

Del Yanantin al Pachakuti: La dialéctica andina

From Yanantin to Pachakuti: Andean dialectics

Alonso Castillo Flores

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

acastillof@unsa.edu.pe

Resumen: Como otras civilizaciones milenarias, la cultura andina ha producido una dialéctica, es decir, una cosmovisión dinámica de fuerzas opuestas. Esta concepción contiene varios rasgos: paridad (de opuestos, de iguales y de pares), relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, mediación, movimiento e inversión. Todos estos elementos se exponen en lengua quechua, desde el *yanantin* hasta el *pachakuti*.

Palabras clave: dialéctica andina, paridad, dualidad, complementariedad, reciprocidad, *pachakuti*

Abstract: As other millenarian civilizations, the Andean culture has produced some dialectics, that is, a dynamic worldview of opposed forces. This view contains several features: parity (of opposites, of similar and of pairs), relationality, correspondence, complementarity, reciprocity, mediation, movement and inversion. All of these elements are presented in the Quechua language, from *yanantin* to *pachakuti*

Key words: Andean dialectics, parity, duality, complementarity, reciprocity, *pachakuti*

Introducción

Muchas de las grandes civilizaciones ancestrales han generado una dialéctica, esto es, una cosmovisión dinámica donde el movimiento y la vida se dan a partir del choque y conjunción de fuerzas opuestas. Así, en Irán tenemos al zoroastrismo o mazdaísmo (luz–tinieblas); en China, la filosofía del Tao (*Yin–Yang*); en Grecia, la cosmología de los presocráticos (*arjé–logos*); y en el Tawantinsuyo la dualidad del *yanantin* (*chacha-warmi* o *hanan-urin*).

Bautista (2014: 177) habla de una lógica compleja (que yo llamo ‘dialéctica andina’), sin determinaciones lineales y unívocas, sino de múltiples variables que se determinan mutuamente. Por supuesto, no se refiere a una lógica de razonamiento puro, sino a una forma de organizar la sociedad y la vida. Veremos diez principios de esta dialéctica.

I. *Yanantin*: paridad de opuestos

Todo en el mundo andino tiene un par, es la paridad omnipresente. Para García (2017: 11) los dos principios son *Hanan–Urin* (arriba–abajo), que se expresan en el *Hanan Qosqo–Urin Qosqo*, *hanan inca–urin inca*. Un monarca absoluto era imposible en la confederación incaica. En el universo rige esta ley dinámica, *hanan-urin*, cuando se refiere a la ocupación del espacio–tiempo, *kausay–supay* (positivo–negativo) cuando se refiere a la dinámica de la naturaleza (García: 108)

Usando el idioma aimara, podemos describir algunos opuestos clásicos: mujer–varón (*chacha–warmi*), sol–luna (*willka–ph’axsi*), vida–muerte (*jaka–jiwa*), cerro hembra–cerro macho (*t’alla–mallju*), fuego–viento (*nina–wayra*), arriba–abajo (*arajsaya–manqhasaya*). (Medrano, 2012: 29-30). Nótese que hasta los cerros están sexuados, todo es macho y hembra en la visión andina.

Para Javier Lajo (2005: 71-73) todo parte desde Manco Qhapaq y

Mama Ocllo, desde el Lago Titicaca, con las plazas de *Pachamama* y *Pachatata*, una circular (hembra) y otra cuadrada (macho). Esas plazas, en la Isla de Amantaní, eran observatorios astronómicos que se complementaban. El mismo paralelo hace Lajo entre el Templo de *Muyucmarka* en el *Hanan Qospo* y el *Koricancha* en el *Urin Qosqo*.

Yanantin es el principio de dualidad por excelencia, masculino–femenino, alto–bajo, rojo–negro, etc. Medrano (2012: 30) habla de ‘binaridad’, ‘dualismo’, ‘bipolaridad’. En Dexler (2015: 103) se le conoce como ‘paridad’, antes que ‘dualidad’. En el idioma Mapuche su versión sería el *Ngnemapum*, que algunos ven como una “dialéctica”, “como ley general del universo en su característica única de contradicciones no antagónicas”. (Dexler: 91)

Yanantin es oposición complementaria, jerarquizada e interdependiente; uno de los opuestos jerarquiza al otro (Prado, 15). Son *yanantin* los ojos, las manos, los zapatos, los guantes, las oposiciones *lloq’e* (izquierda) y *phaña* (derecha), lo izquierdo (mujer) y lo derecho (varón) (Prado: 3). En las manos y los pies es bastante evidente que uno de los opuestos tiene mayor jerarquía que el otro.

Lo uno, lo autónomo o solitario es algo incompleto (*manapaqta*), irreal (*illak*) (Dexler: 97). La persona homosexual no conforma un *yanantin*, es estéril, narcisista (Eastermann, 2006: 227). Es lo disparejo, desigual, dispar, impar, (*ch’ulla*), de ahí el *ch’ullachaki* (cojo). El mismo Dios tiene par, Viracocha está asociado a *Cuniraya*, *Tunapa* o *Tarapaca*. La primera deidad de *Manuscrito de Huarochirí* es dual, *Yanañamca Tutañamca* (Depaz, 2019: 197-198), *Yana*– como *yanantin*.

Pero no hablamos de una relación antagónica sino armónica, equilibrada. “*Yanantin* es dos cosas hermanadas; es igual que la vista que coordina a los dos ojos, siendo diferentes ven una misma imagen” (Dexler: 97). Las manos y los pies, con una relación jerarquizada trabajan siempre de modo coordinado, y al caminar, necesariamente van en sentido opuesto para hacer posible que nos desplazemos y trabajemos.

En las comunidades andinas la división del trabajo entre varones y mujeres es bastante rígida. El varón hace esfuerzos intensos pero breves,

las mujeres hacen esfuerzos suaves y sostenidos (Delgado, 1996, 3–4). La propia economía, según Delgado (1996: 4) está basada en la competencia y no en el conflicto, se basa en la interdependencia y no en la subordinación, concentración y no dispersión.

Un estudio sobre la etnia *Pasto* (Colombia–Ecuador) nos muestra que los opuestos no son externos sino internos. El propio ser humano es un ser dualístico, “el hombre es 100% materia y por tanto 100% espíritu” (Chirán y Burbano, 2013: 144). No existe la dicotomía occidental materia–espíritu; tampoco existe una división entre espacio y tiempo, *Pacha* se traduce como ‘espacio–tiempo’, algo cercano al modelo de Einstein. Los opuestos, entonces, no son extremos ni irreconciliables, como Dios y el Diablo, en la imagen judeocristiana. Antes bien, lo absolutamente bueno y lo absolutamente malo es visto como una especie de maniqueísmo, un dualismo bipolar (Dexler: 96).

2. *Masintin*: paridad de iguales

Un rasgo que a menudo se olvida es el de *masintin*. Por principio, no puede existir una categoría única, porque eso viola al propio *yanantin*; el opuesto complementario suyo es el *masintin*. Es decir, a la dualidad de opuestos oponemos la dualidad de iguales, de modo complementario.

Las relaciones *masintin* se dan entre semejantes, personas o entidades de la misma condición, entre maestros, entre alumnos, entre estrellas, entre átomos del mismo elemento. En el plano familiar se da entre varones o entre mujeres, por ello en las reuniones de las comunidades andinas, los varones suelen reunirse separados de las mujeres.

Para Núñez del Padro (2007: 16), el *masintin* es un principio de identidad, pero no entre uno mismo, sino con su par semejante, una identidad suplementaria, de solidaridad y equivalencia. Los pares del *masintin* se articulan en unidades mayores y son asimilados para formar un par para el *yanantin*. La relación de semejantes es simétrica y no lleva

a una jerarquía. Se dan *masintin* entre hermanos varones (*wayqe-wayqe*) y hermanas (*ñaña-ñaña*), se dan *yanantin* entre hermano–hermana (*tura-pana*)

“Tanto *yanantin* como *masintin* son formas de concebir el mundo dialécticamente organizado, el primero sobre las diferencias y el segundo sobre las analogías” (Prado, 2007: 8). *Yanantin* es diferencia, antonimia, oposición; *masintin* es semejanza, sinonimia, similitud.

3. *Tawantin*: paridad de pares

La combinación de un *yanantin* y un *masintin* nos da un *tawantin*: cuatro elementos, A–B=C–D, donde A–B, por un lado, y C–D, por otro, hacen dos *yanantis*, mientras A–C, por un lado, y B–D, por otro, hacen dos *masintin*. Entre padres conforman *yanantin*, entre hijos varón–mujer otro *yanantin*, padre–hijo hacen *masintin*, madre–hija hacen otro *masintin*. “La imagen que tiene el hombre andino de su universo organizado en *yanantin* y *masintin* es la imagen de la familia nuclear formada por cuatro miembros y denominada *tawantin*” (Núñez, 2007: 9).

El término *Tawantin-suyo* se muestra claro. El modelo *tawantin* “fue la base dialéctica de organización del estado inka y sigue siendo el eje de la cosmovisión del hombre andino” (Núñez: 15). Si todo está formado de pares, estos se agrupan en cuartetos que conforman el cosmos entero.

Según García (2017: 23), existen cuatro mundos: *Hawaqacha* (mundo de afuera, universo invisible que ocupa un espacio–tiempo distinto), *Hananpacha* (mundo de arriba), *Kaypacha* (este mundo), *Ukhupacha* (mundo de abajo). Chirán y Burbano (2013: 146), por otro lado, recuerdan las cuatro formas de Viracocha: *Imaymana* y *Tocapu*, *Ticsi* y *Caylla*. Tenemos también las cuatro deidades primigenias de Huarochirí y la leyenda fundacional de los hermanos Ayar, que eran cuatro.

En la dialéctica de Empédocles tenemos cuatro elementos: agua–aire–fuego–tierra, formando pares, calientes (aire–fuego), fríos (agua–tierra), secos (fuego–tierra), húmedos (agua–aire), cuatro *masintin* y dos

yanantis: caliente–frío y seco–húmedo. Los chinos utilizaron cinco elementos: agua–madera–fuego–tierra–metal. Los budistas tenían los mismos elementos que Empédocles, los japoneses e hindúes le agregan un elemento: vacío y éter, respectivamente.

En los antiguos andinos no tenemos tal conceptualización. Sin embargo, encontramos en las leyendas andino–amazónicas relatadas por Luis Valcárcel este recuento: “cuatro mundos anteriores fueron destruidos por el agua, por el cielo que cayó sobre la tierra, por el fuego y por el viento” (Lajo: 80). Chirán y Burbano (2013: 144) creen que los puntos cardinales simbolizan los cuatro elementos. También tenemos la *chakana* que expone Eastermann (2006: 180) basado en el famoso dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti: Luna (noche), sol (día), mujer (agua), varón (suelo). Si pensamos en el viento de la noche, el fuego del sol y la tierra del suelo, el cuadro se completa.

Algunos prefieren hablar de “tetraléctica” más que de “dialéctica” andina (Dexler: 91). Medrano (2012: 21) creyó que los cuatro principios expuestos por Eastermann representaban la “tetradimensionalidad” andina: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad. En todo caso, la importancia del *tawa*, la *chakana*, o cruz dentada, o la Cruz del Sur, es más que evidente.

4. *Tawapaqa*: relacionalidad o vincularidad

En la *chakana* todo está relacionado: espacio–tiempo, humano–cosmos, varón–mujer, astronomía–moral y los cuatro puntos cardinales, por la ‘relacionalidad’ o ‘vincularidad’. Este es el principio holístico: “todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo”, “la entidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación” (Eastermann: 126). *Tawapaqa* (o *Tawachakana*) se asemeja a las cosmologías de Empédocles, Plotino–Proclo, Leibniz y Engels.

Nada escapa de la relación, hasta Dios está conectado (Eastermann, 2006: 128). En la naturaleza todo forma parte de un todo de modo interrelacionado e interdependiente, todos estamos

relacionados, todos somos vivientes, todos somos parientes. Todo está en todo y todo está recíprocado, todo necesita de todo. Nada hay fuera de la *Pacha*, nada hay aislado. El *rakinakuy* (desconexión absoluta) es imposible (Dexler: 96), celibato y soltería son muestras de incompletitud pasajera.

La relacionalidad sirve para mantener todo armónica y equilibradamente a través de la naturalización de los contrarios (Medrano: 24-25). *Tawapaqa* es la suma de relaciones bidireccionales o recíprocas e incluye la relación causa–efecto, pero no se detiene en ella. La causalidad física es sólo un caso de la relacionalidad, otros son: correspondencia, reciprocidad, polaridad, proporcionalidad. (Eastermann: 130).

5. *Ayninakuy*: correspondencia opuesta

Según el principio de correspondencia, los aspectos y regiones del cosmos se corresponden de manera armoniosa (Eastermann: 136). Esta correspondencia no es unilateral sino que describe una relación mutua y bidireccional. Eastermann encuentra paralelos en las filosofías de Platón, Tomás de Aquino, Hegel, Kierkegaard, y las ciencias de Hipócrates, Heisenberg, Einstein y Planck.

La correspondencia se refleja en a) *armonía*, relación de todos los elementos del universo para conformar un todo orgánico equilibrado y b) *simetría*, relación de proporción de igual–igual entre todos esos elementos. Así, los opuestos se corresponden unos con otros, vida–muerte, humano–extrahumano, hombre–mujer (Medrano: 25). Un curandero colombiano ejemplificó así la correspondencia calor–frío: “Cada calor tiene algo de frío, cada frío tiene algo de calor.” (Dexler: 92). De nuevo, la cercanía con la dialéctica de Heráclito.

En una familia (*ayllu*) no puede haber verdaderos *yananatin* ni *masintin* si los miembros no se corresponden equilibradamente, es ahí donde surge el conflicto. Los nexos de correspondencia, como los otros, no son solo ‘lógicos’ u ‘ontológicos’ sino que son de tipo

cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo (Eastermann: 138).

6. *Tinkunakuy*: complementariedad y encuentro

Es el principio de complementariedad o *tinkunakuy*, que otros traducirían como *junt'anakuy* o *junt'achana*. Todos los entes, todas las acciones existen con su complemento específico (Eastermann, 139), por ello ningún ente por sí solo es una entidad completa, solo con su opuesto complementario puede llegar ser un ente completo e integral. La contraparte de un ente no es su contrapuesto, su rival, sino su complemento, cuestionando el principio lógico occidental de no-contradicción (Eastermann: 40). Los nexos con el *Yin–Yang* chino, la unión de opuestos de Heráclito y la *coincidentia oppositorum* de Cusano son obvios.

En los aimaras, el *chachawarmi* es una “complementariedad asimétrica, antes que inequitativa” (Delgado: 7). Varón y mujer son complementarios con una posición jerárquica pero no excluyente sino en equilibrio conyugal (Medrano: 35-36). Son contrarios no antagónicos sino complementarios (Chirán y Burbano: 142), son individuos distintos, diametralmente opuestos en polaridad sexual y atributos pero cada uno posee exactamente lo que falta al otro (Cárdenas, 2013: 57).

El término aimara *jaqichasiña* (matrimonio) es usado como ‘hacerse persona en pareja, mutuamente’ (Medrano: 33). *Jaqichasiña* se divide morfológicamente en: *jaqi* (persona, ser humano, gente), el sufijo de complemento –*si*– (conversión entre sí), y –*ña* verbalización de la acción (Mamani, 1999: 312). La complementariedad es entonces la idea de “una atracción o repulsión mutua que subyace en la coherencia unitaria y se fundamenta en la noción de equivalencias emparejadas” (Mamani: 2).

Con todo esto, en la mayoría de exposiciones del *yanantin* o *chachawarmi* existe una tendencia de eliminar lo conflictivo, como si el antagonismo no existiese también en las sociedades andinas. No se usa

en este sistema categorial algo como la “lucha de contrarios”, los términos de *ñipakuy* (oposición), *ch’aqwa* (discorida), *atipanakuy* (rivalidad), ni *ayñi* (contradicción, incompatibilidad), que casualmente es muy cercano el término *ayni* (reciprocidad, cooperación). Sin embargo, el propio *tinkuy* suele traducirse como ‘chocar, encontrarse violentamente una cosa con otra’ y *tinkuqmasi* es el ‘adversario’, mientras *awka tinkuy* o *awakanakuy* es ‘guerra’.

El *tinku* es el choque de contrastes que puede causar un *pachakuti* (una catástrofe) si no se lleva adecuadamente (Dexler, p. 95). Rafael Bautista (2017, p. 181-182, 188) resulta muy acertado: Existen los conflictos, que llevan a entrampamientos, y que solo se solucionan a través del *tinkuy*, porque estos no pueden ser absolutos; es un encuentro a veces traumático, sangriento, la vida demuestra el dolor que implica el conflicto. El *tinkuy*, al fin, persigue la comunidad por un atajo, y reestablece la armonía.

Los ritos del *tinkuy* están hoy vivos en eventos violentos como la ceremonia del *Chiraje*, “batalla campal” con *warakas* (ondas) entre dos comunidades en Canas, Cusco; el *takanakuy*, batida a golpes entre hermanos o vecinos de un mismo sexo, en Chumvivilcas, Cusco; la Danza de las Tijeras, con retos sobrehumanos, donde los oponentes de autoaplican actos violentos y sangrientos, en la Región Chanka. La danza moderna boliviana de los *tinkus* representa similar contienda con pasos rudos y exigentes.

Todo parece indicar estos *tinku* utilizan medios violentos no para atizar contradicciones sino para superarlas; no se trata de vencer al oponente sino de limar asperezas entre hermanos/as. En el incanato existían naturalmente controversias, antagonismos, contrastes, entre los jefes *hanan* y *urin* que se resolvían en una asamblea (un ‘consejo de Estado’) compuesta por 16 amautas, hombres sabios y prudentes. Solo después de su aprobación, el inca podía gobernar. Así, para que haya orden debía de haber oposición, y el poder lograba conciliar ambos extremos (García, p. 11). Entonces, no se descarta que también la oposición varón–mujer sea *potencialmente antagónica* (Cárdenas, 2013,

p. 57).

7. *Yanapanakuy*: reciprocidad o realimentación

La reciprocidad se da a todo nivel: conyugal, familiar, comunal, económico, biológico, ecológico, cósmico. La reciprocidad en el mundo andino es cosa muy común, dadas las relaciones económicas de trueque como intercambio entre iguales y no sobre una moneda, divisa o ‘valor universal de cambio’. Todos los actos son recíprocos, a cada acto le corresponde un acto recíproco como contribución. (Eastermann: 145).

La causalidad es una relación unidireccional, es solo un momento de una relacionalidad superior que es la reciprocidad. De esta forma la relación se da en equilibrio, y cuando se da un desequilibrio, una acción recíproca recuperará el equilibrio (Eastermann: 148-149). “La reciprocidad explicita las relaciones *yanantin* o *masintin*, constituye el aspecto dinámico del modelo y genera su dialéctica”. (Núñez: 16). El *yanapanakuy* implica una reciprocidad simétrica (intercambio obligatorio y proporcional de bienes y servicios), evita la depredación (asimetría negativa), y persigue el don (asimetría positiva; un acto voluntario, de generosidad) que tarde o temprano se equilibra al ser retribuido por la *Pacha* (Dexler: 94).

El mundo incaico/andino muestra diferentes formas de *yanapanakuy*, formas de cooperación del trabajo. a) *Mita*, institución donde el ‘Estado’ incaico solicitaba el concurso de la sociedad para la construcción de caminos, fortalezas, participación en guerras o incorporación de nuevos territorios. b) *Ayni*, ayuda mutua entre los gobernantes (*kamayuy*) y los comuneros (*ayllurunas*) para obras de irrigación, mejoramiento vial, construcción de locales comunales, servicio militar, etc. c) *Minka*, entre personas de la misma comunidad para labores agrícolas, construcción de viviendas y otras labores cotidianas. En la actualidad esta forma sigue vigente (García: 65-67).

En el mundo aimara actual tenemos: a) *Phucaña*, cumplir un

compromiso o retribuir lo que se había dado como ayuda. b) *Machaq ayni*, ayudar a la pareja en el matrimonio con un regalo que será luego devuelto, c) *Arku*, dar ayuda con una suma considerable de dinero. d) *Apjata*, ayuda en especies previa al matrimonio (Medrano: 34). Existen también instituciones de reciprocidad a la *Pachamama* a través del pago a la tierra. a) *Pagapu*, ofrenda de fetos de ganado, grasa animal, hojas de coca, etc. b) *Ch'alla*, ofrenda de un líquido, licor o chicha. c) *Tinka*, aspersión ritual a los *apus/achachilas* (García, 50-51)

8. *Chawpi*: mediación y síntesis

Según Harold Santacruz, “la dialéctica de la lógica del dual de los Andes” se evidencia en cómo “el territorio de los Pastos se constituye en la síntesis, mediación o producto de la oposición y unidad” del adentro–afuera, el arriba–abajo (Chirán y Burbano: 145). De manera que existe siempre un mediador, el trabajo en el *ayni*, el regalo en la *apjata*, el producto en el trueque, la *waraka* en el *chiraje*, el coito en la sexualidad; en todos estos casos se trata de un puente.

Núñez del Prado expone una síntesis, *yanantin + masintin = tawantin*, y en Javier Lajo, otra, *yanantin + tinkuy = yanantinkuy*. Una dialéctica occidental que *suprime* la ‘tesis’ y la ‘antítesis’ es una operación donde $1+1=1$, la dualidad que *comprime* a *chacha* y *warmi* es una operación donde $1+1=3$. Como en la idea de *emergencia*: El todo es mayor que la suma de las partes, esto es, los opuestos más sus lazos. A y B, coexisten como partes complementarias en una ‘tercera’ entidad (Eastermann: 142).

En Medrano (2012: 23-24) encontramos los vínculos aimaras. “En toda relacionalidad hay un mediador, una mediación”. En el pensamiento, el *ch'amakani* (filósofo) media entre el pensamiento común (*inawsa*) y el pensamiento especial (*iyawsa*); en el lenguaje, la tercera persona (*jiwasa*) media entre la primera persona (*naya*) y la segunda persona (*juma*); en

lo espiritual: el ‘brujo’ (*yatiri*) media entre lo humano (*jaq’e*) y lo divino (*pachamama*). A través de él, se forma el *chachawarmi* y el *panipacha*, que es el sentido de dualidad y equidad de dos seres humanos, que forman un cuerpo dual interdependiente, y eso valida su conciencia individual y colectiva (Mamani: 308-309).

9. *Tukuymikuyun*: movimiento vital

Tukuymikuyun significa que ‘todo se mueve’, algo muy parecido al *Panta rei* de Heráclito (Anticona, 2017: 43). *Pachan wiñay wi-ñaypaq kausan; mana qallarinchu, mana tukukunchu; kikillansi wachachikun, kikillanpi wañumun, pacha-llampipas t’ikrakun*. “El universo es permanente, siempre ha existido y existirá, nace y muere dentro de sí mismo y solo el tiempo lo cambia”. (García: 17).

La cosmovisión andina es evolucionista, la *Pacha* es materia-energía en perpetuo movimiento, la *Pacha* se transforma a partir de los principios de *kausay-supay* (vida-muerte), el universo siempre existió, no tiene principio ni fin (García: 27). Muy cercano a Heráclito, de nuevo. Entonces, la muerte no es mala ni aterradora, sino necesaria, germinal, para el equilibrio del cosmos. De la muerte surge de nuevo la vida, que en perpetuo movimiento nunca concluye (García: 55). La vida es dinámica, en ella hay incorporación de nuevos miembros y descanso de los viejos, la vida tiene ciclos de mucha intensidad y otros de concentración (Bautista: 151).

El *kamaqen* (impulso vital) es el fluido vital que adopta distintas formas, es una sustancia que “conforma el infinito océano que anima los tiempos y los mundos” (García: 109). El *kamaqen* sería una forma peculiar y evolucionada de la *kallpa* (energía universal). La *kallpa* es también dual y contradictoria porque se presenta bajo *kausay* (energía positiva) y *supay* (energía negativa) (García: 30, 38).

El movimiento, en la cosmovisión andina es cíclico y ondulatorio. Lajo (2005: 90) recuerda las grandes sierpes (*Yakumama* y *Sachamama*)

de Luis Valcárcel, el símbolo del agua (*yaku*) como una serpiente sinuosa u ondulante (*chokora*). Ella es símbolo del tiempo–movimiento, que oscila cíclicamente y que se puede sintetizar en un dibujo de esferas concéntricas, como las ondas del agua al lanzar una piedrita. Ese símbolo de ondas circulares, como las *mandalas* de la India, expresa la “ley general del movimiento y del tiempo” (Lajo: 134). Por ello, Chirán y Burbano (2013: 148-149) hablan de espirales de energía, de oleajes, y espirales unidos.

La vida es, pues, un fluido perpetuo, donde tienen gran significación los ríos (*mayu*), la sangre (*yawar*) y el fluido seminal del varón, que riegan los campos, el corazón y la mujer, para dar vida (*kausay*). La relacionalidad (*tawaɓaqa*) no es un tejido como el de una “telaraña cósmica”, porque a este la falta movimiento, dinamismo y la dimensión del tiempo (Dexler: 93). La cosmovisión andina es una “filosofía dinámica del equilibrio” (Dexler: 96)

En Dexler (2015: 97) se explica que según la cosmovisión de los *nasa* en Colombia, se intercambian el equilibrio (*fxizexi*), y el desequilibrio (*pta'z*), que en quechua serían *nankay* y *amaru/pachakuti*. La paridad encuentra sentido cuando se dan saltos de calidad, porque el *yanantin* no es simplista ni intrascendente. La dualidad onda–partícula (de Einstein y De Broglie) estaría implícita en el hecho de que las ondas (*kinku*) dependen de una materialidad corpuscular (*imakay*).

Ciertamente, la cosmovisión andina es una teoría del equilibrio. “El equilibrio es la piedra angular de la visión andina de la vida”, piensan De la Torre y Sandoval (2004: 19). Pero se trata de un equilibrio dinámico, donde los desequilibrios se concilian a través de *tinkus* violentos. Esa armonía sociocósmica, es delicada y frágil, por ello requiere de la ritualidad permanente, para poder equilibrar el cosmos y limpiar lo sucio (Dexler: 104).

10. *Pachakuti*: inversión total

Para Lajo (2005: 102), *Pachakuti* significa literalmente ‘el mundo se da vuelta’ o ‘cataclismo planetario y cósmico cíclico’, (Lajo: 84). Es un marco dual de cambio violento que se presenta como positivo y negativo (Chirán y Burbano: 147). El universo andino, en que todo está vinculado, lleva a un movimiento cíclico (*pachakuti*) que se expresa en procesos de dispersión (*ch’iqiy*) y unificación (*t’inkinakuy*) (Depaz: 308). Los elementos arriba-abajo, derecha-izquierda se encuentran en una competencia que tiende al desequilibrio por dispersión (*wayra*) y concentración (*taqe*)

En la concepción andina del tiempo, no existe un ascenso lineal, no hay un ‘progreso’ y, pese a que se asemeja al ‘desarrollo en espiral’ por sus avances cíclicos, no presenta un ‘desarrollo’ en sí, un norte hacia donde avanzar, un rumbo histórico (Eastermann: 204). Tampoco vale asimilarla al ‘eterno retorno’, pues, en ella un ciclo describe un universo nuevo, aunque no necesariamente ‘mejor’ que el anterior. Eastermann (2006: 202) lo asemeja a la ciclicidad periódica del amor-odio de Empédocles; una suerte de espiral circular ni ascendente ni descendente. El tiempo no sería continuo sino discontinuo, se da en ‘saltos’ o ‘revoluciones cósmicas’.

Cuando el desequilibrio no puede resolverse por vía del *tinku*, surgen inevitables conmociones, los *pachakuti* o *amaru* para restituir el equilibrio en un nuevo (pero no desconocido) orden. Al final, en el *pachakuti* se encuentra la dualidad del *yanantin*, y todos los principios que hemos descrito antes, porque en la dialéctica dualística no hay “una” ley fundamental, sino que todas son aspectos del mismo cosmos dinámico-concatenado, armónico-contradictorio, mediado-recíproco. El *pachakuti* pone de cabeza el *hanan-urin*, restituye el *yanantin*, y devuelve la armonía cósmica.

Conclusión

La dialéctica de la dualidad andina muestra muchos rasgos dinámico-contradictorios: 1) *Yanantin*, la paridad de los opuestos: A↔B.

2) *Masintin*, la paridad de iguales: $C1=C2$. 3) *Tawantin*, la paridad de pares: $(A\leftrightarrow B)-(C1=C2)$. 4) *Tawapaqa*, la relacionalidad, suma de todos los vínculos: '↔' + '←' + '⇒'. 5) *Ayninakuy*, la correspondencia de A en B y de C1 en C2. 6) *Tinkunakuy*, la complementariedad armoniosa $A\leftrightarrow B$ o encuentro violento de $C1=C2$. 7) *Yanapanakuy*, la reciprocidad $A\rightarrow B + A\leftarrow B$. 8) *Chawpi*, mediación '↔' entre A y B y síntesis que conserva $A+B = A\leftrightarrow B$. 9) *Tukuymikuyun*, el movimiento y flujo vital entre $A\leftrightarrow B$ o entre $C1=C2$. 10) *Pachakuti*, la inversión catastrófica de la relación desequilibrada $B\leftrightarrow A$ hacia $A\leftrightarrow B$ en equilibrio.

Referencias bibliográficas

- Anticona Cebrián, Juan Pablo (2017). *La filosofía de los incas*. Lima, UNMSM
- Bautista Segales, Rafael (2014). *La descolonización de la política*. La Paz: AGRUCO / Plural.
- Chirán Caibe, Rosa Alba y Burbano Hernández, Marleny (2013). “La dualidad andina del pueblo Pasto”, *Plumilla Educativa*, 136-156
- De la Torre, Luz María y Sandoval Peralta, Carlos (2004). *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya Yala / ILDIS-FES.
- Delgado Súmar, Hugo E. (1996). “A propósito de la complementariedad andina”.
https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1338528364.A_proposito_de_la_complementaridad_andina.pdf
- Depaz, Zenón (2019). “Experiencia cósmica y dinámica social en el Manuscrito de Huarochiri”, Rubén Quiroz Ávila, *Ni calco ni copia. Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Lima: Solar, 287-310
- Dexler, Josef et. al. (2015). “La paridad en el mundo andino”. *Maskana*, Vol. 6, No. 2, 89-107
- Eastermann, Joseph (2009). *Filosofía Andina*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

- García, Federico (2017). *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Lajo, Javier (2005). *Qhapaq ñan. Ruta inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa/CENES
- Mamani, Manuel M. (1999). “Chacha-warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota”. *Chungara*. Vol. 31, No. 2
- Medrano Valdez, Yanett (2012). “Chacha-warmi. Otra manera de equidad de género vista desde la cultura amara”, *Pluralidades*, Vol. 1, No. 1, 11-39
- Núñez del Prado Béjar, Daisy (2007). “Yanantin y masintin: La cosmovisión andina”.
https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA

Biodata:

Alonso CASTILLO FLORES. Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Candidato a Magíster en Ética y Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Agustín. ECPE por la Universidad de Michigan. Miembro de Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Es columnista del blog Barro Pensativo. Su línea de investigación son los problemas del ser humano y el conocimiento a través de la filosofía de la praxis y la decolonialidad.