y ella es una de las formas en que la complementariedad de la naturaleza se cristaliza.

En otras palabras, y a diferencia de las perspectivas occidentales modernas, la política no existe porque haya una comunidad de seres humanos, sino porque antes de toda sociedad o cultura se encuentra el orden de la naturaleza, Madre Tierra o *Pachamama*. Ese orden es el que se encuentra cristalizado en el *qhari-warmi*, y que permite expresarse al *runa* en términos políticos, de tal modo que el *sumaq kawsay* es constituido por la institución del *qhari-warmi*.

La institución del *qhari-warmi* es la modalidad que las comunidades quechuas adoptan como estrategia cultural para realizar el *atiy* o poder político. Así, la familia es el principal espacio de politización, léase educación, de los miembros en la memoria de los saberes y prácticas (*iskay yachay*) del *ayllu*. A la vez, es la instancia por medio de la cual es posible el despliegue del poder político o *Atiy* que, insistimos una vez más, aquí tiene el único proyecto de garantizar la realización del *sumaq kawsay* en el interior de las familias, como entre las mismas.

Todos los *runas* enseñan y aprenden a servir a la comunidad (politización) como consecuencia de la articulación previa del *munay*, *yachay* y *ruway*. Pero el horizonte del *atiy* emergente de esa articulación, solo puede ser realizado *en y por* medio de la familia, condición de posibilidad del *sumaq kawsay* a nivel comunitario. Así es como se llega a la conclusión de que, en estricto sentido, el *atiy* del *sumaq kawsay* no se encuentra materializado o institucionalizado, de tal modo que sea posible usurparlo<sup>24</sup>. El *ayllu* son las familias, es decir, el conjunto de las diferentes maneras en que ocurre el *atiy* en la institución no formal del *qhari-warmi*.

La conciencia comunitaria de los *runas* impide que el ejercicio del *atiy* sea individual e individualizador. No actúa intencionalmente con respecto a otros *runas*, en el sentido de llevar intereses a las diferentes prácticas del

24 "Identificar a la política con el ejercicio del poder y la lucha por obtenerlo es alejarse de la política" (RANCIERE, 1997).

*atiy*. La experiencia *en y con* el mundo<sup>25</sup> al que se pertenece (la comunidad, la cultura o la nación), que él se encuentra liberado del “yo”. Esto es posible debido a que su participación en el ejercicio del *atiy* no se da en los términos de “una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad”,<sup>26</sup> como conciencia de sí mismo. El *runa* como condición de la naturaleza, antes que de su cultura, es el símbolo paradigmático del “nosotros” (*nuqanchis*) de la familia extendida a la que pertenece<sup>27</sup>. Este particular modo de existir es lo que se afirma como identidad comunitaria.

La conciencia comunitaria no existe al margen del *ayllu* que ha constituido y del cual a la vez es instituyente. Instituyente, en el sentido de que la conciencia comunitaria no es efecto, sino causa del mundo del *runa*, de su comunidad<sup>28</sup>, como la naturaleza lo es de la cultura. Este tipo de relación entre el *runa* y el *ayllu* impide la fetichización del poder, porque su ejercicio no es posible al margen del carácter instituyente de la conciencia comunitaria. En otras palabras, lo constituido que es la comunidad no puede desplegarse contra lo que lo instituye: la conciencia comunitaria.

Cada vez que la institución del *qhari-warmi* actúa políticamente, actúa la comunidad, que es parte del imaginario que el *runa* siempre lleva consigo. Lo que se realiza, entonces, no es precisamente ni la familia ni la comunidad, sino el principio y horizonte del *sumaq kawsay*, el destino del *runa*, su fundamento. Esto permite comprender por qué el ejercicio del

<sup>25</sup> Decimos mundo y no realidad, debido a que el mundo ya es efecto de una determinada relación con la realidad.

<sup>26</sup> “Conciencia implica presencia, posición-ante-sí, es decir, la “mundaneidad”, el hecho-de-darse. Exposición a la captación, al apresamiento, a la comprensión, a la apropiación. “No es la conciencia intencional, en el ser, apresamiento activo de la escena en la que el ser de los entes se despliega, se reúne y se manifiesta. “Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *–indirectamente* y como por añadidura-, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental” (LEVINAS, 2001, p. 155).

<sup>27</sup> “El parentesco andino está estructurado siguiendo el principio que en antropología se conoce como bilateral: el individuo reconoce como parientes de sangre –o consanguíneos- tanto a sus familiares maternos como paternos. El parentesco bilateral propicia unas redes de relaciones de parentesco flexibles, que se adaptan a los diversos requerimientos económicos y tecnológicos” (Ortiz, 1993, p. 157). Especificando aun más, cuando el *runa* deviene, lo que también deviene con él es la aceptación de los *runas* que son padres de otros *qharis* y *warmis*.

<sup>28</sup> Para comprender la diferencia entre lo constituido y lo instituyente se sugiere Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, pp. 183-265.

*Atiy* o poder no puede terminar siendo moralmente negativo, es decir, sin presuponer consensos o acuerdos. El consenso o acuerdo del *ayllu* precede a todo ejercicio rotativo del poder. La comunidad del *runa* no es un contexto donde la política sea posible porque haya desacuerdos con respecto a los asuntos de las prácticas del *atiy*. Hay política porque el interés de todos los *runas* es vivir bien en comunidad. Por eso son *runas*. No se trata de sujetos que sean anteriores a la realización del *sumaq kawsay*, sino que viviendo bien en comunidad, son actores que ejercen el poder rotativo para reproducir ese fundamento como horizonte cotidiano.

El acuerdo presupuesto es otra de las razones que explica que la política del *sumaq kawsay* tenga carácter comunitario. Esto se explica porque las prácticas del *atiy* son anteriores al diálogo intersubjetivo yo—tú. Ese tipo de acuerdo se realiza a través de la complementariedad, pero esencialmente a través de la reciprocidad. En el *ayllu*, comprendido como la comunidad de comunicación real entre las instituciones del *qhari-warmi*, el acuerdo comunitario “siempre” presupuesto es más bien fundante de todas las relaciones yo—tú<sup>29</sup>. Así, el sujeto de la comunidad que se realiza en las prácticas del *atiy* rotativo, se encuentra en el origen de la soledad subjetiva de las individualidades. En términos de consenso político, el acuerdo comunitario, es previo al desacuerdo que puede existir entre dichas individualidades, origen y base de los desacuerdos de la política occidentalmente comprendida<sup>30</sup>. Clifford Geertz (2002, p. 254) se ha referido a esto de la siguiente manera:

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas (2000, p. 129) propone lo contrario, desde la experiencia de su filosofía anuente con la religión judía: “A esta colectividad de camaradas oponemos nosotros la colectividad del yo—tú que la precede. No es una participación en un tercer término —persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida—, es decir, no es una comunión. Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables”.

<sup>30</sup> “La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes —lo que no quiere decir consensuales—, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador. (...) la política moderna existe por la multiplicación de los mundos comunes/litigiosos previos en la superficie de las actividades y los órdenes sociales. Existe por los sujetos que autoriza esta multiplicación, sujetos cuya cuenta siempre es supernumeraria. La política antigua obedecía únicamente a la cuenta errónea de ese *demos* que es parte y todo y de esa libertad que no pertenece más que a todo él al pertenecer a todos. La política moderna obedece al despliegue de dispositivos de subjetivación del litigio que vinculan la cuenta de los incontados a la diferencia consigo mismo de todo sujeto apto para enunciarla” (RANCIERE, 1996, pp. 79-80).

Sea lo que sea lo que define la identidad en un capitalismo sin fronteras y en la aldea global no tiene que ver con profundos acuerdos sobre asuntos igualmente profundos, sino más bien con algo como la recurrencia de divisiones familiares, argumentos persistentes, amenazas constantes, la idea de que, pase lo que pase, el orden de la diferencia debe ser mantenido de algún modo.

La comunidad política de comunicación es la figura que adoptar la realización del *atiy* a través del acuerdo presupuesto. En este sentido, la finalidad de la concepción quechua de política ya no es el consenso o el acuerdo entre diferentes posiciones. Entre las comunidades reales de comunicación quechua, la política del *sumaq kawsay* se concentra en preservar y reproducir la complementariedad entre naturaleza y cultura y la reciprocidad entre los *runas* del *ayllu*. Los problemas fundados en desacuerdos individuales no tienen mayor relevancia en la realización del vivir bien. Esto se debe a que apenas se localizan en el umbral del lenguaje y de la razón, en el *ayllu* el despliega la política con fundamentos éticos que presuponen, como ya se ha dicho, acuerdos antes de todo consenso<sup>31</sup>.

### **TUKUNAPAQ: PARA CONCLUIR**

De lo referido hasta aquí es posible concluir lo siguiente: primero, el humanismo comunitario da lugar a un mundo de vida que es el efecto de la complementariedad y de la reciprocidad entre cultura y naturaleza, comprendiendo que la naturaleza es aquí el origen de todo devenir cultural. El *runa* es el modo de articulación entre naturaleza y cultura, pero también es el modo cómo el *ayllu* o la comunidad se configura a través del particular tránsito del *munay*, pasando por el *yachay* y *ruway*, hacia el *atiy*. El *runa* es el promotor de este proceso y esto significa que la educación de los *qharis* y *warmis* del *ayllu* es un efecto de conciencia política que cotidianamente práctica el *runa*. ¿Cómo se despliega este modo político de desarrollar el humanismo comunitario? Esta pregunta remite a la segunda conclusión.

La política se comprende como *sumaq kawsay*; su cotidiano ejercicio está determinado por la complementariedad y la reciprocidad. La complementariedad une el despliegue del *ayllu* a la naturaleza o Madre Tierra.

<sup>31</sup> A nuestro juicio, Carlos Mamani Condori e Igidio Naveda Félix (2015) han expuesto el correlato historiográfico del ejercicio del poder en el mundo andino en *Reconstitución del ayllu: el camino de la descolonización*. Sugiero revisar específicamente, el Capítulo III de esa importante contribución: "Mallku: Concepto de poder", pp. 100-123.

Esto se debe a la conciencia del *runa* y a la práctica de una concepción cosmo-céntrica de comunidad. En ello radica el primer posicionamiento político del *runa* frente a la naturaleza. El segundo despliegue del *sumaq kawsay* se da bajo la determinación de la ética de la reciprocidad y concierne el relacionamiento entre los *runas* de la comunidad. El *ayni* y el *mink'a* son las instituciones a través de las cuales se realiza la política determinada por la reciprocidad.

“No hay política culturalmente neutra ni política sin cultura: son indiosociables. No solo toda política pertenece a una cultura y por lo tanto le es inseparable, sino que toda política, al presuponer una cultura; es la expresión de esta última, y por este hecho le da forma” (PANIKKAR, 1999, 137). Aunque, desde el punto de vista de las naciones quechuas del norte de Potosí, está claro que toda relación entre cultura y política es operacionizada por la concepción del ser humano que sostiene a toda cultura, y que da lugar a su productividad.

*Mana jina kaqtinqa, manapis achay suyu uccidintal yuyayuk kawsayta atinmanchu.*

## BIBLIOGRAFÍA

BUBER, Martin.

1967 *Qué es el hombre*. Trad. Eugenio Imaz. Sexta edición. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTORIADIS, Cornelius.

2007 *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquest Editores.

DUSSEL, Enrique.

1998 *Hacia una filosofía política crítica*. España: Desclée de Brouwer.

ESTERMANN, Josef.

1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

GADAMER, Hans-George.

1993 *Verdad y método. Tomo I*. Quinta edición. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.

GEERTZ, Clifford.

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Trad. Nicolás Sánchez Durá y Gloria Llorens. Buenos Aires: Paidós Ibérica.

1990 *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Duodécima reimpresión. España: Gedisa.

HEIDEGGER, Martín.

2003 *Ser y tiempo*. 1ª reimposición. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

2000 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Primera reimposición. Madrid: Alianza.

HERRERA GÓMEZ, Manuel & JAIME CASTILLO, Antonio M.

2004 *Generación y transformación de las instituciones sociales*. REIS 107/04.

HINKELAMMERT, Franz.

1990 *Democracia y totalitarismo*. 2ª edición. Costa Rica: DEI.

JONAS, Hans.

1995 *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.

KIM, Sang-Bong.

2004 "¿Qué significa libertad?: Una pregunta vista desde la experiencia de la democratización en Corea del Sur". En Raúl Fornet-Betancourt y Juan Antonio Senent, ed., *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla: Mad S.L.

LAJO, Javier.

2006 *Qhapaq ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala.

LEVINAS, Emmanuel.

2001 *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. 1ra. Reimposición. Valencia: Pre-Textos.

2000 *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros.

LOZADA, Blithz.

2007 *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA.

MAMANI CONDORI, Carlos & NAVEDA FÉLIX, Igidio.

2015 *Reconstitución del ayllu: el camino de la descolonización*. Lima: Forma e Imagen.

MANSILLA, Hugo Censo Felipe.

2016 *Filosofía occidental y filosofía andina. Dos modelos de pensamiento en comparación*. La Paz: Rincón ediciones.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro.

1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

PANIKKAR, Raimon.

1999 *Espíritu de la política. Homo politicus*. Trad. Robert Tomás Calvo. Barcelona: Ediciones Península.

PLATT, Tristan.

1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Cuadernos de Investigación CIPCA 10. La Paz: CIPCA.

RANCIÈRE, Jacques.

2015 *11 tesis en política*. Véase en: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>

1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RODRÍGUEZ COBOS, Mario Luis.

2004 *Diccionario del nuevo humanismo*. León Alado Editorial.

SCHOPENHAUER, Arthur.

2005 *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

SOUSA, Boaventura de.

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM-Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.