


Problemas Gnoseológicos en el pensamiento andino. Una indagación etnográfica y hermenéutica

Gnoseological problems in Andean thought. An ethnographic and hermeneutical inquiry

María Flores Gutiérrez,^{1a} Adolfo Quispe Arroyo² y Edgar Gutiérrez Gómez³

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú¹²
Universidad Nacional Autónoma de Huanta, Perú³

 <https://orcid.org/0000-0003-1159-5495>

 <https://orcid.org/0000-0001-5814-5593>

 <https://orcid.org/0000-0001-9485-1284>

Recibido: 29 de enero de 2021

Aceptado: 28 de marzo de 2021

Resumen

El objetivo de la investigación fue indagar la concepción del hombre andino respecto a los problemas *gnoseológicos* concebidos desde las siguientes categorías: posibilidad del conocimiento, elementos que intervienen en el conocimiento, proceso del conocimiento, *telos* del conocimiento y concepción de la verdad. Para tal fin se utilizó el método etnográfico y hermenéutico en el Centro Poblado de Rosaspata, Distrito de Vinchos, Provincia de Huamanga, Ayacucho, Perú. Los informantes claves fueron los *yachaq* (expertos) personas que conservan los saberes de los pueblos originarios, autoridades y pobladores de tercera edad. Los resultados mostraron que el hombre andino concibe el conocimiento como un proceso que empieza en la fase sensorial con el *rikuy* (ver), el *uyary* (escuchar), acompañado con el *ruray* (praxis). Pasa a una segunda fase de operaciones racionales como el *yachay* (saber), el *musyay* (intuir, presentir) y el *hamutay* (reflexionar) en la que se adquiere el *chiqap* (la verdad) entendida como la correspondencia entre el objeto cognoscible y su representación. El *telos* del conocimiento es el *allin kawsay* (vivir bien) concebido como la armonía entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres. Se concluye que el hombre andino identifica los elementos del conocimiento: el *riqsina* (objeto cognoscible) y el *riqsiq* (sujeto cognoscente) en relación de copertenencia, más no de oposición que es propio de la cultura occidental. La relevancia del hallazgo radica en que después de más de cinco siglos de occidentalización, de colonialismo económico, social y cultural, el hombre andino no ha renunciado a sus raíces culturales y a su concepción horizontal con la naturaleza como parte fundamental del conocimiento del mundo.

Palabras claves: Conocimiento, conocimiento tradicional, cultura tradicional, población indígena, filosofía andina.

^aCorrespondencia al autor:

E-mail: maria.flores@unsch.edu.pe; adolfo.quispe@unsch.edu.pe;

Abstract

In order to investigate the conception of the Andean people about gnoseological problems, conceived from these categories: possibility of knowledge, elements that intervene in knowledge, process of knowledge, telos of knowledge and conception of truth. An ethnographic-hermeneutical method was used in the town of Rosaspata, Ayacucho District, Huamanga Province, Peru. The key informants were the *yachaq* (people who preserve the knowledge of the original peoples) authorities and elderly residents. It was evidenced that Andean people conceive knowledge as a process that begins in the sensory phase with the *rikuy* (see), the *uyary* (listen), accompanied by the *ruray* (praxis). It passes to the second phase of rational operations such as *yachay* (knowing), *musyay* (intuiting), and *hamutay* (reflection), in which true knowledge (*chiqap*) is acquired, as a correspondence between the knowable object and its representation. The *telos* of knowledge is the *allin kawsay*, or the harmony between man and nature, and between men. It is concluded that Andean people identify the elements of knowledge: the *riqsina* (knowable object) and the *riqsiq* (knowing subject) in a relationship of mutual belonging, but not opposition, which is typical of Western culture. This finding is relevant because after five centuries of westernization, of economic, social and cultural colonialism, Andean people have not renounced to their cultural roots and horizontal conception of nature, as a fundamental part of the knowledge of the world.

Keywords: Knowledge, traditional knowledge, traditional cultures, indigenous peoples, andean philosophy.

Introducción

Frente a la concepción que afirma que la filosofía es producto únicamente de la cultura occidental, la que absolutiza solo una forma de pensar (la eurocéntrica) con la pretensión de “convertir un logos en el logos” (Picotti, 1990, p.14) fomentando el monoculturalismo y la supremacía de la cultura hegemónica, surgen posiciones que proponen descentrar la reflexión filosófica, o como dijera Forner-Betancourt (2002), desfilosofar la filosofía. Dichas tendencias proponen que el acto racional que recibió el nombre de filosofía en Grecia es una actividad humana que fue y es cultivada en todas las culturas del mundo en tanto abordan los tres campos que le conciernen en esencia a la filosofía: la ontología, la gnoseología y la ética; problemas que están presentes en la filosofía andina.

A partir de finales de la década del noventa, la filosofía andina ha despertado el interés de académicos latinoamericanos y particularmente del Perú, con posturas que han permitido comprender la racionalidad y la construcción del conocimiento desde una concepción no antropocéntrica (Caral y Chilinguina, 2020; Valdez-López, Romero-Rodríguez y Hernando, 2019; Arriagada, 2019; Palacios, 2019; Pinto, Cortez, Guzmán y Curivil, 2018; Villena, 2018; Mujica, 2017; Rojas, 2015; Orrego, 2015; Soza, 2012; Flores, 2011; Martínez, 2011; Rivara de Tuesta, 2000; Estermann, 2017, 1998; Guardia, 1997). El pensamiento andino y sus prácticas, después de más de 500 años de haber sido invisibilizado, descalificado y marginado al ser

definido como una cosmovisión mágica, mítica y religiosa que conlleva a la idolatría, empieza a lograr visibilidad no solo en el ámbito académico, sino también en el espacio político latinoamericano, como en el caso de la Constitución Política del Estado pluricultural de Bolivia (2009) y la Constitución Política de la República de Ecuador (2008).

Este saber milenario se caracteriza por su estructura lógica de causa y efecto, por los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad con los que el individuo comprende y gestiona su entorno natural, social y cultural; y por preservar sus expresiones culturales, sus raíces y su horizonte. Desde esta perspectiva, es un modelo que empieza a cobrar presencia como una alternativa a la crisis global generada por la destrucción irracional de los recursos y las sociedades, porque defiende y fundamenta la relación armónica entre la naturaleza y el hombre, y entre los hombres entendido como el *allin kawsay* (vivir bien).

Para comprender esta forma de pensar y asumir la defensa del carácter filosófico del pensamiento andino, no es suficiente el conocimiento de su fundamento ontológico a través del concepto de *pacha* (mundo, espacio, tiempo) y de sus principios como la relacionalidad, la complementariedad y la reciprocidad que rigen el despliegue del mundo (Estermann, 1998), o de su fundamento ético que es el concepto de *allin kawsay* (vivir bien) como principio y *telos* que promueve una convivencia armónica entre la naturaleza y el hombre, y entre los hombres (Flores, 2011)), sino también es necesario conocer su gnoseología, entendida como la explicación e interpretación que da el hombre andino a los diferentes problemas que conciernen al conocimiento humano, demanda que es cumplida por estudiosos de la cultura andina.

En tal sentido, Estermann (2017) señala que “la Filosofía Andina corresponde a un tipo de racionalidad propia que se distingue en muchos aspectos del tipo de racionalidad dominante de Occidente”(p.10), porque en cuanto al acceso a la realidad el hombre andino privilegia otras capacidades no racionales, como los sentimientos y las emociones, y respecto al *telos* del conocimiento concibe que no es la manipulación ni la instrumentalización de la naturaleza sino su protección y conservación, ya que a diferencia de la concepción dualista entre el sujeto y el objeto que es propia de la filosofía occidental, la filosofía andina los concibe en una relación de interdependencia y complementariedad.

Para comprender esta concepción, se ha estudiado la gnoseología andina desde el ideario prehispánico. Palacios (2019) afirma que en el mundo andino prehispánico existió una teoría gnoseológica que explica cómo los hombres andinos indagaron, conocieron y pensaron la realidad; también devela su concepción respecto al conocimiento como un proceso en el que está presente el objeto, el sujeto e la imagen como elementos del conocimiento; y que en dicho

proceso también hicieron uso de la observación, el registro, la descripción, el pensamiento analógico y la intuición. Esta relación entre la experiencia directa y la racionalización es expuesta por Villena (2018), quien expone que la Cosmovisión del hombre andino prehispánico evidenciaba una sabiduría holística, dinámica y pragmática resultado de un conocimiento que empieza por la observación y la experiencia personal hasta lograr los conocimientos avanzados en la astronomía, la geodesia y la matemática. Por otro lado, se destaca en el pensamiento andino prehispánico un desarrollo jerárquico ascendente a partir de la sensorialidad, que está vinculada con el ver y asciende a través del saber hasta lograr la racionalidad entendida como reflexión, tal como identifica Rivara de Tuesta (2000) a partir del análisis del poema del cronista Joan Santacruz Pachacuti.

El interés por conocer y explicar el pensamiento del hombre andino respecto al problema del conocimiento también centra su atención en el hombre andino contemporáneo que es el guardián y portador de los saberes ancestrales. Caral y Chilinguina (2020), identifican dos operaciones gnoseológicas en la epistemología andina, el “pensar y el sentir” (p.354) que se constituyen en la base de la “ciencia, el arte y la tecnología” (p.352) desarrolladas por las culturas ancestrales. Estos conocimientos son construidos en comunidad y tienen por finalidad “generar bienestar, abundancia y prosperidad en la familia y la comunidad” (p.354) por lo que deben ser socializados y puestos en práctica no solo en el *ayllu* (familia) y en la comunidad, sino también en los centros educativos a través de los *Amautakuna* (sabios docentes), quienes deben compartir y fortalecer los conocimientos de la cultura andina para que sean aprehendidos por las futuras generaciones como una alternativa para el “bienestar integral transpersonal” (p. 363).

Según Valdez et al. (2019), los saberes logrados por los originarios de los andes y la Amazonía como consecuencia del “pensamiento y la práctica de vida”(p. 295) que se reflejan en principios como la complementariedad en el todo, equilibrio con la Pachamama, priorizar la vida, unidad e integración, reciprocidad, alcanzar el consenso, entre otros, son muy valiosos para la construcción del vivir bien en la comunidad, entendido como la convivencia dentro de un marco de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe. Estos principios a su vez serían de gran utilidad para descolonizar a América Latina “desde las comunidades indígenas, desde los márgenes o los marginales (calificación interpuesta por el occidentalismo) y sobre todo desde la sabiduría de los pueblos ancestrales” (p. 291). Desde esta perspectiva, los conocimientos obtenidos por los originarios además de contribuir a la construcción del vivir

bien, se constituyen en una herramienta de liberación del colonialismo del saber y poder que denunció el antropólogo peruano Aníbal Quijano (1998).

El papel descolonizador de los saberes andinos también lo defienden Pinto et al. (2018), quienes luego de cuestionar la acción colonizadora y reproductora de sistemas de dominación en el ámbito gnoseológico, porque fomentan la asimetría epistémica y por ende la invisibilización de otras epistemologías denominadas periféricas, “como las de procedencia ancestral indígena y otras populares” (p. 4), defienden la existencia de un pluralismo epistemológico y de las epistemologías del sur que deben ser recuperadas, revalorizadas, sistematizadas, desarrolladas y visibilizadas como herramienta para eliminar las “prácticas, actitudes y pensamientos colonialistas que todavía persisten” (p. 7) y para desarrollar una investigación y una metodología descolonizadora como una alternativa al “paradigma raciontécnico científico moderno que desconoce los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas” (p. 18). Los autores también sostienen que los conocimientos ancestrales desarrollados a partir del hacer como corolario de la observación y el sentir deben ser rescatados, socializados y desarrollados en los centros educativos como una propuesta de una educación intracultural, intercultural y plurilingüe.

En la concepción gnoseológica del hombre andino de la actualidad, según Mujica (2017) emerge el *riqsiy* (conocer), como una forma de conocimiento complejo y a su vez un elemento articulador de tres formas de conocer el mundo: el *ruray* (hacer) que es el punto de partida del conocimiento, el *yachay* (saber), entendido como una forma de conocimiento especializado para resolver problemas y el *musyay* (prevenir, presentir, atinar, conjeturar, acertar, intuir, advertir) estas tres categorías se articulan en torno al *riqsy* (conocer). Por su parte, Flores (2011) identifica en el pensamiento andino categorías ontológicas, gnoseológicas y éticas como: *kay* (ser, existencia), *yachay* (saber, conocer), *uku* (esencia), *qawallan* (apariencia), *allin* (bueno), *mana allin* (malo), *kuyachikuy* (hacerse querer), *allin kawsay* (vivir bien). A partir de dichas categorías, afirma que estas generalizaciones evidencian el grado y la profundidad con los que aprehende el hombre andino los fenómenos de su entorno.

Orrego (2015) plantea que la gnoseología andina no se desarrolla por medio del concepto, sino que involucra medios como las intuiciones y experiencias, así como lo sacramental y celebrativo. Esto no implica un pensar preconceptual, sino que las ideas y las representaciones mentales se dan a conocer a través de las acciones entendidas como la materialización del pensar que reflejan la experiencia cotidiana y a partir de ellas se puede identificar la esencia de la realidad, lo que implica un desarrollo epistemológico tan válido

como el occidental. No obstante, frente a las posturas de quienes reconocen y valoran el carácter racional del pensamiento andino, se presentan posiciones contrarias, como la expuesta por Soza (2012) para quien el pensamiento andino está próximo al irracionalismo gnoseológico por su “énfasis en enaltecer elementos místicos como la intuición y el sentimiento” (p.117), ya que según el autor, la experiencia primaria en el mundo andino no es pragmática e instrumental ni cognoscitiva, sino ritual y celebratoria, y el *telos* del conocimiento tampoco es instrumental sino místico y religioso.

En tal sentido, si bien existe una literatura que hace evidente la construcción epistemológica de un pensamiento racional en la representación del mundo por el hombre andino, en un contexto en el que la globalización del capitalismo neoliberal pretende desarraigar a las culturas “periféricas” de sus principios y valores con los que gestionan su cotidianidad para homogeneizar sus formas de pensar bajo los principios y valores de las culturas hegemónicas, es un imperativo continuar con los estudios sobre los problemas y fundamentos gnoseológicos del hombre andino, demanda que impulsó el desarrollo de la presente investigación, con la finalidad de sumar esfuerzos por la visibilización y reconocimiento de la filosofía andina.

Los resultados de la investigación que se presenta son productos del contacto directo con las culturas vivas en el Centro Poblado de Rosaspata, que permitió una indagación acerca de la concepción sobre la posibilidad del conocimiento, los elementos que intervienen en el conocimiento, el proceso del conocimiento, el *telos* del conocimiento y la concepción de la verdad en dicha comunidad, los que fueron vinculados con la revisión de fuentes primarias sobre la gnoseología andina.

Método

El trabajo es el resultado de una investigación aplicada de enfoque cualitativo en la que se acudió al método etnográfico y hermenéutico. La ejecución se llevó a cabo en el Centro Poblado de Rosaspata que pertenece al Distrito de Vinchos, Provincia de Huamanga, Ayacucho, Perú. Se seleccionó este espacio andino porque la totalidad de sus pobladores aún conservan la lengua originaria (el quechua) y los saberes ancestrales con los que gestionan su cotidianidad; sin embargo, no se puede negar que esta cultura continúa su desarrollo bajo las influencias endógenas y exógenas. Como informantes claves se eligió a las autoridades, a los *yachaq* (expertos), personas que conservan con mayor fidelidad los saberes de los pueblos

originarios, y a las personas de la tercera edad, porque en ellos se da un proceso de integración cultural más no de asimilación cultural (Heise, et al. 1994).

Para hacer realidad la investigación se viajó al Centro Poblado de Rosapata en 6 oportunidades. El primer viaje fue para tomar contacto con algunas personalidades, como las autoridades (el alcalde, el teniente gobernador y el juez de paz), los *yachaq* (expertos) y algunas personas de tercera edad a quienes se le expuso los propósitos de la investigación. En el segundo viaje, se realizaron las entrevistas de manera individual con **cuatro** *yachaq* (expertos) y **dos** personas de tercera edad. En el tercer viaje se asistió como oyente a una reunión de los pobladores de Rosapata, acontecimiento que permitió observar, identificar y aprehender las categorías gnoseológicas utilizadas en sus argumentos y expresiones, los problemas gnoseológicos abordados y las concepciones gnoseológicas que subyacen en sus diferentes intervenciones. En esa oportunidad también se entrevistó a **tres** personas de tercera edad. En el cuarto viaje se entrevistó a las autoridades (el alcalde, el teniente gobernador, el juez de paz) y a **dos** personas de tercera edad. En el quinto viaje se volvió a entrevistar a los *yachaq* (expertos) sobre otros temas gnoseológicos diferentes a los abordados en el primer encuentro, y en el sexto viaje se asistió a la fiesta patronal para aprehender las concepciones sobre los problemas gnoseológicos que subyacen en sus expresiones y argumentos en las diferentes actividades realizadas.

El proceso de observación etnográfica se registró en un diario de campo, en el que se asentaron las expresiones de naturaleza gnoseológica evidenciadas en las interacciones de los participantes en las actividades de la comunidad a las que se asistió durante la investigación. Las expresiones registradas fueron aquellas referidas al proceso del conocimiento, a la diferencia entre la apariencia y la realidad, al *telos* del conocimiento y a la noción de la verdad que fueron enunciadas en la asamblea del pueblo y en la fiesta patronal.

La entrevista semi estructurada se aplicó a 14 informantes claves. La actividad se desarrolló generalmente en sus hogares en horas de la tarde o al anochecer, luego de que habían cumplido con sus trabajos en la agricultura o la ganadería, previa coordinación anticipada. En algunos casos se desarrolló acompañándolos en el pastoreo. Las preguntas que se les formuló fueron sobre temas de carácter gnoseológico como: el conocimiento, la posibilidad del conocimiento, los elementos del conocimiento, el proceso de conocimiento, el *telos* del conocimiento y la verdad. Las entrevistas fueron realizadas en su lengua originaria. Las actividades fueron grabadas y filmadas para su posterior recuperación.

Las categorías gnoseológicas que utilizan los pobladores de Rosapata fueron identificadas en las expresiones manifestadas por los informantes ya sea en el proceso de la

entrevista, como en las observaciones realizadas en la asamblea y en la fiesta patronal. El conocimiento de la lengua originaria por parte de los investigadores debido a las raíces andinas, permitió desarrollar el acopio y la sistematización de la información con cierta facilidad, ya que existe mayor proximidad al pensamiento del hombre andino, ventajas que permitió aprehender con facilidad el pensamiento gnoseológico de los pobladores de Rosapata, por ello no fue difícil identificar el pensamiento gnoseológico que subyace en las diferentes expresiones; como por ejemplo, cuando un participante de la asamblea formuló la siguiente pregunta, *¿Allintachu qawamurankichik, icha mana?* (¿Vieron bien, quizá no?), esta expresión además de preguntar si vieron bien o no el objeto cognoscible, también expresa la exigencia de trascender la apariencia para captar la realidad.

Las informaciones acopiadas a través de la observación y las entrevistas fueron procesadas a la luz de los problemas gnoseológicos abordados en la literatura filosófica occidental y de trabajos existentes sobre la cultura andina. En la etapa de análisis se procedió a la identificación de las siguientes categorías: conocimiento, elementos del conocimiento, proceso del conocimiento, *telos* del conocimiento y sobre la verdad, relacionando cómo éstas se manifiestan o toman forma en las diferentes expresiones que enuncian los informantes claves. Por ejemplo, cuando enuncian *chay nisanqa chiqapmi* (lo que dijo es verdad), emerge la categoría *chiqap* (verdad) inmersa en una expresión en la que está manifestando su conformidad con lo enunciado, porque refleja la identidad entre el objeto cognoscible y su representación.

A partir de la identificación de dichas categorías y sus relaciones, se procedió a generar las interpretaciones de las expresiones estudiadas en el discurso de los participantes, a fin de dar cuenta de la presencia de las concepciones gnoseológicas en el pensamiento andino.

Resultados

A continuación, se presentan los resultados de la investigación. En este proceso se han desarrollado las categorías establecidas a partir de conceptos gnoseológicos procedentes de la filosofía occidental, las cuales fueron organizadas e interpretadas de acuerdo con los discursos que surgieron de las entrevistas y las observaciones en el trabajo de campo en el Centro Poblado de Rosapata.

El conocimiento en el mundo andino

El conocimiento, desde la filosofía occidental, es considerado un proceso infinito de aproximación del pensamiento al objeto que se quiere conocer, en el cual se produce un movimiento de la idea desde el saber incompleto e imperfecto al saber más completo y perfecto (Afanasiev, 1985). En dicho proceso, el sujeto entra en relación con el objeto, aprehende sus rasgos y características externas e internas desde la sensación y la percepción, para finalmente construir la representación. Sin embargo, sujeto y objeto tienen una consistencia independiente al acto de conocer ya que existen aun cuando no sean pensantes o pensados; pero, para que se produzca el acto del conocimiento necesariamente tienen que estar en interrelación, y deben estar presentes tres elementos: a. el sujeto que aprehende el objeto, b. el objeto que es aprehendido por el sujeto y c. el concepto o representación que es el contenido del conocimiento (Hessen, 1995).

El primer problema al que tiene que dar respuesta la gnoseología es la posibilidad o la imposibilidad del conocimiento humano. Para indagar dicho problema en el pensamiento del hombre andino se formuló la siguiente pregunta: *¿Runakuna riqsinmanchu manachu?* (¿los hombres pueden o no conocer?), una pregunta que busca indagar la concepción del hombre andino respecto a la posibilidad o la imposibilidad del conocimiento humano. Al respecto las respuestas dadas por los informantes fueron afirmativas como las siguientes: *arí, runaqa riqsinmanmi* (sí, el hombre puede conocer), *arí runakunaqa riqsichwanmi* (sí, los hombres podemos conocer), *riqsichwanmi* (podemos conocer), respuestas que reflejan la confianza del hombre andino en su capacidad cognoscitiva.

Esta manera de concebir el problema de la posibilidad del conocimiento, induce a identificar la concepción gnoseológica del hombre andino con el realismo ingenuo, postura gnoseológica que admite no solo la posibilidad de conocer las cosas en su ser verdadero, sino la efectividad de este conocimiento en el trato diario y directo de las cosas (Ferrater Mora, 2001), además permite afirmar que en la gnoseología andina está ausente el escepticismo que es una teoría gnoseológica que le niega al hombre la posibilidad de conocer.

Elementos del conocimiento

Los pobladores de Rosaspata identifican los dos elementos del conocimiento: el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente. Las preguntas que condujeron a este hallazgo fueron: *¿Imakunataq riqsichwan?* (¿Qué cosas podemos conocer?) y *¿Pikunataq riqsinman?* (¿Quiénes pueden conocer?).

Las respuestas a la primera pregunta, *¿Imakunataq riqsichwan?* (¿Qué cosas podemos conocer?) fueron: *Imakunatapas ñawinchipa qawasqantaqa, riqsichwanmi* (todas las cosas captadas por la vista son cognoscibles), entonces, se le preguntó ¿sólo podemos conocer lo que captamos con la vista? (*¿ñawinchipa qawasqallantachu riqsichwan?*) la respuesta fue: *manam, rinrinchipa uyarisantapas, makinchipa llapchasqantapas riqsichwanmi* (no, lo que captamos con los oídos y el tacto también son cognoscibles), otra respuesta fue *runaqa imakunatapas riqsinmanmi*, (el hombre puede conocer todas las cosas); otro informante decía *llapa imatam runaqa riqsin* (el hombre conoce todas las cosas), en esta respuesta subyace la seguridad por el conocimiento holístico; otra respuesta fue *riqsichwanmi runakunata, uywachikunata, sachakunata, allpanchikunata, chaskakunata, mayutapas, runapa llakintapas, kusintapas riqsichwanmi* (nosotros podemos conocer a las personas, a nuestros animales, a los árboles, nuestras tierras, las estrellas, los ríos, incluso la tristeza, la alegría son cognoscibles).

Las respuestas dan cuenta que, para el hombre andino, son objetos cognoscibles todo cuanto es captado por los tres sentidos, la vista, el oído y el tacto, sean estos fenómenos de la naturaleza o fenómenos psicológicos como las emociones o los sentimientos; dichas respuestas a su vez complementan las expresadas ante la primera pregunta. Entonces se propone que para el hombre andino el primer elemento gnoseológico es el objeto cognoscible; los objetos cognoscibles son todos los fenómenos perceptibles por los sentidos incluso los fenómenos afectivos.

El segundo elemento gnoseológico identificado por los entrevistados es el sujeto cognoscente y la categoría que se utiliza para referirse a ello es el *riqsiq* (el que conoce). La pregunta que permitió indagar sobre este elemento gnoseológico fue *¿Pikunataq riqsinman?* (¿Quiénes pueden conocer?); las respuestas fueron *llapa runam riqsin* (todos los hombres conocen), *yuyayniyuq runaqa aswantam imatapas riqsin* (el hombre que posee un desarrollo psicológico cognitivo, afectivo y volitivo puede lograr conocimientos más complejos). La palabra *yuyayniyuq* se deriva del verbo *yuyay* (recordar) y del morfem *yuq* que significa posesión. Entonces, *yuyayniyuq* sería la persona que posee memoria; pero en el mundo andino el *yuyayniyuq* no es solo el que posee memoria, sino el que ya logró un desarrollo psíquico cognitivo, afectivo y volitivo.

Otra respuesta en esta categoría fue *uywakunapas riqsinmi* (los animales domesticados también conocen), *wakapas riqsinmi uywaqninta* (la vaca también conoce a su dueño), *uñachakunapas riqsinmi mamanta* (los becerros también conocen a su madre). Según estas respuestas, en la concepción del hombre andino el sujeto cognoscente no es solo el hombre,

sino también los animales son sujetos cognoscentes. Las informaciones obtenidas, también reflejan que en la concepción del hombre andino la relación entre el objeto y el sujeto es de copertenencia, hallazgo que ratifica lo afirmado por Estermann (1998), quien afirma que el hombre andino no se autoconcibe como un “sujeto” que está frente a un “objeto”, porque entre el sujeto y el objeto existe una relación de complementariedad. Lo descubierto también está de acuerdo con lo expuesto por Picotti (1990), quien sustenta que en la concepción de los originarios de nuestra América, el campo de la subjetividad humana no está separada del campo de la objetividad; esto se debe a la conciencia de copertenencia entre el objeto y el sujeto que conlleva a concebir que el propósito del conocimiento no es el dominio del objeto por parte del sujeto sino el *allin kawsay* (vivir bien), esta finalidad del conocimiento andino también la exponen Caral y Chilinguina (2020) y Valdez et al. (2019).

Proceso del conocimiento

Para conocer el pensamiento del hombre andino respecto al proceso del conocimiento, fue necesario indagar su concepción sobre la diferencia entre la apariencia y la realidad. Las diferencias que establecen los pobladores de Rosaspata respecto a estos dos aspectos del conocimiento fueron descubiertas en su reunión y en su fiesta patronal a las que se asistió como oyente y observador. Las expresiones que reflejan la diferencia fueron: *allinta qawuay* (ve bien, mira bien); esta expresión no se refiere solo a la acción de ver o mirar con mayor fidelidad, sino a algo más, a la indagación, a la aprehensión profunda del objeto o fenómeno cognoscible, que es un requisito para lograr el conocimiento verdadero, el *chiqap* (la verdad), entendido como la identidad entre el objeto cognoscible y la imagen o la representación del objeto en la conciencia del hombre, la expresión manifiesta la necesidad de trascender la apariencia para aprehender la esencia del objeto cognoscible.

Otra expresión que refleja la diferencia entre la apariencia y la realidad es *allinta qawaspa rimay* (habla luego de haber visto bien). Esta expresión es un imperativo que refleja la exigencia de conocer a profundidad el objeto cognoscible, la necesidad de aprehender la verdad para luego emitir una opinión o un juicio, de lo contrario, si no se conoce bien o si se queda solo en la apariencia, no se logra la identidad entre el objeto y la representación; en consecuencia, la opinión o el juicio emitido no es verdadero. Otras expresiones que develaron este imperativo fueron: *allinta qawaspam, imatapas rimana* (para expresar alguna opinión o juicio verdadero, previamente se debe haber indagado, conocido bien), *¿allintachu qawaykurankichik icha qawallantachu?*, (¿vieron bien o solo se quedaron en la apariencia?).

Dicha expresión es una pregunta que quiere indagar si se logró un conocimiento verdadero, si se trascendió más allá de la apariencia, si se puede estar seguro de la veracidad de lo expresado.

La diferencia entre la apariencia y la realidad, también se observa en la distinción que ellos advierten entre el *chiqap* (verdad) y el *qollma* o *yanqa* (falso); en esta perspectiva el *chiqap* (la verdad) es consecuencia de la aprehensión del *uku* (la esencia), *uku* también puede ser traducido como interior o dentro; sin embargo, en el proceso del conocimiento *uku*, se refiere a la esencia, aquello que según los pobladores de Rosaspata no se capta con los sentidos sino con los ojos de la razón, y no se capta de inmediato sino mediante un proceso que empieza con los sentidos a través del *qaway* o *rikuy* (ver), el *uyariy* (escuchar) que va asociado con a la praxis o la acción que es el *ruray* (hacer), cuya ejecución es posible con el apoyo del *yachay* o saberes obtenidos y acumulados en el tiempo. Luego, como consecuencia de un proceso en el que intervienen diferentes operaciones racionales como el *hamutay* (pensar, analizar, reflexionar, cavilar), el *musyay* (intuir) o el *yuyaymanay* (recordar una y otra vez hasta lograr reproducir los hechos o acontecimientos de manera fidedigna), se logra aprehender el *uku* (la esencia), ahí se obtiene el *yachay* (el saber o el conocimiento actualizado). Esta forma de entender el proceso del conocimiento por los pobladores de Rosaspata es corroborada en los trabajos de Palacios (2019), Milla (2018) y Mujica (2017).

Telos del conocimiento

Para conocer la concepción de los andinos respecto al *telos* del conocimiento, se les formuló la siguiente pregunta *¿Imapaqtaq runa imakunatapas riqsin?* (¿las personas para qué conocen las cosas?). La respuesta generalizada fue *imatapas allin ruranaq* (para hacer bien las cosas), y empezaron a explicar: Para sembrar bien, en su debido momento y en espacios o lugares pertinentes para ello, es un imperativo conocer la tierra, los cereales, el tiempo, de lo contrario la siembra y la cosecha no sería lo esperado. Otro entrevistado dijo: *runamasinchikunawan allin kawsanapaqpas riqsinanchikmi* (el conocimiento también es necesario para la convivencia armoniosa entre los hombres). En esta expresión se manifiesta que el conocimiento además de ser valioso para la actividad agrícola es necesario para el logro de la convivencia armónica entre los hombres, y luego agregó *manachayqa yanqakunatam rurachwanpas, rimachwanpas* (si no se conoce bien probablemente nuestro actuar y nuestras expresiones no serán pertinentes). En la concepción del hombre andino la distorsión de la realidad, la falsedad ocasiona desequilibrio en la convivencia.

Una de las autoridades dijo *allin kamachikunapaqpas allintam riqsina* (para ejercer un buen gobierno también es necesario el conocimiento verdadero). De acuerdo a esta expresión,

el *telos* del conocimiento también es el ejercicio político pertinente condicionado por el conocimiento que trasciende la apariencia, hasta el *uku* (la esencia).

Las informaciones obtenidas dan cuenta que el *telos* del conocimiento en el mundo andino es el *allin kawsay* (vivir bien), entendido como la convivencia armónica entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres que se evidencia, por ejemplo, en el *allin llamkay* (trabajo pertinente, provechoso, productivo y beneficioso), en el *nanachinakuy* (proteger y ser protegido). Por esta concepción es que se plantea que la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible es de copertenencia. El *allin kawsay* (vivir bien) también se evidencia en el *kuyanakuy* (querer y ser querido), un sentimiento que se materializa en acciones en las que se reflejan la convivencia armónica entre los hombres porque en dichas relaciones está presente el principio de la complementariedad; también se manifiesta en el *allin kamachikuy* (buen gobierno) y en el *allin kawsay* con la *Pachamama* (convivencia armónica entre la naturaleza y el hombre).

La concepción del hombre andino respecto al *telos* del conocimiento es diferente a la concepción occidental que se caracteriza por su antropocentrismo, que piensa que el *telos* del conocimiento es el dominio sobre los otros entes. Esto es lo que concebía Francis Bacon cuando dice “conocer es poder”. Dicha forma de pensar ha ocasionado y está ocasionando en el mundo un colapso irreversible. A diferencia de esta concepción desintegradora e individualizadora, el hombre andino, según afirma Ceceña (2014), concibe que el *telos* del conocimiento es la reproducción de la vida y restablecer la armonía complementaria de todas las formas de vida.

La concepción del hombre andino respecto al *telos* del conocimiento también es corroborado por Esterman (1998) cuando afirma que el *telos* del conocimiento en el mundo andino no es instrumental, tecnicista, ni economicista, porque no se da ese abismo abierto entre el ser humano y la naturaleza no humana que es propio de la concepción occidental; el hombre andino no concibe a la naturaleza y demás entes cognoscibles como objeto de explotación ilimitada, de manipulación tecnológica, cuantificables y monitoreables; sino como entes que tienen vida, que tienen que ser cuidados y protegidos. Esta concepción sobre el *telos* del conocimiento también es confirmado por Caral y Chilinguina (2020) y Valdez et al. (2019).

Concepción de la verdad

Para conocer la concepción sobre la verdad de los pobladores de Rosaspata se les formuló la siguiente pregunta: *¿Qamkunapaq imaninantaq chiqap?* (para ustedes, ¿qué es la verdad?). Las respuestas fueron: *ñuqaykuqa chiqap niniku imatapas chayna kaptinmi* (nosotros decimos que es verdad cuando las cosas son como son); la expresión “son como son” se refiere a la identidad entre el objeto cognoscible y su representación en la conciencia.

Otras respuestas fueron: *chiqap niniku imapas chaynapuni kaptinmi* (decimos que es verdad cuando estamos seguros de que las cosas son como son), *chiqapqa chaynapuni kaqmi* (cuando las cosas son como son, eso es verdad). En las respuestas se presenta como una constante la expresión *chayna kaptin* (si las cosas son como son) y cuando se agrega el sufijo independiente *puni* (reafirmación, seguridad) a la palabra *chayna* (si es así), *chaynapuni kaptin* (cuando se está seguro que las cosas son como son), expresa la seguridad de la identidad entre el objeto y su representación; entonces, es verdadero cuando se refleja las cosas tal como son, cuando el objeto cognoscible es representado sin distorsión alguna en la conciencia del sujeto. Una entrevistada decía *iskayta qawachkaspaga manan kimsa nichwanchu, sichu chaynata niptinchiqa manañan chiqapchu* (si estamos viendo dos cosas no podemos decir que son tres, si fuera así ya no es verdadero). De acuerdo a las respuestas obtenidas, se puede afirmar que la concepción del hombre andino respecto a la verdad se identifica con la teoría de la verdad como correspondencia, expuesta por Aristóteles (2004) que afirmaba, “Decir de lo que es que es, y de lo que no es no es, es lo verdadero; y decir de lo que es no es, y de lo que no es, es, es lo falso” (p. 173). Tal manera de entender la verdad se evidencia en lo expresado por la informante líneas arriba: *iskayta qawachkaspaga manan kimsa nichwanchu, sichu chaynata niptinchiqa manañan chiqapchu* (si estamos viendo dos cosas no podemos decir que son tres, si fuera así ya no es verdadero).

Categorías gnoseológicas en el mundo andino

A continuación, se sintetizan las categorías gnoseológicas utilizadas por los pobladores de Rosaspata, las cuales emergieron en el proceso de investigación y que dan cuenta de su uso en el discurso cotidiano.

Riqsiy (conocer): es la acción de conocer, el proceso en el que entra en contacto el objeto cognoscible y el sujeto cognoscentes.

Riqsisqa (conocido): es el resultado de ese contacto entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente.

Riqsiq (el que conoce): es el sujeto cognoscente que vive en un contexto determinado, en una interrelación con la naturaleza y sus pares.

Riqsina (cognoscible): es el objeto cognoscible que pueden ser fenómenos naturales, sociales o suprasensibles.

Yachay (saber): es el conocimiento obtenido como consecuencia del interacción entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente.

Chiqap (verdad): entendida como la identidad entre el objeto cognoscible y el reflejo o la imagen de dicho objeto en la conciencia del sujeto cognoscente.

Yuyaymanay (meditar, recordar): recordar una y otra vez para evitar la falsedad o para corregir los errores y aproximarse en lo posible a la verdad.

Tapuy (preguntar): indagar, averiguar, inquirir, interrogar, consultar.

Tapupayay (averiguar, investigar): interrogar reiteradas veces con el propósito de aproximarse cada vez más a la verdad.

Qollma o yanqa (falso): enunciaciones que no reflejan la identidad entre el objeto cognoscible y su representación en la conciencia del sujeto cognoscente.

Hamutay (pensar, razonar, reflexionar, meditar, cavilar, filosofar).

Chaynam (así es): afirmación que refleja la correspondencia entre el objeto cognoscible y representación en la conciencia del hombre.

Ruray (hacer, experimentar, praxis): son las diferentes actividades que se realizan en la vida cotidiana. Es el punto de partida en el proceso del conocimiento.

Uku (esencia): son los rasgos y características inherentes al objeto cognoscible que están más allá de la apariencia, cuya aprehensión exige la intervención de los sentidos y de los ojos de la razón a través del *yuyaymanay* (recordar una y otra vez para evitar la falsedad o corregir los errores) y el *hamutay* (pensar, reflexionar, meditar, cavilar, filosofar).

Qawan (apariencia): son los rasgos y características del objeto cognoscible que se capta inmediatamente con los sentidos, y no siempre puede ser verdadero.

Qaway (ver): captar las características del objeto cognoscible por medio de la vista.

Allin qaway (ver bien): es trascender la apariencia hasta *conocer* la esencia.

En suma, la concepción sobre el conocimiento que predomina en el mundo andino está enmarcada dentro de un realismo ingenuo porque concibe que los hombres pueden conocer todo cuanto les rodea, sean estos entes sensibles o suprasensibles. Por ello, el hombre andino concibe que el logro del conocimiento verdadero es producto de un proceso que empieza con los sentidos a través del *qaway* o *rikuy* (ver), el *uyariy* (escuchar) y el *llapchay* (tocar o aprehender las características del objeto cognoscible con el tacto), que va asociado con la praxis o la acción que es el *ruray* (hacer), cuya ejecución se hace con el apoyo del *yachay* (saber) saberes obtenidos y acumulados en el tiempo. Luego, como consecuencia de un proceso en el que intervienen diferentes operaciones racionales como el *hamutay* (pensar, analizar, reflexionar, cavilar), el *musyay* (intuir) o el *yuyaymanay* (recordar una y otra vez hasta lograr

reproducir los hechos o acontecimientos de manera fidedigna), se logra conocer el *uku* (la esencia), que deriva en el *yachay* (el saber o el conocimiento verdadero).

Conclusión

El hombre andino identifica con pertinencia los elementos del conocimiento: el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. Sin embargo, a diferencia de la cultura occidental que considera a estos elementos dentro de una relación de dominio y subordinación del objeto por parte del sujeto, el hombre andino los concibe en una relación de copertenencia, porque no se define como un “sujeto” que está frente a un “objeto”, sino que al estar constituido por el principio de la complementariedad, se concibe como parte de la naturaleza, parte del todo, del *pacha* (mundo, espacio, tiempo), del objeto cognoscibles. Es una concepción que conlleva a evitar el abismo entre el sujeto y el objeto.

Las categorías gnoseológicas que se utilizan en el mundo andino son, el *rigsiy* (conocer), *riqsiq* (sujeto cognoscente), *riqsina* (objeto cognoscible), *yachay* (conocimiento, saber), *yuyaymanay* (recordar una y otra vez para evitar la falsedad o corregir los errores), *hamutay* (pensar, reflexionar, meditar, cavilar, filosofar), *uku* (esencia), *qawan* (apariencia, lo fenoménico).

El *telos* del conocimiento para el hombre andino es el *allin kawsay* (vivir bien), entendido como la convivencia armónica entre el hombre y la naturaleza y entre los hombres, que se evidencia en su participación pertinente en la actividad agrícola y ganadera, en las relaciones armoniosas establecidas con sus *ayllus* (familias), vecinos y en el buen gobierno que ejercen las autoridades; a su vez éste es consecuencia de los conocimientos adquiridos.

La concepción del hombre andino sobre la verdad está enmarcada dentro de la teoría de la verdad, como correspondencia expuesta por Aristóteles, porque consideran que un conocimiento es verdadero si existe una correspondencia entre el objeto cognoscible y la representación de él, o hay una identidad entre el objeto cognoscible y su representación en la realidad. En tal sentido, la postura gnoseológica admite no solo la posibilidad de conocer las cosas en su esencia verdadera, sino la certeza de este conocimiento en la vida cotidiana.

Para finalizar, es necesario señalar que los hallazgos obtenidos en la investigación muestran que el pensamiento del hombre andino se produce en un desarrollo a través de distintas etapas gnoseológicas, a partir de una fase sensorial, continuando en un momento de intuición y finalmente la reflexión y verdad de las cosas en correspondencia entre el objeto cognoscible y su representación. A diferencia del pensamiento occidental, esta posibilidad de construcción de un conocimiento reflexivo y verdadero ha logrado mantenerse y constituirse

desde la esencia de las cosas, basada en la concepción integral y horizontal entre el hombre y la naturaleza, aun luego de más de cinco siglos de colonialidad del poder y del saber que han pujado por invisibilizarla.

Referencias

- Aristóteles. (2004). *Metafísica*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Afanasiev, V (1985) *Manual de Filosofía*. Buenos Aires: Cartago
- Arriagada, L. (2019) Avatares de la forma. *Tópicos del Seminario*, 42, 165-204. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n42/2594-0619-tods-42-165.pdf>.
- Caral, N. y Chilingua, R. (2020). Entramado del conocimiento Andino desde el concepto: Tupthaptaña Pacha en Educación Intercultural Bilingüe. *Revista Científica*, 5(16) ,352-371. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5636/563662985020>
- Ceceña, A. (2014). “Del desarrollo al vivir bien: La subversión epistémica”. En Alcira Girón (Coord.), *Del “vivir bien” al “buen vivir” entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*. México.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Constitución de la República de Ecuador (2008). Recuperado de: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Recuperado de: <https://sea.gob.bo/digesto/CompendioNormativo/01.pdf>.
- Estermann, J. (2017). Hermenéutica diatópica y filosofía andina. Esbozo de una metodología del filosofar intercultural. *Revista FAIA*, 2 (27), 1-17. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5845469>.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Ediciones Abya -Yala.
- Ferrater Mora, J. (2011). *Diccionario de filosofía*. México: Editorial Atlantes S.A.
- Flores, M. (2011). *Filosofía Andina. El humanismo ecológico*. Lima: Editorial San Marcos.
- Fornet-Betancourt, R. (2002). Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. En G. González (Coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural* (pp. 123-138). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L. González.
- Guardia, C. (1997). *Diccionario Kechwua- castellano, castellano-kechwua*. Lima: Editorial Minerva.
- Heise, M.; Tubino, F. y Ardito, W. (1994). *Interculturalidad, un desafío*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAP.
- Hessen, J. (1995) *Teoría del Conocimiento*. Bogotá: Panamericana.

- Martínez, V. (2011). ¿Hay una lógica andina? *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (14),167-182. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4761/476147382008>.
- Mujica, L. (2017). *Pachamama kawsan. Hacia una ecología andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables.
- Orrego, I. (2015). *Descolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalense a la filosofía*. Quito: Ediciones Abya -Yala.
- Palacios, L. (2019). Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica. *Perseitas*, 7(2), 274-298. <https://doi.org/10.21501/23461780.3291>.
- Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: Rundi Nuskin.
- Pinto, L., Cortez, N., Guzmán, D. y Curivil, Felipe D. (2018). Experiencias emergentes de metodologías descolonizadoras de investigación frente al extractivismo epistémico. Aportes para la investigación educativa intra-, intercultural y plurilingüe en Bolivia. *Sinéctica*, (50). Recuperado de: [https://doi.org/10.31391/s2007-7033\(2018\)0050-010](https://doi.org/10.31391/s2007-7033(2018)0050-010)
- Quijano, A. (1998) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: *Ecuador Debate. Descentralización: entre lo global y lo local*. N° 44. Quito: CAAP. pp. 227-238
- Rivara de Tuesta, M. 2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Tomo I. Lima: Fondo de Cultura Económica del Perú S.A.
- Rojas, C. (2015) Perspectivismo indígena *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (22), 15- 35.
- Soza, J. (2012). *El discurso de la “Cosmovisión Andina”. Una lectura marxista del “mundo andino”*. La Paz: Gráfica Book.
- Valdez-López, O.; Romero-Rodríguez, L. y Hernando Gómez, Á. (2019). Matrices decolonizadoras en la comunicación para entablar un diálogo con Occidente. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (26), 281-305. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4418/441857903008>
- Villena, Carlos Milla. (2018). Cultura e Identidad en los países andinos. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (6), 27-36. Recuperado de: http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2550-67222018000200027&lng=es&tlng=es.