

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Yanett Medrano Valdez / Eland Vera Vera /
Ana María Pino Jordán, Ibar Robin Riquelme Moreno,
Ludwing Federico Bernal Yábar /
Boris Espezúa Salmón / Fanny Roxana Ramos Lucana /
Jesús E. Tumi Quispe, Jéssica Milagros Tumi Rivas,
Alberth J. Tumi Rivas



- Vol. 2 - N° 2 - Febrero 2013 -

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© Derechos reservados

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Maruja Pari Asqui

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Yanett Medrano Valdez

Fotografía de portada:

Mollo o Illa: Colección Casa del Corregidor

e-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de
Perú: número 2013-06457**

Impreso en:

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

Puno – Perú, 2013

PRESENTACIÓN

El grupo que sacó a luz el primer número de *Pluralidades*, agradece la acogida que tuvo. Nos anima ahora a entregar este segundo número, siempre en la línea de presentar revisiones críticas y estudios sobre la cultura andina a fin de aportar al entendimiento de los mismos, en difíciles contextos de una sociedad donde el pluralismo es su sello de fábrica.

La lucha por la autonomía cultural, por la configuración plena del *sumak kawsay* o equilibrio social y cultural, exige develar nuestro pasado y presente, con un aliento vital que nos mueva y cambie. Desde el despertar de lo nuestro. Abrámonos a una nueva consciencia.

Redefinir la cultura y las identidades es el objeto central del trabajo del grupo de debate, frente a los avatares de la modernidad, para animar corrientes de opinión dentro de escenarios donde hay direcciones divergentes, asimetrías que se ensanchan, y por los cuáles requerimos volver al centro del torrente de

nuestra genuina sangre para unir y no fragmentar, el discurrir existencial.

En este segundo número, como cuestión central, el entrevistado es Josef Estermann, con quien se aborda temas como pluralismo y descolonización; él responde con cierto escepticismo pero firme en la apuesta de reafirmar lo andino como alternativa de cambio, en una conversación que resultó enriquecedora y amena. El invitado es Jesús Tumi, docente principal de la Universidad Nacional del Altiplano (UNA-Puno), quien junto con Jéssica y Alberth Tumi, abordan el tema de interculturalidad, democracia y gestión pública, desde la participación ciudadana en los espacios locales.

El grupo se presenta con ensayos y artículos diversos, según los enfoques propios de sus especialidades. Así, Yanett Medrano Valdez, abogada que trabaja el tema de derechos de los pueblos indígenas, con **énfasis en estudios de género, alcanza esta vez “descolonizando el feminismo”, en sentido plural los feminismos**; una reflexión sobre la relación entre feminismo e interculturalidad y cuan pertinente es plantear como necesario un proceso de descolonización como paso previo. Eland Vera Vera, comunicador social, docente de la UNA-Puno, pretende en su ensayo, destacar que la vida ciudadana intercultural en el Perú se alcanzará superando crítica, política y propositivamente la colonialidad del poder, el saber y el ser.

Ana M. Pino Jordán, Robin Riquelme Moreno y Ludwig F. Bernal Yábar, miembros del grupo de estudio, los dos últimos antropólogos, comparten sus

apuntes sobre tareas para un entendimiento pluralista, el cual debería propiciarse en una sociedad pluricultural con posibles diferencias, en forma y fondo, de la producción de conocimiento y lo que implicaría su inclusión en propuestas de políticas públicas.

Boris Espezúa Salmón, docente de Derecho de la UNA-Puno y poeta, ensaya una aproximación en el campo de la literatura, sobre interculturalidad poética en la obra de Alejandro Peralta. Fanny R. Ramos Lucana; economista y activista por la cultura andina, trabaja sobre el *Ayni* como valor colectivo ancestral que permitiría transformar la actual concepción de desarrollo basada en un consumo desenfrenado.

Finalmente, completamos la edición con algunas reseñas de libros y revistas que el grupo considera de importancia en el debate abierto, a partir de los textos que publicamos.

Puno, Febrero del 2013

DESCOLONIZANDO EL(LOS) FEMINISMO(S)

“Un paso previo para la
interculturalidad”

Yanett Medrano Valdez

Resumen: *Reflexión en términos de la relación entre feminismo e interculturalidad y cuan pertinente es plantear como paso previo a ésta, un necesario proceso de descolonización. La introspección gira en torno al y los feminismos. Parte para ello del pensamiento feminista poscolonial, atraviesa una propuesta descolonizadora del conocimiento en función de considerar el pluralismo de contextos culturales, para llegar a establecer diálogos liberadores desde las propias identidades, localismos y subjetividades.*

Palabras clave: *feminismo(s), interculturalidad, descolonización, equidad de género, identidad, pluralismo.*

Pensar en la descolonización del feminismo¹, me condujo a plantearme dos preguntas de rigor; una primera respecto a ¿cuál es la relación entre feminismo e interculturalidad? y la segunda, aunque nada novedosa porque sigue siendo una cuestión que continúa alimentando el debate académico y político, referida a ¿cuán pertinente y necesario es plantear la descolonización como un paso previo a la interculturalidad; en este caso una descolonización del feminismo en “países del tercer mundo/países subdesarrollados/países en vías de desarrollo/países dependientes de los desarrollos integrantes del dominio capitalista/(...)”²?, dos interrogantes que se han visto motivadas, en primer lugar, por la invisibilización casi total de otras maneras de construir teorizaciones y conceptualizaciones sobre las desigualdades de género y sobre la opresión de las mujeres en estos países, y en segundo lugar, por el diálogo sordo que se ha establecido, un diálogo monocultural empen-

1 Como dice Nuria Varela, el feminismo ha de entenderse como filosofía política y como movimiento social a la cual la historia ha añadido y seguirá añadiendo nombres, acciones y textos a la genealogía del feminismo(s) que se construyan. Esta autora define “el feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad” (Varela, 2005: 14).

2 Las categorizaciones construidas son variadas en denominaciones y contenidos respecto a la manera de cómo se ha ido otorgando significados al “desarrollo económico”, sobre todo de carácter ideológico, político y económico. Las coloco entrecomilladas por mi posicionamiento crítico ante tales construcciones discursivas y por las representaciones sociales que se elaboran y que elaboramos.

dido por un feminismo liberal que ha dirigido y construido una mirada ahistórica de las **otras** mujeres, las que nunca han sido sujetos de diálogo al verse sustraídas al orden del discurso dominante, o sea a manera de una construcción discursiva colonizante. En otras palabras intento buscar los cauces para un proceso de descolonización del conocimiento, de un conocimiento que se ha visto deslegitimado por el orden hegemónico, para luego establecer diálogos re-constructivos hacia la construcción de un feminismo diverso/plural que reconozca culturas, conocimientos, tradiciones, e idiomas, y que a través de una propuesta capaz de historiar y contextualizar todo análisis de la desigualdad de género se nos permita a las mujeres latinoamericanas, construir nuestras identidades de género y desarrollar nuestras propias estrategias de lucha frente a las relaciones de desigualdad en las que vivimos (Hernández, 2008: 79).

Los planteamientos que de manera general esbozo tienen su punto de partida en la teoría poscolonial, de manera particular en el pensamiento feminista poscolonial desarrollado por Chandra Talpade Mohanty³, que ha dirigido su mirada al mito de la mujer del Tercer Mundo, que bajo el amparo de un paradigma deconstructivista orientado a desarrollar reveladoras herramientas de análisis, tanto para la construcción teórica como para la práctica política, lo que

3 El célebre artículo de Mohanty “Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial” —fue publicado por primera vez en el año de 1984, se constituye en un referente académico importante a la hora de posicionarse críticamente frente a los discursos elaborados por el feminismo de occidente.

se busca es visibilizar las realidades históricas y culturales que viven las mujeres en tiempos y espacios particulares.

En ese sentido, siguiendo las argumentaciones de Mohanty, se produce por un lado una crítica a los feminismos hegemónicos de occidente (proyecto deconstructivista⁴) y por otro, se propone a la vez la formulación de intereses y estrategias, para las mujeres, basadas en la autonomía, la geografía, la historia y la cultura (proyecto constructivo). Una crítica que se vale de tres presuposiciones analíticas presentes en el discurso feminista occidental y que han permeado en los sistemas religiosos, familiares, económicos y jurídicos dentro de los cuales se ha desarrollado una parte importante de la vida y experiencia de las mujeres no occidentales: primero, la ubicación estratégica de la categoría de mujeres, que considera a las mujeres como un grupo constituido y coherente con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación, las contradicciones raciales y étnicas, implica una noción de diferencia sexual o de

4 La crítica planteada por Mohanty como “proyecto deconstructivista”, es consecuencia de la reflexión que hizo a partir de un análisis de siete textos de la serie “Women in the Third World” de la Editorial Zed Press, respecto a los temas de las mujeres como: víctimas de la violencia doméstica, dependientes universales, casadas como víctimas del proceso colonial, las mujeres y los sistemas familiares, las mujeres y las ideologías religiosas, y las mujeres y el proceso de desarrollo, para de esa manera demostrar la universalidad transcultural del dominio de los hombres y la explotación de las mujeres y la elaboración de discursos por y sobre mujeres del Tercer Mundo. Para más detalle ver Mohanty, 2008. pp. 125-144.

género, incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas; segundo, metodológicamente se presenta su universalidad y validez aplicable a todas las culturas con escasas evidencias de formulaciones críticas; y tercero, el modelo de poder y su lucha se presenta en términos homogéneos, esa noción homogénea de la opresión de las mujeres, presenta una imagen de mujer con una vida truncada debido a su género (sexualmente constreñida) y por su pertenencia al tercer mundo (ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.) contrasta con la autorepresentación de mujer occidental como educada, moderna, con control de su cuerpo y sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2008: 126).

Planteo la descolonización del feminismo como una propuesta epistemológica para descolonizar el conocimiento y develar la mirada universalista de occidente, la que ha sido capaz de construir una realidad externa a ella misma, produciendo sujetos universales que se arrogan el derecho de injerencia hacia otras realidades, trayendo consigo la procreación de sujetos coloniales que son situados en posición subalterna e inferior con respecto a los paradigmas de la modernidad androcéntrica, imponiéndose discursos y prácticas por fuera de nuestras realidades históricamente construidas con poco y hasta escaso margen para que una pluralidad de mujeres podamos plantear el contenido y la forma de nuestras propias formas de lucha-resistencia en contra del poder y de la opresión en todas las estructuras en las que se manifiesta,

partiendo desde nuestras propias formas liberadoras, sean identitarias, políticas y/o económicas, y para, como señala Jaguande, poder liberarnos de la dependencia y el subdesarrollo combatiendo al neoliberalismo y su miseria⁵, donde los derechos económicos, sociales y culturales son mercantilizados y la cultura es exotizada.

Esa construcción ajena de “un/a otro/a” descolocados/as de sus contextos geográficos e históricos han dado lugar, como lo destaque anteriormente, a formas hegemónicas-colonizadoras de conocimiento, por la que sus protagonistas, o al menos así debiera ser, hoy demandan la producción de un conocimiento descolonizador-deconstructivista, y en donde la interculturalidad se encara como su paso previo, frente a una convivencia culturalmente diversa y socialmente compleja con constantes relaciones plurales, contradictorias y conflictivas, permitiéndonos abrir y salir del reducido espacio de la academia, de los oscuros entramados de la teoría, y recuperar la trinchera del lenguaje (Hernández, 2008: 105). De un lenguaje que nos permita establecer diálogos que nos construyan y liberen, en cuerpo y mente, del integracionismo aculturalista, que niega la diferencia como mecanismo subalternizador, y a su vez de la exotización y de la construcción de una otredad, hacia la construcción plural dentro de lo plural, reconstruyendo las identidades genéricas a partir de los conocimientos situados.

5 Jaguande, 2007. pp. 40.

De esta manera advierto cómo la interculturalidad va encontrando aunque a paso lento su plena materialización a través de los localismos y las subjetividades para permitirse establecer diálogos descolonizadores, dos aspectos con escasa importancia para el conocimiento racional de occidente (hombre libre y racional=sujeto de derecho), ambas cuestiones también fueron ignoradas por el feminismo occidental (mujer libre, educada y moderna=sujeto de derecho), una omisión que le llevó a restringir sus planteamientos teóricos y sus críticas hacia la construcción de la igualdad-equidad de género que tiene lugar en la ilustración europea sin tener en cuenta las identidades espaciales y temporales definidas por las mujeres. Y lo que se produjo es una concentración, fundamentalmente, sobre el feminismo de la igualdad⁶ y sobre el feminismo de la diferencia⁷, ambos para-

-
- 6** Para el feminismo de la igualdad la diferencia sexual se constituye en el punto clave a partir del cual se construye un sistema sexo-género como una categoría de análisis en la identificación de la desigualdad entre los dos sexos, pretendiendo que se constituyera en el objetivo principal para “la gran mayoría de mujeres”.
 - 7** El feminismo de la diferencia también tomó la diferencia sexual para argumentar sus explicaciones a favor de una revalorización de lo femenino ubicando la subordinación de las mujeres dentro de un sistema social bifurcado psíquico y psicológico. Al respecto, Mary G. Dietz destaca la división del feminismo de la diferencia en “social” y “simbólico”; el primero, proviene de las teóricas angloamericanas, entienden el género desde su construcción social o psicológica, apoyadas en descripciones empíricas de la evolución del género y la internalización de las normas; el segundo, proviene de las feministas francesas cuyas exploraciones se relacionaron con el psicoanálisis, motivadas por explorar los efectos de la diferencia sexual sobre los ámbitos del inconsciente, lo simbólico y el imaginario. Para más detalle ver Dietz, 2003. pp. 182-190.

digmas dominantes continúan permeando, y delimitando, el discurso académico y la práctica feminista, sobre todo en el contexto latinoamericano actual, y las consecuencias es precisamente aquello que ha sido identificado por el feminismo poscolonial, la necesidad de interceptar más que la diferencia sexual, otras categorías como la clase, la etnia, la raza, para hablar de aquellas mujeres que se constituirían en su objeto de estudio y también para que puedan hablar las construidas por sí mismas. Esto supone visibilizar la comprensión de los significados más profundos en la interacción de conocimientos de ida y vuelta, dejando de ser una simple transmisión de las expresiones más externas y superficiales, a manera de folclorismo exotizado, ya que lo que realmente interesa es establecer un verdadero marco de relación intercultural, donde el diálogo se constituye en su matriz, un diálogo que siguiendo a Panikkar, **supone establecer un “diálogo dialogal”, que empieza por reconocer al otro como sujeto, como una fuente de conocimiento y no como un objeto de nuestra investigación, y cuyos dos dialogantes se escuchan uno al otro para intentar entender lo que la otra persona está diciendo, y sobre todo, lo que quiere decir. Por lo tanto, este diálogo dialogal supone traspasar las lucubraciones meramente racionales y puramente objetivas e incluir la subjetividad (Panikkar, 2002: 34-39).**

Los diálogos que permitan a las mujeres no únicamente ser construidas a partir del dato histórico, **geográfico, cultural –tal como he querido destacar–**, sino también, que desde nuestras propias identidades y formas narrativas, que a veces son más orales

que escritas, plasmados en los discursos y en la práctica política que elaboramos, podamos manifestar nuestro posicionamiento frente a la pobreza, la exclusión social, el racismo, la violencia, la explotación, etc., sobre los cuales se han elaborado diferentes corrientes de pensamiento político que surgen en el mundo, uno de **estos son “los feminismos”⁸**, de manera particular el feminismo poscolonial que haciendo una interpretación sobre las diferencias de género, la clase, la sexualidad, la raza, la religión, la **etnicidad, la nacionalidad, (...) en términos de interacción/intersección** entre ellas, yendo más allá de considerarlas como elementos acumulativos, son productores de nuevas formas de segregación y subyugación y de prácticas de diferencia y resistencia al patriarcado, al racismo y a la explotación (Mezzadra y Rahola, 2008:173). Es por ello que hoy el desafío, de un diálogo descolonizante-intercultural, sea de romper la tolerancia pasiva mutua y la agresión activa para pasar a una coexistencia interactiva y dinámica (Medina, 2012:4) y que éste puede operar como

-
- 8** Los feminismos han desarrollado diversas intenciones: acabar con las relaciones de dominación, terminar con la discriminación sexual, asegurar la liberación sexual de las mujeres, luchar a favor de los derechos civiles, políticos y sociales de las mujeres, transformar las estructuras institucionales y legales, introducir la perspectiva de género (Dietz, 2003: 179), reconstruir el sistema sexo-género, deconstruir la categoría mujeres, dismantelar las identidades homogéneas, (...); todas ellas apropiándose y desplegando teorías y métodos, casi siempre en disputa unas con otras; así la lista es larga, pero como deseo destacar a las corrientes de la teoría crítica, paso a señalar algunas de ellas: la teoría poscolonial, la fenomenología, la deconstrucción, la genealogía, el postestructuralismo, los estudios culturales, el posmarxismo, etc.

elemento transversal de las asimetrías de poder surgidas entre los dialogantes.

Quiero retomar las dos categorías analíticas que mencioné, los localismos y las subjetividades, como categorías a través de las cuales se materializa la interculturalidad. La primera, recoge la aportación de Panikkar quien nos advierte la manera, entendida como derecho y deber, como evaluamos las culturas en términos absolutos, racionales, evidentes, mayoritarios y abstractos, despojando la subjetividad, como pasada por alto por la cultura predominante de occidente, que ha olvidado o considera imposible pensar a través de símbolos (simbólicamente) y solo piensa a través de conceptos (conceptualmente), en tanto este elemento solo opera en el campo artístico y por fuera de la objetividad científica, impidiendo el paso de una posible fecundación mutua (Panikkar, 2002:22), y por qué le doy importancia a la subjetividad, quizá porque para comprender a la otra cultura y para permitir la comunicación intercultural, no basta con conocer los conceptos (*logos*), hace falta también comprender los símbolos (*mythos*), y por cuya razón la interculturalidad nos invita a descubrir lo universal en la profundización de lo concreto (Panikkar, 2002:51 y 55); y también porque aquellas intersecciones de categorías a que hice referencia, nos develan, valga la reiteración, estrategias de dominación y de poder relacionadas con las subjetividades de los sujetos involucrados. La segunda, muy en relación con la primera, ofrece la posibilidad de superar el objetivismo patriarcal que dentro de sí se hallan las relaciones de dominación ocultas bajo la fachada de la neutralidad y universalidad del conocimiento

científico occidental (Hernández, 2008:79), y por ello la importancia del lugar de enunciación para determinar la manera en que experimentamos dichas relaciones, esto se hace recurriendo a los conocimientos situados, una aportación teórica planteada por Donna Haraway (citada por Hernández, 2008: 80), quien entiende que los conocimientos situados, son los conocimientos parciales, localizables y críticos, lugar que nos permite situar las epistemologías de las perspectivas parciales y donde se halle la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional de lo particular.

Hemos apreciado que la propuesta descolonizadora del feminismo exige que los hombres y las mujeres no sean constituidos únicamente como sujetos sexuales-políticos sin antes dar cuenta de su entrada al escenario de la socialización de relaciones humanas, en tanto el lugar y la posición en que se encuentran ellos y ellas está determinado significativamente por las interacciones sociales y culturales que realizan en los ámbitos en los que se movilizan; y además exige superar las dicotomías de pares opuestos, esa manía de estructurar el mundo en términos binarios, en donde las mujeres se perciben siempre en oposición a los hombres, en los que el patriarcado necesariamente significa el monopolio de los que tienen poder (hombres) frente a las sin poder (mujeres). De ahí que resulta urgente plantear en el debate de la academia y en la agenda política, desenredar la complejidad tridimensional, en palabras textuales de Josef Estermann, **“articulando el debate de ‘clase social’ (económico-sociológico) con el debate de ‘equidad de género’, crítica del androcentrismo y**

sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y estos **dos con el debate sobre ‘cultura’ y ‘etnia’ (antropológico-filosófico-político)”, dimensiones que nos podrían ayudar a construir una filosofía intercultural crítica y emancipadora (Estermann, 2012:13)**, para que de esta manera la interculturalidad pueda contribuir a una descolonización real y profunda que siempre ha de ser inacabada, caso contrario corremos el peligro de caer en la trampa del discurso posmoderno de la diversidad, de la tolerancia, de la inclusión y del multiculturalismo que se presentan con rostro emancipador e intercultural pero en el fondo conservan los postulados de la asimetría y la dominación política, social, económica, religiosa y cultural.

La existencia del verdadero diálogo intercultural está condicionada a mirar la desigualdad de género, las asimetrías económicas, culturales y civilizatorias, la discriminación social, económica y cultural de las mujeres y las representaciones sociales y económicas de la discriminación de las mujeres (Estermann, 2012:14), de tal forma que nos permita reformular, replantear y/o reconstruir la equidad de género y la discriminación por fuera de los límites de la concepción monocultural y etnocentrista, para otorgarle los significados que deben contener los feminismos y la emancipación de la mujer. De tal forma que seremos capaces de comprender, interpretar y construir, por ejemplo, el sentir colectivo de las mujeres indígenas que reivindican y demandan derechos colectivos que se corresponden también con el sentir de sujeto co-

lectivo al que pertenecen. Al respecto, muy bien lo dice Nina Pacari (citada por Deere y León, **2002:283**) cuando señala que “la prioridad para las mujeres indígenas es su lucha como pueblos y **no solamente como mujeres... Nosotras pertenecemos a un pueblo, a una entidad colectiva, por lo que la lucha de las mujeres indígenas es diferente a la del movimiento de mujeres. Es una lucha como pueblos, en la que hombres y mujeres indígenas demandamos ser reconocidos como pueblos, ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho**”⁹.

BIBLIOGRAFÍA

DEERE, Carmen Diana y LEÓN, Magdalena.

2002. “En defensa de la comunidad: Luchas étnicas y de género en torno a los derechos individuales y colectivos a la tierra”. En: *Género, Propiedad y Empoderamiento: Tierra, Estado y Mercado en América Latina*. Segunda edición. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 283-303.

DIETZ, Mary G.

2003. “Las discusiones actuales de la teoría feminista”. Traducción de Cecilia Olivares Mansuy. Publicado originalmente en *Annual Review of Political*, vol. 6. pp. 179-211. En: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/discus266.pdf>, consulta: 12 de setiembre de 2012.

9 Fragmento de inicio de texto del capítulo 7. “En defensa de la comunidad: Luchas étnicas y de género en torno a los derechos individuales y colectivos a la tierra.”

ESTERMANN, Josef.

2012. *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. Puno, Perú: Lectura para la Maestría Religión y Culturas Andinas – IDECA. pp. 1-16.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída.

2008. “**De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el Sur del Río Bravo**”. En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (Eds.). *Descolonizando el Feminismos: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. pp. 75-113.

JAGUANDE D’ANJOY, Alfonso.

2007. “**El neoliberalismo y su miseria**”. En: *Miseria del Neoliberalismo. Contribución a una lucha frontal contra sus postulados filosóficos*. Lima, Perú: Gráfica Retai S.A.C., 2da. Ed. pp. 27-42.

MEDINA, Javier.

2012. *Caminar acompañados: Pasos a nuestro alcance para cambiar hacia un sistema de vida propio*. En: <http://www.circuloachocalla.org/caminar-acompañados-pasos-a-nuestro-alcance-para-cambiar-hacia-un-sistema-de-vida-propio/>, Consulta: 17 de noviembre de 2012

MEZZADRA, Sandro y RAHOLA, Federico.

2008. “**La condición poscolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global**”. En: *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid, España: Traficantes de Sueños. pp. 261-278.

PANIKKAR, Raimon.

2002. “**La interpelación intercultural**”. En: González R. Arnauz, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, pp. 23-76.

TALPADE MOHANTY, Chandra.

2008. “Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial”. En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (Eds.). *Descolonizando el Feminismos: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. pp. 117-163.

VARELA, Nuria.

2005. “¿Qué es el feminismo? La metáfora de las gafas violetas. En: *Feminismo para principiantes*. Barcelona, España: Ediciones B, S.A. Primera edición. pp. 13-21.

HACIA UNA VIDA CIUDADANA INTERCULTURAL Y DESCOLONIZADA

Eland Vera Vera

Resumen: *El ensayo pretende destacar que la vida ciudadana intercultural en el Perú se alcanzará superando crítica, política y propositivamente la colonialidad del poder, el saber y el ser. Se reflexiona sobre el paso de la comunidad política antigua hacia la situación de “país bloqueado” con el fin de destacar el carácter colonial de nuestra existencia social. La interculturalidad con descolonización y la descolonización con interculturalidad es entendida como una decidida intervención e incidencia en la esfera pública mapeando e impulsando las matrices civilizatorias andinas.*

Palabras clave: *ciudadanía, interculturalidad, colonialidad.*

Introducción

Antes de la llegada de los marinos conquistadores procedentes de los imperios coloniales de Europa Occidental, los pueblos y sociedades del denominado Nuevo Mundo, América o el *Abya Yala*¹, tenían establecido un desarrollo autónomo independiente de la influencia directa de Asia y Oceanía por el oeste y de África y Europa por el este. Es decir, tuvo la especie humana que esperar hasta fines del siglo XV e inicios del XVI para establecer el contacto directo con un pedazo del globo terrestre en el que se desarrollaban civilizaciones diferentes, con existencias sociales y cosmovisiones sui géneris.

El hombre europeo católico -español y portugués para ser correctamente justos- una vez asentado en el continente americano, impuso su dominio con un fin superior: la extracción de metales preciosos que le permitan mantener la hegemonía frente a los demás imperios y sociedades europeas. No en vano la profusión y pugna por el metal del *Abya Yala* fue clave para el cambio de época en Europa Occidental.

Ante esta evidencia histórica incontrovertible, es decisivo precisar que las estrategias empleadas por el hombre occidental para someter a los pueblos americanos, tuvieron que sostenerse en cuidadosos meca-

1 El pueblo Kuna localizado entre Panamá y Colombia nombró al continente americano como *Abya Yala*, que significa tierra en madurez plena o tierra de sangre vital (López-Hernández, 2004:4). En la actualidad, el activismo indígena americano la usa con una evidente connotación de lucha ideológica en oposición a las denominaciones impuestas con la colonización.

nismos psicológicos y de fuerza que permitieron el control de las conciencias. Adicionalmente, en ese marco, la empresa colonizadora produjo nuevos hombres y mujeres, mestizos de la unión violenta entre el varón español y la mujer nativa. La historia del Inca Garcilaso retrata con crudeza la postura del mestizo deseoso, en última instancia, de ser aceptado por la sociedad mayor de su padre.

La espeluznante estructura virreinal impuesta por la corona española duró más de trescientos años, periodo en el que se establecieron instituciones y se logró ingresar en el imaginario indígena y mestizo produciendo el siervo colonial. Llama la atención que actualmente en algunos pueblos indígenas y sociedades mestizas, ansiosas de reivindicar su identidad originaria o plural y revalorar legítimamente su cultura como componente de la vida peruana, se soslaye o se asuman como elementos naturalizados las instituciones y prácticas derivadas de la institucionalidad colonial hegemónica.

Prácticas de la vida familiar, alimenticia, religiosa, educativa, laboral, artística, militar y política, mantienen vigentes elementos coloniales en productiva argamasa que permite la reproducción social de valores que dan sentido a la existencia social de los peruanos.

Son pocos y complejos los espacios sociales en donde las matrices civilizatorias originarias (quechua, aimara o amazónica) logran, por lo menos, dialogar con la cultura hegemónica o introducir elementos consistentes. La medicina tradicional indígena, la actividad agrícola y pecuaria, y la organización comunal pue-

den ser tres áreas en donde elementos consistentes de la cultura de los hombres del *Abya Yala* logran establecer, en momentos exitosos, relaciones simétricas frente a la cultura occidental. Pero solo son, hasta el momento, logros episódicos y calculadamente invisibilizados o subsumidos por el poder hegemónico.

Lo que se observa de modo extendido es el mantenimiento y reforzamiento de relaciones asimétricas y jerarquizadoras en la sociedad peruana, perfectamente convalidadas y enriquecidas por el discurso de la pluralidad y la multiversidad constitutiva. No es posible soslayar que el logro de la vida ciudadana intercultural se alcanzará superando críticamente el carácter colonial de nuestra existencia social.

De la comunidad política antigua al país “bloqueado”

Una perspectiva comprensiva de las relaciones entre ciudadanía, interculturalidad y colonialidad en el altiplano peruano sólo se puede alcanzar destacando algunos aspectos de la comunidad política antigua en el Perú, pues algunas estructuras políticas antiguas se articulan en el Estado moderno de nuestro país.

La organización política, en el antiguo Perú y en los grupos étnicos de la Amazonía, consideraba de modo central el orden de la naturaleza. Los antiguos peruanos se asociaron para obtener de ella los frutos necesarios para la vida, asumiendo permanentemente que la naturaleza se hallaba también animada de vida. El mundo andino cuenta con una geografía diversa donde se combinan montañas, valles, altiplani-

cies, mar, desiertos costeros, entre otras formaciones geográficas. No se necesita mucha intuición para suponer que esta variedad fue un desafío que llevó a considerar de modo particular la acción política.

John Murra (2002) nos recuerda que los europeos quedaron impactados por la capacidad tecnológica del trabajo de los pueblos andinos y no sabían cómo **enfrentar el reto de gobernar el “orden” del nuevo mundo. Había, como es lógico, un “modelo racional inserto en la conciencia de los andinos que se plasma en la organización social y territorial de los pueblos”** (Castro 2008: 129). La complementariedad ecológica fue ese logro y modelo que buscaba la alta productividad para atender a amplias poblaciones en un ambiente diverso, era en buena cuenta un exitoso sistema complejo para pueblos y clases sociales diferentes.

Es interesante destacar que este modelo es anterior al periodo incaico y se mantuvo durante el Tahuantinsuyo. Murra se interroga, precisamente, si este modelo sufrió transformaciones al ampliarse la unidad política y económica en el marco de las amplias divisiones, administrativas, étnicas y de clase, como las del Tahuantinsuyo. Y llega a responder que hubo dos sistemas de agricultura y de acceso a la tierra que convivieron: el del Estado (a través de la *mita*) y el de los grupos étnicos locales, ambos sistemas eran fuerzas económica y políticamente significativas.

El espacio territorial en la comunidad andina se constituyó en un factor determinante para comprender la vida política y social. Así, la pregunta no es tanto cómo fue posible el desarrollo de sociedades

complejas en el escenario geográfico andino; sino cómo fue posible un rendimiento tan próspero. Jürgen Golte (1978) considera que la explicación se halla en la organización social y económica de la población y, sobre la base de esta organización, una forma especial de control territorial. El aprovechamiento de la diversidad ecológica que significa variedad de cultivos, supuso conocimiento de la naturaleza y adaptación de la organización humana a ella. Es decir, ante la diversidad, los hombres andinos responden al desafío construyéndose a sí mismos en adecuación a la naturaleza, lo que implicaría, creemos, en diálogo con ella y en razonable divinización. Golte reflexiona que no sólo es el manejo de varios pisos ecológicos; sino de una serie de ciclos agropecuarios, en espacios muy reducidos y multiplicidad de cultivos. Este manejo simultáneo de diversos ciclos cohesiona socialmente, genera cooperación y permite explicar la reciprocidad andina; pero no se puede llegar al extremo de idealizar la organización y considerar que se halla libre de conflictos y contradicciones.

Precisamente la genialidad inca fue reconocer la complejidad de la naturaleza y saber moverse en ese contexto. De ese modo, el Tahuantinsuyo es la síntesis de varios miles de años de relación de los hombres y de estos con la polifónica naturaleza. Pero, la reciprocidad llegó a su punto crítico y ocasionó la crisis de la comunidad política inca. Como es sabido, el descontento de los grupos étnicos fue la colaboración más decisiva que tuvieron los españoles para precipitar la caída del Estado inca; pero el ocaso político no significó de ningún modo la crisis del mundo andino. Precisamente, las variadas confrontaciones y

síntesis, complicidades y resistencias, entre la cultura andina y la cultura occidental de los colonizadores españoles, fueron y son procesos fascinantes y controvertidos de la historia americana.

La formación del Estado colonial, no obstante, fue el inicio de la condición de servidumbre y esclavitud en América Latina y el Perú. Por tanto, nunca fue expresión de los intereses ni aspiraciones de las comunidades humanas del continente, fue una nueva configuración con un poder ajeno y autoritario, prolongación del Estado español que se superpuso a las estructuras andinas, encumbró a los españoles como principales sujetos de derechos y, luego, deja recaer la soberanía en el virrey.

Torres Arancivia (2007) ha planteado que el periodo virreinal debería ser considerado como el *Antiguo Régimen peruano*, la sociedad peruana del siglo XVII fue una sociedad cortesana que reemplazó a la de los encomenderos. A los criollos cortesanos les interesaba mucho las amplias potestades que tenía el virrey del Perú, pues así evitaban realizar sus juegos políticos en Madrid y más bien la permanencia del soberano en Lima ofrecía un espacio cortesano para desplegar sus habilidades. Sobre la base de esta situación, la relación de las “otras” castas con la corona tal vez encuentre su soporte en la “ambigüedad funcional del sistema” (Torres 2007: 90), que permitía que estos grupos encuentren una manera de movilidad social apelando a la legitimidad del virrey y al aprovechamiento de la **porosidad** del sistema. Buena parte de lo que hoy conocemos como “viveza criolla”

se halla en esta ambigüedad **permeable** que nutre en la actualidad la vida política y pública del país.

En el caso de los indígenas, al quedar liquidada la figura central del Inca, los señores étnicos (curacas) adquirieron una valiosa centralidad, sirvieron como instrumentos de evangelización y fueron leales al monarca del Perú por mucho tiempo. La población indígena, a su vez, estuvo muy identificada con la figura del rey. Es importante notar que el abuso propio de la condición colonial tenía una percepción diferente entre la población indígena, nunca culparon al rey; por el contrario, llamaron su atención para informarle sobre los abusos, de este modo eliminar a quienes malinterpretaban las leyes e iban en contra de ellos.

El advenimiento de la independencia y el surgimiento del Estado republicano no pueden comprenderse en su real dimensión, si no nos detenemos por un momento en lo que Julio Cotler (1978) ha propuesto para el Perú como *herencia colonial*. Se trata de una noción de amplia significación y controversia², pero podemos acercarnos cautelosamente asumiendo que **el Perú es una “hechura colonial” por donde lo vea-**

2 Guillermo Rochabrún (2007) ha puntualizado los vacíos de la noción propuesta por Cotler para el Perú y que a su vez fue propuesta por los historiadores norteamericanos Stanley y Barbara Stein (1970) para explicar la “notable dependencia de América Latina”. Según Rochabrún, la noción es una categoría de análisis con potencialidad ideológica que no esclarece las condiciones de su continuidad. Puede ser entendida además como una pseudo explicación automática de todo aquello que no nos gusta, pudiendo caer en ver la historia como negación únicamente.

mos; por ende, se trata de una vida urbana y rural, normas e instituciones, estamentos y clasificaciones.

Ciertas instituciones, no obstante, podrían ser consideradas como estrictamente “**coloniales**” o más precisamente de Antiguo régimen (algunas de ellas se prolongan hasta el siglo XXI). En primer lugar, la Iglesia era una poderosa institución corporativa y la religión fue el instrumento utilizado para moldear la conducta social y política de las poblaciones indígenas. En segundo lugar, las haciendas rurales eran amplias propiedades agrícolas y ganaderas constituidas a partir del siglo XVI como producto de las “**mercedes**” de territorio hecha a los españoles. Eran unidades que sumaban miles de hectáreas, funcionaban como un mundo apartado, con su propia capilla, hospital, cementerio, población y talleres. Parte de la población rural vivía y moría en las haciendas. En tercer lugar, las comunidades de indios, creadas como reducciones a fines del siglo XVI e inicios del XVII también eran un mundo aparte y funcionaba con principios colectivistas. En cuarto lugar, los gremios de artesanos, que creaban límites para la entrada de nuevos miembros, dificultaban la competencia y la fluidez en el ascenso social.

Dentro de ese marco, las características centrales de la herencia colonial que atravesaban las instituciones **descritas dividieron la sociedad en “cuerpos sociales”** (orden agrupatorio que impidió e impide todavía la integración de la población peruana) y la jerarquización étnica entre blancos, indios y negros que impuso el poder colonial. (Contreras y Cueto 2007: 35-38). **Estos “cuerpos” fragmentados persisten en innume-**

rables formas hasta la actualidad. Las “argollas” de amigos, profesionales y parientes encabezadas por un líder o neo-cacique nos remiten a un estilo gamonal que curiosamente es una forma de inclusión como **“un encadenamiento jerárquico de argollas. Un mundo donde la solidaridad se convierte en sinónimo de complicidad y encubrimiento”** (Nugent 2008: 90).

Por el lado de las clases dirigentes es crucial recordar que la fidelidad de la élite criolla peruana hacia España y la liquidación como clase de los españoles dejó sin un grupo dominante a la flamante República. El conjunto de circunstancias permite explicar por qué no hubo una burguesía con proyecto nacional capaz de imponer su hegemonía a escala nacional. Un resultado de esta situación fue la gran debilidad del Estado central. Como contrapartida crecieron fuertes poderes locales en el interior que permitirían la formación de ámbitos de poder local, gérmenes de la emergencia del gamonalismo. Si bien el gobierno militar de Juan Velasco fue un duro golpe a la oligarquía y a los grandes propietarios de la tierra, el país mantiene desigualdades evidentes.

Según Manrique (2005), el caso peruano es el de un **“país bloqueado”** con asuntos irresueltos como la tremenda variabilidad política del electorado ocasionada por un sistema de partidos políticos con una fuerte inconsistencia organizativa, ideológica y, fundamentalmente, la deslegitimación del sistema de representación de sectores cristalizados de la sociedad peruana; la modernización inconclusa de la **sociedad peruana que empuje a la “ciudadanización” de**

amplios sectores poblacionales; la crisis del Estado excluyente, centralista y con un marcado bandolerismo corrupto: expresión diametralmente opuesta del ideal de servicio público que supone el Estado y, finalmente, la crisis más profunda es la herencia colonial irresuelta. Y dentro de ella la discriminación racial es un factor de descomunales dimensiones objetivas y subjetivas, que anida en formas de pensar, sentir y actuar. El racismo **“es una de las manifestaciones de ese imaginario oligárquico que persiste con una gran fuerza, que permea las relaciones entre los peruanos y que se infiltra en todos los espacios sociales, públicos y privados (...) Construir la democracia en el Perú demandará afrontar carencias históricas de larga data”**. (Manrique 2005: 46-47). El desafío de la vida ciudadana, entonces, se enfrenta al carácter colonial de nuestra existencia social.

Vida ciudadana y colonialidad

Los significados que connota la noción de ciudadanía se relacionan a las condiciones mediante las cuales los individuos son reconocidos como integrantes de una comunidad política. Entonces, reflexionar sobre la ciudadanía implica identificar **“los mecanismos a través de los cuales se produce la integración de los distintos componentes (individuales o colectivos) de un Estado y de una sociedad nacional”** (Alfaro 2008: 202).

El origen del estudio sociopolítico de la ciudadanía se encuentra en el ensayo de 1950 **“Ciudadanía y Clase Social”**, del sociólogo británico Thomas Marshall. La ciudadanía es entendida como un *estatus concedido*

a los miembros de *pleno derecho* de una comunidad. Los beneficiarios son iguales en derechos y obligaciones que implica este estatus. Marshall establece una clasificación analítica de tres tipos de derechos: civiles (necesarios para la libertad individual: libertad de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad privada y el derecho a la justicia), políticos (derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector) y sociales (seguridad y bienestar material, derecho a compartir con el resto de la comunidad la herencia social y a vivir la vida como un ser civilizado, de acuerdo a los estándares prevalecientes).

Se trata, no queda duda, de una noción clásica sujeta a contribuciones. Los tres derechos ciudadanos de Marshall se pueden entender como *ciudadanía formal*, que se encuentra enfrentada a la *ciudadanía sustantiva* o práctica efectiva de esos derechos al amparo del ordenamiento jurídico y el Estado (Bottomore, citado por Díaz 2009: 34).

Precisamente, en ese sentido, O'Donnell (2004) detiene la mirada en el carácter inclusivo de la vida democrática. Por largo tiempo, muchos sujetos sociales estuvieron excluidos del derecho a voto (como mujeres, analfabetos, negros o pobres); se consideraba que la ciudadanía política sólo correspondía a un sector de la sociedad (en términos de educación, propiedad, trabajo o algún caprichoso designio). Se argumentaba a favor que los ciudadanos deben gozar de cierta autonomía y capacidad de pensamiento responsable que respalde sus decisiones, y que esos

grupos carecían de esas cualidades. Es más, existen posiciones conservadoras, algunas pretendiendo ganar el sentido común, que siguen sosteniendo ese despropósito.

De lo que se trata, por el contrario, es de destacar la **agencia** ciudadana, el individuo o sujeto colectivo como portador de derechos subjetivos o colectivos, un ser dotado de razón práctica con capacidad cognitiva y motivacional para elegir opciones en términos de su situación y sus objetivos.

Para el caso peruano, el derecho político del voto universal no fue una conquista y menos una transformación de las relaciones sociales; sino que fue concedido, imitando las experiencias de los países desarrollados. Pero, la copia se sobrepuso en instituciones de una sociedad de señores. Así, la ciudadanía nació pasiva; es decir, no se había producido un hombre diferente. Las relaciones sociales, políticas y económicas existentes eran relaciones de dominación y explotación casi feudales.

La historia de la ciudadanía en el Perú, se escribe al revés de la historia europea que empieza con la ciudadanía civil para pasar a las conquistas sociales en el siglo XX. En nuestro país, la mayoría de la población, excluida de los derechos civiles y políticos, entra activamente a arrancar sus derechos sociales. Un claro ejemplo es la conquista del derecho a la educación (en las provincias del interior del país aún se luce con mucho orgullo y gozan de prestigio los colegios bolivarianos del siglo XIX creados por Simón Bolívar). Otro rasgo significativo de la ciudadanía en el Perú es que las organizaciones fueron el

principal instrumento de las conquistas sociales, “los hombres y mujeres se hicieron individuos en y a través de sus organizaciones. Este hecho histórico lleva a reconocer a la organización social un rol importante en el proceso que sigue hacia la **conquista activa de la ciudadanía civil y política**” (Joseph 2005: 80).

Pero, ¿qué sucede cuando amplios sectores de la población se mantienen invisibilizados y sujetos a estigmatización? ¿Qué sucede cuando el racismo y la exclusión impiden el ejercicio ciudadano? En ese sentido, considero que la propuesta de la interculturalidad crítica debe abrirse paso (Tubino 2008). Inclusive, no sólo se trata de propiciar el diálogo intercultural sin tocar las causas de la discriminación, como lo hace la interculturalidad funcional; se impone el diálogo sobre las condiciones sociales, las causas reales del no-diálogo, visibilizar el racismo y la estigmatización cultural. Es decir, introducir la discriminación en la agenda pública y propiciar la construcción de espacios de reconocimiento. Según Tubino, de ese modo la ciudadanía se vuelve un asunto de democracia, un asunto político. Se trata, no cabe duda, de un tema de educación³ ciudadana intercultural que trascienda la concepción moderna ilustrada, fundamentalmente etnocéntrica y homogeneizante.

La ciudadanía intercultural, *telos* ineludible de una auténtica vida nacional para todos los peruanos, pre-

3 Al pensar en lo educativo no lo hago en la limitada visión escolarizada (o de tipo formal); sino en su sentido multidireccional y complejo que enfatiza los tipos no-formales e informales de educación.

tende incluir la diversidad de los espacios públicos con la finalidad que el ejercicio ciudadano sea igual para todos⁴. En una sociedad asimétrica y desigual, los ciudadanos indígenas requieren la descolonización cultural de los espacios públicos para poder efectuar sus derechos políticos.

En un plano normativo y de propuesta teórica, Tubino enfatiza la interculturización de la vida política en sociedades como la nuestra. Así, los partidos políticos se abrirían a la diversidad y la incluirían en sus agendas. La presencia de muchos estilos de pensamiento no debe presuponer la existencia de jerarquías; más bien estas nuevas formas de argumentación deben ser incorporadas al debate público. Como es evidente, ello implica abrirse a nuevas sensibilidades y mentalidades. En cuanto al papel del Estado, se pasaría de la promoción de unidades homogéneas inexistentes a la promoción de la asociación cultural. En el razonamiento de Tubino, la convivencia democrática se hace realidad cuando se logra institucionalizar la interculturalización de la deliberación pública. El planteamiento del *deber-ser* de Tubino, sin embargo, carece del *cómo-hacer*.

Josef Estermann (2010: 14-15), en ese sentido, ofrece una respuesta plausible que puede entenderse como

4 Fidel Tubino (2008) considera que en América Latina y el Perú se confrontan tres concepciones de ciudadanía: la ciudadanía indígena o concepción comunitarista de la ciudadanía, que procesa la tensión entre Estado nacional y comunidades étnicas; la concepción de ciudadanía del culturalismo liberal que propicia derechos proteccionistas e incorporada en varias legislaciones latinoamericanas, y la ciudadanía intercultural que propone la inclusión de la diversidad en la vida pública.

un díptico: la interculturalidad no puede ser pensada (ni actuada) sin una reflexión crítica sobre el proceso de descolonización; y en sentido inverso, el discurso político de la descolonización no llegará al fondo de los problemas si soslaya los alcances y trabas del diálogo intercultural.

Entonces, abundantes pasos previos se presentan **ante el osado desafío de quebrar la estructura “institucionalizada” de la discriminación.** Y es ahí donde surge el desafío más complejo de la vida ciudadana en el Perú y en el conjunto de los países postcoloniales: la descolonización.

Según Quijano (2001), quien introdujo la noción de colonialidad del poder, toda sociedad es una estructura de poder: el poder articula las formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad. La vida ciudadana solo es posible con un importante proceso de democratización de la sociedad como condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado.

Para el caso latinoamericano la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas no se cumplió. Lo que hubo es eliminación masiva de indios, negros y mestizos, y a la postre exclusión de una parte de la población. La democratización implica el proceso de descolonialización de las relaciones sociales, políticas y culturales. No obstante, la estructura del poder sigue organizada alrededor del eje colonial, pues la construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población.

Y en contra de la población, el instrumento de dominación y clasificación elegido fue la idea de raza, poderoso factor limitante en el proceso de construcción del Estado-nación. Quijano afirma que el grado de limitación se halla en relación directa con la proporción de razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales. Ese es el factor básico de la cuestión nacional que pone en jaque a la vida ciudadana, siguiendo el enfoque de Quijano.

Edgardo Lander (2003) enriquece la visión de Quijano haciendo notar que se ha considerado como natural y deseable el modelo de la sociedad liberal occidental, permitiendo que se asuma la historia como asociada a la idea de progreso; que la sociedad sea entendida por separaciones o fragmentos y que, por tanto, los saberes de la sociedad **“naturalizada”** (aceptada como deseable y racional) son superiores a otros saberes (subalternos y periféricos). Por su parte, para Boaventura de Sousa Santos (2006) la colonialidad -que también es del saber- debe ser desafiada, sosteniendo que los conceptos de democracia no democratizan jerarquías como las de clase, etnia, género u orientación sexual; inclusive apuesta por un inteligibilidad mutua entre saberes y prácticas periféricas al que denomina **“traducción”** y que pretende vincular **“un trabajo de imaginación epistemológica** y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto **moderno”** (De Sousa Santos 2006:104)

El filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (2009) completa el círculo al plantear la colonialidad del ser, con lo cual se forma una tríada junto a la colonialidad del poder (política) y la colonialidad del saber (conocimiento). La riqueza del planteamiento es sostener que la colonialidad tiene una dimensión subjetiva, la cual no solo es la negación del ser (del otro, del subalterno), sino la (re)producción del ser, la adopción cómplice de una hegemonía cultural que se ha convertido en un **“modo de ser” para millones** de personas.

Nuestro país ofrece singulares casos al respecto y solo nos referiremos a dos. El paradigma de belleza física en la televisión nacional y en las campañas publicitarias establece que la elección de narradores(as) y modelos debe privilegiar los rasgos europeos; el segundo caso es la elección de los nombres de pila para los recién nacidos, prevalece el deseo de nombrar acudiendo a apellidos o nombres propios con sonoridad o de origen inglés. En ambos casos, asistimos al fenómeno simultáneo del rechazo, desconfianza y sospecha de lo propio y la supremacía o conveniencia de lo hegemónico. En ese contexto, de qué tipo de relación dialógica podríamos hablar, qué tipo de vida ciudadana es la realmente existente.

Conclusión

El logro de una vida ciudadana intercultural, pasa previamente por el reconocimiento que la colonialidad instalada en las esferas del conocimiento, la política y el ser exige un esfuerzo de cuestionamiento sincero, crítico, político y propositivo que nos lleve a

la afirmación de una identidad que recupere creativamente las matrices civilizatorias del mundo andino.

Se trata de mapear e impulsar los espacios sociales, sujetos individuales y colectivos, valores e ideales que mantienen la vigencia y la vitalidad de las cosmovisiones que alcanzaron el diálogo recíproco con la naturaleza y con todos los seres animados. La lucha frontal contra las formas coloniales, como la viveza criolla, las argollas de neocaciques, el racismo, el androcentrismo o el rechazo a lo propio es una tarea de decidida intervención e incidencia en la esfera pública con el fin de sentar las bases de una vida ciudadana intercultural. El díptico de Estermann lo resume claramente: interculturalidad con descolonización y descolonización con interculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALFARO, Santiago

2008. **“Diferencia para la igualdad: Repensando la ciudadanía y la interculturalidad en el Perú”**. En: Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino (editores), *Ciudadanía Intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Lima: Fondo Editorial-PUCP. 79 pp.

CASTRO, Augusto

2008. *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*. Lima: CEP, Instituto Bartolomé de las Casas y Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. 555 pp.

CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos

2007. *Historia del Perú contemporáneo*. 4a edición. Lima: IEP. 420 pp.

- COTLER, Julio
2006. [1978] *Clases, estado y nación en el Perú*. 3ra edición, Lima: IEP. 388 pp.
- DÍAZ VELÁSQUEZ, Eduardo
2009. "El estudio sociopolítico de la ciudadanía: fundamentos teóricos". En: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 3 (1). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://www.intersticios.es/article/view/3173> (Visitado el 15-12-2012)
- ESTERMANN, Josef
2010. *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía intercultural*. En: http://culturaandina.khipu.net/pdf/filosofia/colonialidad_descolonizacion_e_interculturalidad.pdf (Visitado el 15-12-12)
- GOLTE, Jürgen
1982. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP. 124 pp.
- JOSEPH, Jaime
2005. *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios meso*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Alternativa. 227 pp.
- LANDER, Edgardo
2001. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- LÓPEZ-HERNÁNDEZ, Miguel Ángel.
2004. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala. 92 pp.
- MANRIQUE, Nelson
2006. Democracia y Nación: la promesa pendiente. En: *La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente*, PNUD, Perú.

- MARSHALL, Thomas
1997 [1950]. “Ciudadanía y clase social”. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nro. 79. Madrid: CIS. En: http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_079_13.pdf (Visitado el 15/12/12)
- MURRA, John
2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP. 511 pp.
- NUGENT, Guillermo
2008. “El laberinto de la choledad, años después...” En: revista *Quehacer*, Nro. 170 abril-junio. Lima: DESCO, pp. 86-95.
- O'DONNELL, Guillermo
2004. “Notas sobre la democracia en América Latina”. En: *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*, Lima: PNUD. 246 pp.
- QUIJANO Aníbal
2001. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- ROCHABRÚN, Guillermo
2007. *Batallas por la memoria: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP. 565 pp.
- SANTOS, Boaventura de Sousa
2006. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM. 340 pp.
- TORRES, Eduardo
2007. *Buscando un rey. El autoritarismo en la historia del Perú*. Siglos XVI-XXI. Lima: PUCP, 295 pp.

TUBINO, Fidel

2008. “**No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina**”. En *Cuadernos Interculturales*. Año 6, Nro. 10, pp.170-180. Viña del Mar: Universidad de Valparaíso.

APUNTES SOBRE LAS TAREAS DE UN ENTENDIMIENTO PLURALISTA

Ana María Pino Jordán
Ibar Robin Riquelme Moreno
Ludwing Federico Bernal Yábar

Resumen: *Aborda el entendimiento pluralista que debería propiciarse en una sociedad pluricultural, como las existentes en nuestra América. Plantea el camino a través de una interculturalidad que vaya más allá del tratamiento al conflicto social. Como caso, se cuestiona sobre las posibles diferencias, en fondo y en forma, de la producción de conocimiento y reflexiona sobre las tareas que implicaría su inclusión en políticas públicas, por ejemplo para los sistemas educativos.*

Palabras clave: *interculturalidad, pluralismo, diversidad cultural, epistemología, sistema educativo, diálogo intercultural, producción de conocimiento, relatividad cultural.*

En los últimos años, en nuestro país, la pluralidad **existente detrás del cartel de “ciudadano” ha salido a luz**, apoyada por la crisis de los modelos, paradigmas y metadiscursos de la modernidad en su conjunto. Resultado de esa crisis es que **emerge** la existencia del “otro”¹. Un “otro” que se ha mantenido subterráneo pues se sustenta en una cultura que mantuvo su sentido; y que como en cualquier cultura, se dio dentro de su propia dinámica re-creadora.

Hoy es frecuente hablar de cosmovisiones, saberes, tecnologías, economía, formas de organización, liderazgo, etc., de pueblos indígenas que aún perviven en nuestro país y de población con **distinto nivel de mestizaje**, que representan un componente socio-político importante.

La interculturalidad es el tema con el que se aborda este encuentro de sistemas culturales², y ahora ya se **trabajan temas como “educación intercultural” o “salud intercultural”**; la inclusión es política pública³ y

-
- 1 En la idea de Lévinas (1997): “la responsabilidad es la principal estructura de la subjetividad”. El discurso sobre la presencia de otro ha modificado su presencia (del otro) en occidente introduciéndola en el “yo”. Para ello habrá que re-observar el estatus del observador desde un punto de vista político, En el binomio identidad-diferencia, la metapolítica indica que la identidad se hace cuando la diferencia la hace uno mismo y no cuando se la hacen a uno.
 - 2 De culturas históricamente diferentes y ninguna de ellas “muda”. Solís Fonseca, 2001, pp. 97-112:98.; Vallescar, Diana de, 2001, pp. 115-136:120; En este trabajo resultan interesantes sus “aproximaciones a la interculturalidad” (p. 123) y lo que la autora denomina “descriptores de la interculturalidad” (p. 124)
 - 3 Aunque el enfoque sea predominantemente socio-económico.

el valor de la pluriculturalidad se muestra como el tesoro de nuestra culinaria.

Sin embargo, la interculturalidad, como proceso en construcción, tiene que darse en un diálogo dialógico como propone la filosofía intercultural, y de igual a igual, de tal forma que se neutralice el riesgo de las asimetrías que generan inequidades. Estamos obligados, los que apostamos por esta construcción, a interpelar y dejarnos interpelar por la cultura del otro. Debemos ubicar los “equivalentes de sentido” o como lo señala Panikkar, los “equivalentes homeomórficos”.⁴

La cultura hegemónica es antropocéntrica. Esa condición le ha permitido separar al sujeto del objeto como categorías distintas y diferenciadas. **Sujeto, para los efectos que aquí interesa, es el “Espíritu humano, considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o de conocimiento, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia. // Ser del cual se predica o anuncia algo”;** **Objeto, es “Todo lo que puede ser materia de conocimiento o sensibilidad de parte del sujeto, incluso este mismo. // Aquello que sirve de materia o asunto al ejercicio de las facultades mentales. // Materia o asunto de que se ocupa una ciencia o estudio.”**⁵

4 Panikkar, Raimon. “La Interpelación Intercultural”. En: González R. Arnaiz, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2002. 23-76 pp.

5 Del diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición: <http://buscon.rae.es/> (Acceso: 10/11/2012). Recono-

Esta separación, le permite, entre otros, producir **conocimiento, entendido éste como “noción, ciencia, sabiduría”** y uno de los mecanismos por el que lo puede hacer es porque es abstractiva; es decir, realiza **el ejercicio de “separar por medio de una operación intelectual las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente o para considerar el mismo objeto en su pura esencia o noción”⁶**. Todo este proceso **es tratado por la epistemología, la “doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico”⁷**.

La cultura andina se sustenta en una concepción holística del mundo⁸, no hay centro alguno⁹ en consecuencia, todos somos sujetos. La pregunta entonces es ¿Cómo se ha producido, o se sigue produciendo, conocimiento en una cultura que no separa sujeto de objeto¹⁰; es decir, en la que todos son sujetos?

Aproximarse a la producción de conocimiento, dentro de un constructo social que ha seguido una dinámica cultural no occidental, difícilmente puede hacerse con pautas de una sola disciplina. En estricto-

mos que ambos conceptos son fuertes y complejos; sin embargo, utilizamos los del diccionario porque son lo más cercano a sus sentidos de “uso”.

6 <http://compoarq.blogspot.com/2012/08/fundamentos-y-concepto.html> (Acceso: 10/11/2012)

7 <http://lema.rae.es/drae/?val=epistemolog%C3%ADa> (Acceso: 10/11/2012)

8 Estermann, 2006. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Pág. 153

9 Zaffaroni, 2011. Pág. 30

10 Estermann, *Op. Cit.* Págs. 108, 222

to, el pensamiento occidental ha desarrollado, dentro de la filosofía, la gnoseología, a partir de la cual ha establecido tanto teorías como metodologías para **conocer o llegar a “la verdad”**. Sin embargo, filosofía, en consecuencia gnoseología también, es producto de una cultura y responde a sus presupuestos.

Al parecer, interrogarse sobre pluralismo epistemológico aún es una inquietud que emerge poco a poco¹¹; cada vez se va aceptando como legítimo el conocimiento producido y validado por la práctica social¹². Sin embargo, aún faltan estudios que traten de cómo culturas no occidentales han producido o producen conocimiento. Para el caso de la cultura andina, y cuando se trata de “la ciencia andina”, ésta **constituye “parte del patrimonio sapiencial de su pueblo”**¹³ no desligado de concepciones religiosas, éticas y mitológicas.

Tal vez, por su sentido holístico, su concepción de *phacha* (espacio pero también tiempo), se establezca una relación recíproca entre pensar y hacer. Esto puede notarse en la construcción del lenguaje; el proceso cognitivo que se expresa en las lenguas andinas, se sustenta en “su visión andina del mundo”, en

11 Santos (2009: 65) en su trabajo “Mas allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” concluye proponiendo **un programa de investigación al respecto**.

12 Olivé (2009:19-30) las inscribe dentro de lo que denomina “sociedades del conocimiento”.

13 Estermann (2006: 116), caracteriza “la ciencia andina” y marca la diferencia con la ciencia occidental; muestra que hay otra forma de hacer ciencia en los andinos, pero para los propósitos de su estudio, eso fue suficiente.

la que la reciprocidad “desempeña el papel más decisivo” y “puede manifestarse de diversos modos y en variados sistemas semióticos”.¹⁴

El acercamiento necesariamente deberá ser intercultural. Los procesos de producción de conocimiento son de culturas que se encuentran en convivencia pero tienen matrices culturales, o civilizatorias, diferentes.¹⁵

El supuesto está sustentado en las evidencias de una diferente concepción del mundo y de su ubicación en él como seres humanos. Desde la filosofía, Estermann (2006) muestra palmariamente las diferencias. Desde la sociología y psicología, Montes (1998) lo hace también y desde la etnohistoria, Platt (1976, 1987, 1988, 1997, 2006) ha dedicado una vida a hacerlo visible. Otros lo han hecho desde la lingüística (Godenzi, 2005), la teología, etc.

Sobre interculturalidad, reconocemos a éste como tema en debate, como lo son todos los discursos hijos de la modernidad que se pusieron sobre el tapete del fin de siglo, en su tránsito al nuevo milenio y no está claro si como expresión de su agudización o de su superación. Comenzó desde los camerinos de la filosofía y se ha ido extendiendo a medida que la globalización se extendía en el campo económico y de los medios de comunicación.

La humanidad pasó más de medio siglo tratando de homogeneizarse, por efecto de la Ilustración, y en ese

14 Godenzi, 2005. Págs. 15-26

15 Medina (2010) dedica al tema su trabajo *Mirar con los dos ojos, gobernar con los dos cetros...*

intento, las diferencias o se han tratado de extirpar o se han ignorado. En consecuencia, un camino alternativo, como el de la interculturalidad, considerando esas diferencias, es relativamente joven e incierto.

Si se revisa literatura sobre interculturalidad como concepto, se encontrará dos tendencias. La una, referida al encuentro de dos culturas en un mismo espacio geográfico y que por el hecho de haber convivido mucho tiempo, la mezcla se ha dado naturalmente (Marina, 2002; Kymlika, 1996; Bacigalupo, 2001; entre otros). Asume que las diferencias son principalmente sociales (discriminación, racismo, intolerancia) y abogan, en el extremo, porque **“ninguna cultura es hoy ‘químicamente’ pura”**. En la acción, la única civilización es la occidental y las diferencias culturales son tratadas como de subculturas.

La otra tendencia, señala a la interculturalidad como el encuentro entre dos sistemas culturales con sentidos y **“lógicas matrices” distintas (Panikkar, 2002; Pérez, 2003; Solís, 2001; Heise, Tubino y Ardito, 1994; entre otros)**. Estas dos tendencias son a su vez, el reflejo de la discusión entre liberales y culturalistas y tal vez, entre universalistas y relativistas.

El análisis intercultural, en consecuencia, estará signado por la tendencia teórica con que se asuma la interculturalidad. Ambas tendencias requerirían condiciones y metodologías distintas.

La primera, necesitará que los miembros de la cultura subordinada luchen por su inclusión, con sus propios líderes y desde sus particularidades idiomáticas, por ejemplo, de tal forma que puedan lograr ser

miembros plenos de la cultura hegemónica, con tolerancia a sus tradiciones, mientras dure el proceso de su integración. Los desencuentros se van a agudizar pero dependerá de las políticas públicas y de la atención de los gobiernos para que este proceso sea lo menos traumático posible. Es de esperar que el proceso en cuestión, en la época actual, de sofisticados instrumentos mediáticos, dure muchísimo menos que el proceso similar implantado por los colonizadores a su llegada a América e instrumentalizado por la Iglesia Católica. La variable cultural, seguirá subordinada al poder dominante y en términos políticos exigirá reformas, a lo mucho. En ese entender, la investigación como la planteada en la dinámica de **una pluralidad epistemológica, o “ecología de saberes”**, es inviable, porque a las culturas no occidentales se les niega la categoría de civilización y a sus saberes la categoría de conocimientos.

La segunda al parecer es mucho más compleja, lenta, e implica una profunda transformación no sólo social, sino también y fundamentalmente política. Con mucha claridad, Panikkar (2002)¹⁶ señala que **“No es de extrañar que el desafío intercultural sea a la vez *subversivo, enriquecedor*, y también *difícil*”** porque **“Nos desestabiliza, contradice convicciones profundamente enraizadas que damos por supuestas, debido a que no han sido desafiadas. Nos dice que nuestra visión del mundo y finalmente nuestro mundo no es el único.”**

16 Panikkar, *Op. Cit.*, Pág. 59

Es lenta porque en esa línea, la interculturalidad requiere no sólo de voluntad política, sino y básicamente, de una **actitud “que a pesar de reconocer sus centros, intenta ir más allá de todo centrismo”¹⁷**, lo cual implica una experiencia y opción personal.

Hasta que podamos crear las condiciones y éstas se den, madurarlas requerirá de tareas fundamentales, en el seno de los sistemas culturales que se encuentran. En ese entender, trabajar el tema, se torna en estratégico.

La opción intercultural “representa un conocimiento crítico social alternativo porque interroga un modelo de conocimiento -predominantemente occidental- que ha sido reducido a una operación mental, cognoscitiva, académica e interna a la ciencia... y desplaza esa concepción de... asimilación de cosas, en favor de considerar también el aprendizaje no-formal, enraizado en la propia vida y sus múltiples esferas de relación.”¹⁸

La opción, parte de una radicalización del diálogo considerado —según Panikkar¹⁹— en sus cuatro etapas:

- 1) La superación del miedo al alter;
- 2) La conciencia de que somos diferentes;
- 3) La conciencia de que a pesar de que somos diferentes somos elementalmente comunes; y,

17 Vallescar, *Op. Cit.* Pág. 123

18 Vallescar, *Op. Cit.* Pág. 118

19 https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=gGktT4vUfa4. Min: 38:25 a 39:06. (Acceso: 22/11/2012)

4) La mutua fecundación, la alteridad transforma desde dentro tu propia tradición, tus propias certezas. Todo diálogo debe ser fecundo y si es fecundo nacerá otra entidad que no renunciará a sus orígenes.

Cuando se habla del proceso de producción de conocimientos, se puede enmarcar el estudio, por un lado, en la **“gnoseología” entendida ésta como la del “pensamiento que se estudia a sí mismo para descubrir y desarrollar los ‘modelos mentales’ que nos sirven para conocer las cosas de la realidad... [o] lo que los hombres han pensado respecto de la manera de orientar el pensamiento mismo en busca del conocimiento y de la verdad”²⁰**. También, en términos más actuales en las corrientes de **“pluralismo epistemológico”²¹**

Por el otro, asumimos lo **“andino”** como esa **“subconsciencia colectiva”** que se encuentra como **“denominador común”** en la población de la región andina, heredera de las diversas culturas que se desarrollaron desde por lo menos cinco siglos anteriores a la incursión hispana.²²

Aún no se cuenta con una terminología andina para el análisis intercultural, de allí resulta básico, el trabajo de los paradigmas planteados por Montes (1998) y su interpretación²³, **para sustentar la “lógica andina de oposición complementaria”, entender su**

20 Mares, 2007, Pág. 13.

21 Olivé. *Óp. Cit.*

22 Estermann, *Op. Cit.* Pág. 61

23 Montes, 1998, Págs. 129-160

racionalidad y extenderla hacia el logro de su “saber”, que podría ser el equivalente homeo-mórfico de conocimiento.

Desde lo andino, resultaría útil sustentar el análisis en lo señalado por Estermann (2006) cuando caracteriza “saber” como “**el conjunto de la sabiduría (*sophia*) colectiva acumulada y transmitida a través de generaciones... en forma oral y actitudinal (‘saber hacer’), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cúltricos y costumbres... no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino producto de una experiencia vivida amplia y meta-sensitiva... es un proceso trans-generacional y práctico (‘aprender haciendo’)... se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o *yayaqkuna*), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden).**”²⁴

Reconocer que nuestra sociedad es pluricultural, tiene que ser un reconocimiento hasta sus últimas consecuencias. Una sociedad plural, para que crezca y se desarrolle sana, tiene que ser inclusiva e incluyente. Es uno de los desafíos de la humanidad.

Hasta hace poco, la cultura occidental se planteaba como universal. Sin embargo, cada vez se hacen más evidentes las debilidades de esa afirmación. Esa evidencia también alcanza a lo poco que se conoce de las otras culturas, las no occidentales.

24 Estermann, *Op. Cit.* Pág. 119

Se tiene sistematizada, estudiada, analizada, la cultura antropocéntrica y no ha podido ser de otra manera, ya que sus representantes hegemonizaron el poder sobre la base de su superioridad. Mentalidad colonial que se mantiene y mantiene vigente el sistema dominante.

Cada vez también somos más conscientes que la homogeneidad nos empobrece y que la diversidad nos enriquece, que en esa diversidad está la reserva moral de la humanidad. El diálogo dialógico, que es el que se busca a través de la interculturalidad, persigue ese enriquecimiento. Sin embargo, hasta ahora sólo hemos practicado, y desarrollado, un monólogo cultural. Hemos acumulado supuestos y aproximaciones en torno a “los otros culturales” pero desde herramientas conceptuales de la cultura dominante y que hoy, a la luz de la diferencia, nos vemos precisados a relativizar; tenemos que volver a leer con los “ojos del otro”, para encontrar respuestas más próximas al sentido de ese otro.

De seguir siendo como hasta ahora, los puentes interculturales que se puedan tender para un encuentro de culturas seguirán siendo monoculturales. Queremos encontrar el equivalente de sentido de la otra cultura. En esa perspectiva es que proponemos como urgente, acercarnos a las formas de conocer de las culturas no-occidentales y en el caso de la andina, la búsqueda debería estar orientada a respondernos si **el proceso de producción de conocimiento en la cultura andina es presentativo, recreativo, utiliza la memoria y las aproximaciones sucesivas en el tiempo-espacio, se**

transmite en las actividades cotidianas, oralmente y está sujeto a la armonía (ética) de sus relaciones holísticas.

Basamos la urgencia en el hecho que nuestra sociedad se dinamiza por las confrontaciones y conflictos que hasta el momento, siglo XXI, se agudizan por la falta de salidas. Lo que se hace y viene haciendo, es reproducir los conflictos y el caos. Los resultados del estudio permitirían construir una metodología de interpretación para permitirle salidas, que impida el círculo vicioso y muy por el contrario, abriría horizontes de crecimiento equitativo para todos y cada uno de los que conforman nuestra sociedad.

Por ejemplo, si la población andina produce conocimiento utilizando otra hermenéutica para ello, ésta debe ser incorporada en el sistema educativo, desde los niveles iniciales hasta los superiores, para superar inequidades y asimetrías entre poblaciones educativas de culturas diferentes, que se expresan, por ejemplo, **en los indicadores actuales de “deficiencia de comprensión lectora”, problemas de dislexia funcional o problemas de lecto-escritura**, en educación básica; y, problemas en la capacidad de propuesta de los profesionales que salen de las universidades cuya población estudiantil es multicultural. La educación intercultural bilingüe que se implementa hoy, está planteada para las poblaciones rurales o indígenas y lo que busca implícitamente es aculturar a estos estudiantes para que ingresen aprestados al sistema de educación superior.

Finalmente, la utilidad de responder la inquietud planteada estaría en la posibilidad que proporcione

herramientas básicas para poner en práctica la interculturalidad como eje transversal de nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

BACIGALUPO, Luis Eduardo.

2001. “**Sobre el carácter universal de los derechos humanos en una sociedad plural**”. En: García Zárate, Oscar, ed. Interculturalidad. *Filosofía, globalización y multiculturalidad*. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía. Lima: UNMSM, Vol.1, pp. 259-263.

ESTERMANN, Josef.

2006. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: Segunda Edición, ISEAT. 413 pp.

GODENZZI, Juan C.

2005. *En las redes del lenguaje: Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Julio. 257pp.

HEISE, María; TUBINO, Fidel; ARDITO, Wilfredo.

1994. “**La alternativa intercultural**”. En: Heise, María; Tubino, Fidel; Ardito, Wilfredo (Eds.). *Interculturalidad: un desafío*. Lima, Perú: CAAAP 20 Años. 2da. Ed. pp. 23-33.

KYMLICKA, Will.

1996. “**Las políticas del multiculturalismo**”. En Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, España: Paidós. pp. 25-55.

LÉVINAS, Emmanuel.

1997. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparros Editores S.L., tr. de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. 176 pp.

- MARES, Roberto.
2007. **En el “Prólogo” a la edición de *Teoría del Conocimiento*** de Johan Hessen. 3ra. Edición, Pág. 13.
- MARINA, José Antonio.
2002. **“Interculturalidad”**. En: Conill, Jesús (Ed.). *Glorias para una Sociedad Intercultural*. Valencia, España: Bancaza. pp. 228-228.
- MEDINA, Javier.
2010. *Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros: Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz, Bolivia: GarzAzul Impresores Editores, Enero. 207 pp.
- MONTES RUIZ, Fernando.
1999. *La Máscara de Piedra: Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*. La Paz, Bolivia: Editorial Armonía. 510 pp.
- OLIVÉ, León.
2009. **“Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”**. En: *Pluralismo epistemológico*. Bolivia: CLACSO (Emir Sader, editor responsable), Muela del Diablo Editores, Comuna, CIDES-UMSA, 302: 19-30 pp.
- PANIKKAR, Raimon.
2002. **“La Interpelación Intercultural”**. En: González R. Arnaiz, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, 23-76 pp.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio.
2003. **“Diálogos de culturas para una ciudadanía intercultural”**. En: Vigil, Nila; Zariquiey, Roberto. Editores. *Ciudadanías Inconclusas: El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Lima, Perú: PUCP/GTZ, Setiembre. 233: 133-166 pp.

PLATT, Tristan; BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia.

2006. *Qaraqara-Charka: Mallku, inca y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, Bolivia: IFEA/Plural editores/ University of St. Andrews/ FBCB, Abril. 1088 pp.

PLATT, Tristan.

1997. “El sonido de la luz: Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua”. En: *Saberes y memorias en los Andes: In Memoriam Thierry Saignes*. Bouysse-Cassagne, Térèse. Editora-compiladora. Lima, Perú - París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), Institut Français d'Études Andines (IFEAL), Julio. 434:401-433 pp.

1988. Pensamiento político Aymara. En: *Raíces de América: El mundo Aymara*. ALBÓ, Xavier. Coordinador. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A. 607: 363-450 pp.

1987. “Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. MEDINA, Javier. Editor. La Paz, Bolivia: HISBOL. 231:61-131 pp.

1976. *Espejos y maíz: Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz, Bolivia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). 82 pp.

SOLÍS FONSECA, Gustavo.

2001. Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú”. En: Heise, María. *Interculturalidad, Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Artículo editado y compilado, en el marco del Programa FORTE-PE-MINEDUC, Convenio PER/B7 Lima – 2001.

- Lima, Perú: Inversiones Hatuey S.A.C. 346 pp.
- VALLESCAR PALANCA, Diana de.
2001. **“Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación”**. En: Heise, María. *Interculturalidad, Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Artículo editado y compilado, en el marco del Programa FORTE-PE - MINEDUC, Convenio PER/B7 Lima - 2001. Lima, Perú: Inversiones Hatuey S.A.C. 346 pp.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl.
2011. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue; Ciudad autónoma de Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo. 160 pp.



CONVERSACIÓN CON JOSEF ESTERMANN

Agosto 25, 2012

Josef Estermann (Suiza, 1956) estuvo en Puno por tareas de docencia académica. El grupo tuvo la suerte de conversar con él a propósito de un texto suyo sobre colonialidad, descolonización e interculturalidad en el que resalta que según como se trabajen los temas, sobretodo el de interculturalidad, corremos el riesgo de ser “tontos útiles” en los esfuerzos de buscar una humanidad más humana. Comenzamos entonces la conversación en torno a la pregunta:

¿Cuál sería la interculturalidad que minimizaría el riesgo de ser “tonto útil”?

Efectivamente, la interculturalidad como discurso no ha surgido en el mundo andino, en el mundo indígena; surgió a partir de una preocupación dentro del movimiento posmoderno en Europa, también dentro de organismos transnacionales como el Banco Mundial, porque los proyectos de desarrollo, en la tradición clásica de desarrollo, no tomaban suficientemente en cuenta el factor cultural. De allí, es que vieron por conveniente incluir el factor cultural-étnico en los proyectos y no solamente los aspectos económicos, sociales y políticos.

Aparte de eso, vemos, a nivel mundial, un cierto giro hermenéutico a partir de los 90 del siglo pasado, que **podemos denominar un “giro culturalista” o un “giro hacia la cultura”**. Se lo puede ver en la Teología de la Liberación, en el surgimiento de los estudios culturales, sobre todo en el Norte, en los estudios poscoloniales y, en general, un cierto viraje hacia lo étnico.

Entonces surgen diferentes tipos de interculturalidad, yo diría diferentes vertientes que tienen un trasfondo ideológico totalmente distinto. Uno que es más una interculturalidad *light*, una interculturalidad a la ligera, un poco superficial, que se asocia al nuevo espíritu posmoderno de lo estético, de la comparación de las culturas, de tratar de encontrar nuevos nichos de mercado, productos que también se pueden vender, como culturas exóticas por ejemplo. Veo ahí un gran peligro porque por un lado se despolitiza totalmente la interculturalidad, se la desliga de todos los aspectos sociales —justicia, pobreza, inclusión

ciudadana – y se la ve simplemente como una forma de multiculturalidad más que interculturalidad. Es la posición de una cultura al lado de la otra, se hace una comparación y se da la imagen errónea de que se tratara de culturas simétricas. Digamos que para esta **comparación, en la escala de valores, en la “Bolsa de Valores” de las culturas, todas valen igual, lo cual es una mentira, no es así, porque según la imposición de los medios de comunicación, el ciberespacio y el mercadeo siempre hay culturas dominantes y hay culturas subalternas, culturas que valen más en la “Bolsa de Valores” simbólicos y culturas que valen menos. Veo ahí un gran peligro, en el que también las ciencias sociales han entrado en el juego de “tontos útiles”; es decir, hacia una interculturalidad que, en el fondo, no es otra cosa que la globalización cultural. Se insiste en la diversidad, pero no en la diversidad como un enriquecimiento mutuo, sino simplemente como una diversidad plural de la cual se toma nota sin que se considere el punto de partida para nuevos diálogos.**

El otro enfoque de la interculturalidad surge de una postura crítica, de la teoría crítica clásica, pero que evidentemente se ha transformado bajo nuevos parámetros en un nuevo contexto global. Observo ahí, también, la tradición latinoamericana de las ciencias sociales críticas y de la Teología de la Liberación clásica que han evolucionado tomando en cuenta a nuevos sujetos, por ejemplo al sujeto cultural y étnico, sujeto genérico, la mujer, y el sujeto ecológico de la Madre Tierra que fueron introducidos como nuevos sujetos. A partir de ahí, pienso que una interculturalidad –si no quiere hacer el juego a esta forma

no crítica, apolítica, estética, posmoderna de la interculturalidad – tiene que acompañar una reflexión crítica; y particularmente en el caso de América Latina, el asunto de la descolonización es una necesidad para ser incluida en el tema de la interculturalidad. Probablemente hay otros temas de propuesta como **el de “vivir bien”**; **nuevas inclusiones**, nuevos sujetos emergentes, como la urbanidad indígena, tema obviado muchas veces. Se asocia lo indígena con lo rural, creo que tampoco es correcto. Se requieren nuevas formas de ver lo indígena, como el peligro de ser mercantilizado, de venderlo como *algo*, ese es el peligro de lo andino en general: presentar lo andino como *algo*, no como alternativa civilizatoria, sino como *algo* exótico que tiene su valor en el conjunto de pluralidades culturales.

El enfoque descolonizador me parece importantísimo, en el sentido de la deconstrucción crítica de los discursos hegemónicos, occidentocéntricos, androcéntricos y mercadocéntricos; tres temas urgentes y necesarios para tomar en cuenta si vamos a hablar de cultura.

El peligro es la culturización de la interculturalidad, ver la interculturalidad simplemente como un aspecto del multiculturalismo. En lo político se sigue manejando este concepto. Se ha incluido en Bolivia la terminología intercultural en la Constitución Política del Estado; el Perú también habla de interculturalidad, que surgió con la educación bilingüe. Ese era el enfoque o la entrada, pero tampoco es realmente intercultural. En Bolivia, por ejemplo, hay un absurdo: se habla de **“comunidades interculturales”**, que,

en el fondo son los cocaleros colonizadores que ahora están ingresando a territorios indígenas cultivando nuevos terrenos, están talando los árboles del monte **para hacer sus cocales y se llaman ¡"comunidades interculturales"!** En la Constitución Política del Estado están denominadas como "comunidades interculturales", pero no tienen nada que ver con interculturalidad. Tal vez convivan en esta comunidad aimaras, quechuas y uno/a que otro/a mestizo/a; pero parece **un eufemismo tremendo hablar de "interculturalidad"**. Creo que en lo político y en las políticas públicas domina todavía el concepto de la multiculturalidad.

La interculturalidad es un poco más; tiene un aspecto crítico que pone sobre el tapete las asimetrías reales entre las culturas. Si no tomamos eso en cuenta, nos engañamos a nosotros/as mismos/as porque no se trata simplemente de personas de diferentes culturas que dialogan entre sí. Siempre llevamos una carga **simbólica que tiene un valor en el "mercado de los valores"** y lamentablemente estamos en un mundo sometido por una cultura dominante que se puede denominar la cultura de los medios, la cultura de la coca cola, como quieran llamarla, pero tiene que ver con la predominancia del dinero y la mercancía. Las otras culturas, que pueden ser religiosas o indígenas, no están realmente tomadas en cuenta en el mismo nivel y simetría entre ellas. De entrada, entonces, debemos tener conciencia de que entramos en un diálogo en condición asimétrica y hay que plantear justamente eso como un tema intercultural. Es decir, el primer tema de la interculturalidad es la interculturalidad, porque hay que crear primero las condi-

ciones de la interculturalidad; no podemos empezar a hablar de “su cultura”, “mi cultura”, “qué podemos hacer”, “dónde nos encontramos”. Primero hay que ver cómo son las condiciones de diálogo o de polílogo entre diferentes culturas.

Creo que en nuestras reflexiones, tu reflexión nos fortalece, porque habíamos ubicado dos tendencias de la interculturalidad; a una de ellas le hemos llamado “liberal”, a lo que tu llamas “light”, porque ubicamos que es la propuesta del sistema; a la otra interculturalidad le llamamos primero “dura”, luego, recogiendo a Panikkar, le llamamos “subversiva”, pero el término es medio complicado, generaría rechazos, así que ahora la denominamos “liberadora” porque lo que propone es liberarse “de” para ser sí mismo.

Por otro lado, hablando de interculturalidad, para poder hacerla efectiva, real y que funcione, ¿tendríamos que ver primero el tema del modelo económico? ¿Por ahí tendría que empezarse?

No necesariamente empezar por ahí, pero sí tomarlo en cuenta; es decir, no obviar el tema. Puede ser que, posteriormente, hablando también de temas culturales, en el sentido más estricto de la palabra, vamos a llegar nuevamente al tema económico o político porque es una cuestión del círculo hermenéutico. No importa mucho por dónde entramos al círculo; pero sí es importante tomar en cuenta que se trata de un círculo hermenéutico, en donde siempre vamos a llegar de nuevo a plantear las cuestiones de fondo sobre las condiciones del diálogo, pero dialogando

ya. Es decir, no podemos esperar dialogando hasta que hayamos puesto los cimientos del diálogo mismo; no podemos hacerlo, tenemos que empezar con el diálogo. ¿Dónde entramos? Puede ser sobre cualquier tema –género, educación, economía e inclusive los medios, la televisión, por ejemplo – y cuando tenemos una postura liberadora o crítica de la interculturalidad, imprescindiblemente vamos a llegar a plantear ese tipo de interrogantes: ¿en qué medida el sistema dominante, globalizado, determina también nuestra manera de acercarnos a plantear las preguntas sobre la interculturalidad y sobre todo sobre las dimensiones y alcances del poder? Tenemos que llevar esa interrogante adelante, sin olvidar las relaciones de poder en un diálogo intercultural. A eso llamo el círculo hermenéutico, el uno determina al otro y viceversa, tenemos que dar vueltas enriqueciendo nuestro debate y llegando cada vez, de nuevo, al mismo punto, pero enriquecido por las experiencias hechas.

Panikkar señala también como condición, el diálogo como elemento fundamental, pero habla de un diálogo dialógico porque si es en una sola lógica, será más de lo mismo, ¿consideras también que la condición del diálogo es lo dialógico o lo ves diferente?

Sí, pero es un gran desafío, aún es un gran debate en las teorías de la filosofía intercultural qué es lo *inter* en el diálogo intercultural. Algunos/as dicen que es inevitable que recurramos a un tercer comparativo o a una tercera posición en donde nos encontremos, a una racionalidad compartida entre dos lógicas o dos

racionalidades; otros dicen: ¡no! prácticamente son dos lógicas, dos racionalidades que se encuentran y nunca podemos recurrir a un árbitro porque no existe. Lo *inter* es un espacio de encuentro, pero no es un espacio físico o un satélite por donde podemos comunicarnos, uno a otro, y que nos dice cuáles son los códigos de entendimiento de una lógica con la otra. **Esto, para recurrir a Panikkar, la llama una “hermenéutica diatópica”.** Los *topoi* no solamente son lugares culturales sino son también lógicas, racionalidades con sus propios códigos y su propia manera de articular sus pensamientos y tenemos *topoi* que tienen maneras totalmente distintas. La manera cómo nos encontramos es realmente un ir y venir entre estos *topoi* sin poder recurrir a un tercer punto que sería el *inter*; eso es un absurdo en el fondo, pero muchas veces se piensa de esta manera. Prácticamente la interculturalidad es el intermedio entre los dos...

O ¿el puente?

Pero el puente es para pasar, no es para quedarse en el puente, normalmente se lo usa para pasar de una orilla a la otra y de regreso, no es un lugar donde podemos instalar y fijar nuestra residencia. El puente es para transitar y creo que finalmente, el puente es la humanidad; es decir, lo humano, aunque tengamos diferentes racionalidades y lógicas. Pienso que hay algo común, no en el sentido de una existencia común a todos/as, sino de lo básicamente humano que tiene que ver más, tal vez, con sentimientos que con racionalidad. Algunas culturas, como la andina,

hablan de “corazonar” en vez de “razonar” y creo que esto lo compartimos los seres humanos, pero sólo bajo la condición de que podamos abrirnos a la alteridad. Creo que es una condición básica para cualquier diálogo. Otro famoso teólogo, Tissa Balasuriya de Sri Lanka, ha dicho “ningún diálogo verdadero es conservador”, lo que quiere decir “cuando tú entras al diálogo, tienes que estar dispuesto/a a salir diferente y no salir el/la mismo/a, como cuando entraste”. Si no entras con esa disposición, es mejor que no entres. La apertura a la alteridad, a ser interpelado/a por el/la otro/a, es indispensable para un diálogo verdadero. Si alguien entra al diálogo y dice “mi cultura, mi civilización es mejor, superior, y voy a defenderla contra el/la otro/a”, entonces mejor que no haya diálogo, ya que no es diálogo, sino que es un monólogo disfrazado de diálogo, es querer escucharse a sí mismo/a a través del otro o de la otra. Expone su posición y después espera que el/la otro/a lo reafirme; es lo que podemos llamar un monólogo disfrazado de diálogo, nada más; por eso estoy de acuerdo con un diálogo dialogal, un diálogo que realmente toma en cuenta la alteridad de los *logoi* o de los *topoi*, de las lógicas, de las racionalidades que están en juego.

Ahí tenemos realmente un problema de fondo, cuando partimos de una concepción occidental. La civilización occidental, no solo la filosofía, tiene un serio problema con la alteridad. Occidente ha hecho grandes hazañas y grandes logros, pero no ha podido dar con la alteridad. O bien niega la alteridad, es decir, “tú no existes, yo tengo que conquistarte, tengo que incorporarte, tengo que negarte”. O bien tal vez bus-

ca familiaridades en el/la otro/a, por ejemplo “tú tienes esto, muy parecido a esto que tengo yo”. Pero no dice: “¡Ah! tú tienes esto, muy distinto de mí, ¡qué interesante!, ¡explícame cómo ves tú la cosa!” Eso, realmente, no ha logrado Occidente. En la filosofía occidental existe lo que podemos llamar una cierta egolatría, un cierto egocentrismo.

Tal vez tiene que ver con el mythos del yo.

Sí, creo que sí, porque tiene que ver con “yo busco la reafirmación de mí mismo/a en el diálogo”, en el supuesto diálogo y no el cuestionamiento de mí mismo/a. El psicoanálisis lo toca de manera muy pronunciada y afirma que el propósito del proceso terapéutico es fortalecer el yo. Pero en el diálogo verdadero se trata justamente de ser cuestionado en el yo y de hacerse interpelar en el yo y eso es precisamente el principio no conservador del diálogo. Es decir, yo también puedo ser cuestionado/a y puedo salir del diálogo cuestionado/a y también enriquecido/a; todo depende de mi apertura a la alteridad, si puedo o no puedo aceptar al otro/a como enriquecimiento y creo que ahí vamos a pasar al tema de la diversidad.

En los Estados europeos modernos, la diversidad también es un problema. Se ha tratado de resolverlo mediante estructuras separatistas o autónomas, pero no se ha considerado la diversidad como riqueza, sino como amenaza, la diversidad del otro/a como amenaza de mi propia identidad. Mientras en lo andino, con una racionalidad más relacional o relacionista, la constitución de la identidad propia es su-

bordinada a la del otro/a, no es una autoconstitución. Pero Occidente, en la modernidad a partir de Descartes, Hegel, etc., ha priorizado la autoafirmación como la constitución de la identidad: yo tengo que construir mi identidad autoafirmándome y no tomando de la otra/otro su punto de vista y su perspectiva. Se ve al otro o a la otra como amenaza de mi identidad, porque se considera que la identidad ya la tenemos, no la conseguimos. Para pensar la identidad, podemos aprender mucho de la filosofía andina, donde la identidad se construye justamente en la relación, y no es auto-construida a partir de la autoconstitución.

Por mi práctica en los temas de agua, territorio y pueblos andinos, siempre hubo el no diálogo en los conflictos, no entre comunidades sobre agua y recursos porque de alguna manera se autoregulaban en la medida en que el Estado no intervenía. Pero con la enorme acumulación, en los últimos 20 años, del modelo de ocupación territorial o extractivismo, creo que hay más conflicto debido a la entrada de un dominio privilegiado, recontra asimétrico, de ocupación territorial para aprovechar sus recursos, su agua o su territorio simplemente, sin ninguna consideración de lo que hay, ni de la naturaleza, ni de pueblos, ni de unidad, ni de cultura, ni de nada. ¿Por qué? Porque en un sistema dominante cultural y económico de acumulación, la acumulación por despojo de otros no es gratis, en términos del simple modelo productivo capitalista, sino que requiere del despojo de otros y éstos normalmente son de culturas subalternas. Esto afecta indirecta-

mente el tema existencial de las culturas subalternas, porque territorio y cultura están íntimamente ligados a la existencia. Con perspectivas o no, adoptan rápidamente, y por todo lado, mesas de diálogo. No te puedes imaginar, hasta ahora muy pocas han servido, con una cierta tendencia también de cansar, pero esa es más bien la parte perversa. Pero, por qué ahora se aferran tanto a la OIT, al convenio 169, no digo que está mal, como si fuera una cosita para colgarse y exigir esta voluntad o apertura multicultural, pero por lo menos obligar a la necesidad de conversar. El tipo de diálogo es aún asimétrico; entonces lo entiendo más bien como una negociación, no tanto como diálogo; lo cual por lo pronto marca un terreno muy complicado, servirá para poner en práctica algunos principios como la famosa ley de consulta previa (que tiene algunas aristas complicadas en Bolivia y en otros sitios también). A lo que quería llegar es que me parece interesante visto desde lo inter ¿qué hay de interculturalidad? Porque esto exigiría de las diferentes partes que, al margen de la asimetría, estén dispuestos a generar un espacio para ser interpelados, pero no solamente por la fuerza sino con el sentimiento y el corazón...

Lo que planteas es la cuestión del propósito del diálogo, para qué y por qué...

Sí, pero, mayormente en términos de ocupación territorial por empresas y culturas de explotación, diré, altamente colonial, muy colonial y colonizador (puedo hacer la com-

paración entre concesiones y colonias, inclusive en el control militar y etc.) ¿cómo una cultura ocupacional, por así decirlo, se encuentra con una cultura existencial (porque vivo ahí), respecto al territorio? Alguien tiene que ceder o perder, siempre el desbalance es a un lado, lo cual no excluye una perspectiva; pero las limitaciones actuales de esa perspectiva son muy pesadas, son muy distantes. La lógica empresarial es respaldada por un absoluto compromiso estatal, porque en ese sentido el capital ya copó el Estado, ya lo tiene manejado, entonces ¿qué necesidad siente de entender al otro? La única necesidad es que haya una conversación que al final dice: “Ok, con alguna negociación ustedes están permitidos de hacer acá lo que quieren”.

Por eso insisto en la cuestión del propósito, la finalidad del diálogo, que muchas veces no se expresa, simplemente se dice: “tenemos que dialogar” pero, ¿por qué tenemos que dialogar? y ¿quién quiere el diálogo? O ¿quién necesita el diálogo y sobre qué y por qué y para qué o con qué propósito? Si tomamos, por ejemplo, el caso de la producción minera extractivista, hay un diálogo con los pueblos indígenas afectados de la región; entonces, en primer lugar la necesidad del diálogo viene de los interesados, es decir, las corporaciones mineras o las transnacionales mineras, que tienen la necesidad de dialogar porque saben que necesitan de alguna u otra manera el consentimiento, o por lo menos que haya habido un diálogo; no pueden decir: “¡ah, no hemos consultado, no hemos preguntado y simplemente hemos implementado la extracción!” ; entonces...

Y eso es reciente...

Es reciente, pero se hace. La necesidad del diálogo no viene de la otra parte; es decir, el interés de explotar una mina o un mineral, o una veta, no viene de los pueblos indígenas y como estamos en un mundo supuestamente civilizado, democrático, no se puede simplemente imponer. Entonces hay que hacerlo a través del diálogo; inclusive lo de la OIT, el artículo correspondiente a los pueblos indígenas, hay que tomarlo en cuenta para no aparecer como brutos o como colonizadores burdos. Pero ¿Cuál es el propósito de ese diálogo? No es realmente entrar en un diálogo abierto en donde puede cambiar el objetivo inicial, porque el objetivo inicial es explotar la mina ¡punto!, ¿Cómo logramos esto? No podemos hacerlo a la fuerza, entonces lo hacemos con el diálogo pero no dialogal, sino con un monólogo más o menos disfrazado de diálogo. Ese es el propósito, de antemano funciona el principio que este diálogo es controlador, porque la parte interesada en el diálogo tiene una postura desde el inicio y no va a cambiar su postura hasta el final, **aunque la contraparte diga: “mira, nosotros tenemos una concepción totalmente distinta del territorio, tenemos lugares sagrados acá que no podemos tocar, es un sacrilegio si dejamos eso”. Y después los otros dicen: “Ah! eso no hemos visto, vamos a pensarlo y tal vez vamos a cambiar nuestras políticas”. Ese sería un diálogo dialogal, pero normalmente no es así, sino el propósito es que el resultado del diálogo desde un inicio ya está claro...**

Eso tiene que ver con las dimensiones de poder ¿no?...

Sí, con quien determina la agenda...

Los procesos que están avanzando en Ecuador y Bolivia, desde la perspectiva intercultural que estamos conversando, ¿estarían transitando por caminos correctos? o se estarían desviando de la perspectiva.

El caso de Bolivia lo conozco de cerca, el de Ecuador no tanto. En Bolivia, estamos ahora en una situación de muchos antagonismos y contradicciones internas tanto en el discurso como en la práctica. A nivel de discurso tenemos la Constitución Política del Estado que prevé la consulta previa en proyectos extractivistas en territorios indígenas, prevé también la preservación de la *Pachamama*, de la madre tierra en los proyectos de desarrollo sustentables, sostenibles. El discurso que se plasma en la Constitución se repite en los discursos oficiales del gobierno, en diferentes ocasiones, en la cumbre de la Tierra, en la ONU, etc., se repite de manera coherente y muy bonita; pero cuando viene, por ejemplo, el caso del TIPNIS, el proyecto de la carretera que atraviesa el parque nacional y el territorio indígena, de repente cambia totalmente el panorama con otro discurso, que diría es el dominante. El discurso donde el gobierno boliviano obedece a intereses transnacionales; o sea, todo el proyecto del TIPNIS, en el fondo, está en el interés brasilero, es un interés muy claro de penetrar la selva amazónica para tener la Bi-Oceánica y, además, extender la frontera agrícola, primero. Segundo, las

llamadas comunidades interculturales o mejor dicho de los colonizadores cocaleros, que quieren extender también la frontera agrícola de los cicales...

Claro, porque si solo fuera agroindustria, lo coparía ¿no?...

Sí, entonces veo allí una perversión de lo intercultural que ya no tiene cabida. Ahora, en Bolivia tenemos una paradoja: dos visiones supuestamente indígenas, que están en pugna. La concepción de los pueblos indígenas de tierras bajas, amazónicas, que tienen una racionalidad agrícola muy distinta, de recolección y de pesca, no de cultivos extensivos de tala de monte, versus una racionalidad altiplánica, aimara, quechua. Cuando vienen al subtrópico aplican esta racionalidad que en el altiplano es perfectamente aplicable, pero no en el subtrópico, de cultivar y explotar las tierras con hoja de coca, y después de dos años de cultivos, hay que extender, pero no es la misma lógica con los suelos. Tenemos un ejemplo muy claro de cómo el discurso oficial de la interculturalidad es tergiversado y otra vez se subordina al discurso de la economía, yo diría desarrollista, no muy distinto de los grandes proyectos desarrollistas de los otros países.

Se podría afirmar que son pasos fallidos, pero no dejan de ser pasos porque si no se construye al andar, tampoco vamos a aprender, por lo menos tenemos la experiencia de Bolivia y Ecuador que nos permiten evaluar qué estamos haciendo ahora. No sé hasta qué punto es inevitable ese juego polí-

tico en el caso de la tierra, del poder, de la llegada de Evo Morales al poder. Es la evidencia empírica, es lo que tenemos, sin lo cual no podríamos incluso discutir si está bien, mal, si hace el juego o es una experiencia fallida. Por otro lado, nuestra inquietud es saber si existe la evidencia histórica, actual o anterior, de logros interculturales ¿Podemos decir: sí hay un logro intercultural con la llegada al poder de Evo Morales? Me parece que las dos cosas están interconectadas ¿no?

Sí. Lo andado en Bolivia y Ecuador son propuestas muy interesantes y también en la práctica es una búsqueda. Eso nos demuestra que la interculturalidad no es una cosa fácil, no es nada fácil porque tiene que ver con el poder, la dominación y los intereses. Si lo tomamos en serio, no es una interculturalidad *light* que podemos simplemente charlar y después llegar a un consenso, sino que están en juego intereses políticos y de poder. Creo que sí se puede aprender mucho; por el momento toda esta pugna en Bolivia por el TIPNIS o en Ecuador por la explotación de petróleo en la Amazonía ecuatoriana y el modelo creativo de Correa, de dejar en el subsuelo ese petróleo con la compensación monetaria por los poderes industrializados es muy interesante, pero también es una iniciativa que podría ir andando y concretizando. En ese sentido, no sé si las lecciones aprendidas, si la interculturalidad realizada hasta ahora, es una actitud. Cierto es un tema, pero también es una actitud, un enfoque que atraviesa todo, no es que somos interculturales en la educación o en la agricultura; es un nuevo enfoque para ver las cosas, es como en su

época el tema de “género” que se universaliza también a todo tipo de temas. La interculturalidad tiene que ser un enfoque y una actitud, eso hemos aprendido. La segunda lección aprendida de la interculturalidad es que debemos tener claro el objetivo de lo que queremos, a dónde queremos llegar. ¿Es una cuestión de lucha de poder o es un objetivo de contenido? Por ejemplo, el Vivir Bien como algo de contenido, pues si no lo tenemos claro vamos a negociar y en la lógica occidental de la negociación siempre hay ganadores y perdedores; pero en el diálogo intercultural tenemos que llegar a un nivel de ganadores y ganadores. Tenemos que ver cómo llegamos a un nivel en donde el bien común prevalece y no el bien particular de ciertos intereses; de este modo, la interculturalidad tiene que prevalecer en el discurso político y en las políticas sociales, sobre los intereses particulares. Si no es así y es al revés, la interculturalidad es un juego aparentemente democrático que hay que jugar, de lo contrario nos tildan de antidemocráticos/as o autoritarios/as. Eso sucede con la consulta previa: **“hay que dialogar porque si no, nos dicen que somos antidemocráticos/as, somos autoritarios/as”**, pero dialogar para llegar, en el fondo, a lo mismo, sólo que por otros medios, no por medios autoritarios sino por medios aparentemente dialógicos. Insisto: la disponibilidad de poner sobre el tapete sus propios intereses y tal vez revisarlos. Por eso el caso del TIPNIS es una farsa, la farsa de la consulta previa, que no es previa además, es realmente reafirmarse en su postura anterior. La consulta está clara de antemano, entonces, la democracia es un desgaste total, porque después, todo el mundo dice ¡para qué!

Y no tiene sentido, pues ya está claro cuál será el resultado.

En esa línea, mencionas que una de las condiciones del diálogo es el tratamiento de las asimetrías. Estoy pensando si previamente a las asimetrías no tendría que haber una cuestión de legitimidad; es decir, no solamente son asimetrías, tiene que reconocerse la alteridad como alteridad; no necesariamente porque eres pobre, o porque tienes otro color de piel o por lo que sea, sino porque tienes un sentido de vida que es diferente al mío pero que lo reconozco como legítimo, lo reconozco en términos de poder porque se supone que estoy hablando desde el “hegemón” y, entonces, hay que buscar la legitimidad del otro. Pero no se puede legitimar al otro si es que no te descolonizas; por tanto la descolonización planteada tendría como objetivo el diálogo dialógico sobre la base de legitimar las diferencias culturales. ¿Crees que se tendría que legitimar antes de buscar las asimetrías? Porque, bueno, el “hegemón” tiene el poder.

Tenemos que diferenciar el discurso descolonizador y el discurso del conocimiento del otro; ambos tienen que ver, uno con el otro, pero son distintos. Últimamente existen dos enfoques para entrar a la cuestión de la igualdad de oportunidades, valores y dignidad. Uno, enfatiza lo común entre dos partes; y otro, lo diverso entre dos partes, lo mismo tiene que ver con el feminismo. Hay dos vertientes de feminismo, feminismo de igualdad y feminismo de diversidad; están en pugna, pero podemos aprender uno del otro.

No existe la identidad o la igualdad sin la diversidad, eso es lo que Occidente no entiende, porque la diversidad se ve como lo contrario de la igualdad y viceversa. Tenemos que ver la igualdad gracias a la diversidad y la diversidad también en base a la igualdad de oportunidades y condiciones. Eso falta desarrollar y tiene que ver con la descolonización, ya que si no nos descolonizamos (también la parte indígena, que aún es colonizada, con mente colonizada, anatópica, etc.), significa que, en el fondo, la misma racionalidad habla con la misma racionalidad, la mentalidad colonizada con el colonizador; es decir, la misma mentalidad. No habla la mentalidad colonizadora con la mentalidad indígena, sino habla la mentalidad occidental con otra occidental, quedamos en un monólogo ¿no? Y repetimos el plato, el de siempre. Es importante que tanto el uno como el otro, se pregunten en qué medida somos auténticos/as, en qué medida realmente tenemos una postura auténtica y en qué medida ya estamos anticipando la postura del otro; es decir, prácticamente, nos disfrazamos de otro en la figura de la colonización interna, interior, de la mente. La legitimación o legitimidad viene de ahí; no se tiene que legitimar mi postura colonizada, hay que legitimar mi postura auténtica. Solo es posible con un proceso descolonizador: de tomar conciencia de la alienación cultural, que manejo esquemas mentales de una racionalidad que no es la mía, pero que asumo como si fuera la mía. El reto de la descolonización es grande. En Bolivia hasta hay un vice ministerio de descolonización, conozco sus publicaciones, sus discursos, pero es también descolonización *light*. A veces da pena porque no agarra re-

almente el asunto. Tal vez no se puede, pues es muy difícil; hay que luchar en todos los frentes a la vez, es tan enraizada la colonialidad que a veces hay que empezar con medidas cosméticas: hablar en aimara en lugar de castellano y se dice ¡ah! ¡descolonizador!. Puede ser, pero al revés también ¿no?, depende mucho; o introducir en el currículo de las escuelas la **asignatura “espiritualidad andina”, que es obligatoria.** Puede ser, pero también puede ser un taparrabos para cubri un hueco, para aparecer como si fuéramos ya descolonizados/as; depende mucho cómo vemos el asunto de descolonización.

Boaventura de Sousa Santos recoge el planteamiento de un investigador africano que señala que hay que descodificar la cultura propia, del lugar en donde está, para identificar qué elemento es auténtico y qué de influencia colonial y luego volver a codificar, ¿podría ser un camino?

Nuevas epistemologías son necesarias, pues hasta ahora estamos bajo el dictado de una sola, única, que nos dicta lo que es o no un saber auténtico, lo que es o no ciencia, lo que es o no filosofía. Eso está prefigurado por una hegemonía de largo aliento, por el positivismo occidental que se ha incrustado en las universidades y que sigue, en el fondo, una metodología y epistemología positivista. Tal vez ha cambiado un poquito con la teoría crítica, pero sigue todavía vigente. La cientificidad tiene su metodología que se apoya en textos, que tiene que ver con la hermenéutica de textos, la interpretación de textos y que sigue un procedimiento cuantitativo en la investigación

empírica. Esa es la epistemología dominante y todos/as nosotros/as en las instituciones universitarias y académicas estamos inmersos/as en ella, queramos o no queramos. Es un problema, es el dilema de fondo: ¿Cómo podemos hacer epistemología alternativa estando en una epistemología dominante? ¿Con qué metodología, terminología y conceptualización podemos hacer frente? Parece muy difícil ¿no? Entonces, la decodificación y re-codificación son una sugerencia, pero no se puede hacerlo en su totalidad, pues vivimos en un sistema codificado y no podemos decodificar todo nuestro sistema de sentidos semánticos, sino partes. Es justamente lo que intenta elaborar, por ejemplo, la Filosofía Andina. No quiero empezar en un punto cero e ir creando todo de la nada, es imposible; entonces, uso una epistemología conocida pero hago un viraje diferente, creando neologismos, tratando de combinar lo occidental con lo andino ¿para qué? No es para presentar una propuesta acabada, sino para llamar la atención. Si tú sigues al pie de la letra la epistemología dominante, **nadie se da cuenta y piensa, ¡ah, qué “capo”!**, es un muy buen académico, merece su título, pero si propones una lógica descabellada dentro de la lógica occidental, el otro se asombra, dice ¿qué pasa acá? Surge una ruptura creativa, esa es la decodificación; después, en base a eso, tal vez surge el diálogo, pues hay la irrupción de lo otro, aunque sea muy interno, como planteamiento totalmente diferente, contradictorio tal vez. Con la irrupción de la alteridad surge la necesidad de un alto en la reflexión, porque en Occidente se sigue y se sigue con el discurso. Y uno/a dice: tenemos que ver el corazón y el corazón no tie-

ne nada que ver con la física, la agricultura. Entonces, hay una irrupción y una interrupción creativa...

Y sana...

Sana, y tal vez el inicio de la recodificación.

La pregunta inicial era ¿cuál sería la interculturalidad que minimizaría el riesgo de ser “tonto útil”? y estaba preguntándome, para enlazar interculturalidad con cultura o alternativas, en términos prácticos –más que en epistemología, porque las políticas públicas, la inclusión social va con ropaje intercultural o diálogo disfrazado de monólogo– ¿cuál sería el siguiente paso?

No podemos esperar hasta que haya una nueva y acabada epistemología, pues es un proceso con elementos prácticos, políticos y concretos. Tampoco es una cuestión de escritorio, de intelectuales, aunque también es necesario el trabajo de reflexión de los/as intelectuales y de planteamiento de alternativas. Tenemos que avanzar en la práctica. A veces comparo el proceso que vivimos en Bolivia o Ecuador, con el descomponer y recomponer un tren en plena carrera. Es casi imposible, no podemos detener el tren, el tren corre, es la historia, es el proceso, pero tenemos que desmontar y remontar a la vez, es lo que se llama, en el fondo, la deconstrucción. Tampoco podemos hacer todo a la vez, pero hay que empezar con experiencias concretas que puedan echar luces, si estamos en el camino correcto o tenemos que redirigir. Por eso estoy de acuerdo con el TIPNIS, aunque es una expe-

riencia fallida, contradictoria y con muchas ambigüedades; pero, sirve como una lección para seguir adelante y plantear el asunto desde otro enfoque. Lo práctico empieza en lo local y por eso estoy de acuerdo con la **“glocalización”**, **tenemos que actuar localmente y pensar globalmente**. Globalmente para pensar epistemologías plurales a nivel global, pensar la diversidad, pensar la interculturalidad en lo teórico; pero actuar en lo local, concretamente, con una lógica propia y darse cuenta que hay elementos foráneos, colonizadores o colonizados. Actuar localmente, en lo pequeño, en la comunidad indígena, en el barrio de la ciudad, hacer escuchar voces disonantes, que no están de acuerdo ni con nosotros, porque tampoco tenemos la verdad absoluta, pero por lo menos escuchar, ya que el encanto de la globalización hegemónica neoliberal es muy fuerte y vemos una neocolonización mucho más fuerte de lo que imaginamos hoy en día mediante los medios de comunicación y el ciberespacio. Por ejemplo, las juventudes indígenas y urbanas no están protegidas contra ese encanto o ese **canto de sirena**. **No podemos culparlos y decir “ustedes son unos alienados y colonizados”**. El asunto es serio, hay que escuchar a esos actores de nuestra sociedad. Como intelectuales no tenemos la verdad y tenemos que enchufarnos nuevamente con la base social y escuchar, inclusive, al y a la que no nos gusta, a las voces disidentes.

Siguiendo esa línea, tu trabajo “Paradigmas andinos” publicado en Diálogos A está muy sintetizado, creo que debería tener más desarrollo. Pues, por ejemplo, vienen muchos estudiantes que están preocupados por la

pluralidad en derecho, las cuestiones indígenas, o en el arte; hacemos hincapié en que los contenidos son diferentes según la cultura en la que se han desarrollado, y que es necesario releer lo andino, pero el asunto es que no hay referentes, ni referencias; entonces trabaja uno mismo los paradigmas para su investigación, para señalar que interpretamos eso en función de esto. No hay mucho trabajo en ese campo y creo que es un vacío fundamental, ¿Qué piensas al respecto?

¿Del planteamiento de nuevos paradigmas?

Sí, porque cuando interpelas a quienes realizan investigaciones de maestría o doctorado, se interesan; pero al momento de ofrecer referencias bibliográficas es poco lo que te llega sobre quién ha trabajado el tema y te das cuenta que no se trabaja el punto. Tal vez tendríamos que buscar a través de nuestra propia incidencia en actividades académicas para ver la cuestión de nuevos paradigmas o crees que no es necesario, que hay otros caminos.

Sí, pero si tomo como referencia a Thomas Kuhn sobre la revolución de la ciencia y los cambios paradigmáticos en la ciencia, tampoco se puede elaborar un nuevo paradigma desde la nada o plantear desde una elaboración analítica teórica, sino que es un proceso que se da orgánicamente. Poco a poco veo eso ahora en el medio andino, que toman cuerpo ciertos paradigmas o parámetros que no son occidentales, tal vez sólo en cuanto terminología y que no ha incurrido a fondo en lo que significa; pero hay un manejo

que se repite y a quien escucha puede parecerle interesante y va a buscar más. De este modo, se inicia todo un proceso creativo de rediseño de un futuro modelo paradigmático, pero no es ya un modelo paradigmático acabado, siguiendo la teoría de Thomas Kuhn. Por lo pronto, un modelo antiguo que puede parecer bastante bien elaborado y cuando el poder explicativo de un nuevo modelo paradigmático, incipiente, no acabado (tal como el antiguo), prevalece sobre el valor explicativo del modelo paradigmático anterior, ahí se establece un punto crítico y entonces puede darse un vuelco al nuevo modelo. Estoy bastante optimista, estamos acercándonos al punto crítico. No quiere decir que después todo el mundo se vuelca al otro paradigma, pero va a tener más poder de convencimiento en la gente, que el otro paradigma. Nos favorece mucho que, a nivel global, hay muchas voces disidentes y alternativas que más o menos concuerdan, aunque tengan otra terminología y otras concepciones. Es el caso de la teoría de la complejidad, las nuevas espiritualidades, la teoría de Gaia y otras que podemos encontrar. Estamos en un contexto muy favorable.

Bueno, no hemos entrado a la segunda pregunta, pero sería como el colofón: ¿qué futuro tendría la interculturalidad?

Mi convicción personal es que, o el mundo sube al tren de la interculturalidad verdadera, crítica, o la humanidad no tiene futuro. Esa es mi convicción, muy brevemente. ¿Por qué? porque si seguimos con el modelo hegemónico monocultural vamos todos al abismo, inclusive con desastres naturales, cambio

climático. Creo, por tanto, que la interculturalidad no sólo es un entretiem po o entretenimiento sobre qué podemos hacer o no, sino es una urgencia; pero con una interculturalidad crítica en el sentido mencionado, diferente a una interculturalidad *light* o liberal. No estoy seguro si realmente la humanidad está a la altura del desafío; pero creo que no hay alternativa. Mi optimismo está en que van surgiendo más voces al respecto, aunque todavía no bien articuladas: el foro social mundial, el movimiento alter mundialista, los movimientos ecológicos no tan verdes de Occidente, digamos los nuevos movimientos ecológicos de profundidad, el ecofeminismo, las nuevas espiritualidades, nuevos modelos científicos que incluyen la complejidad, el holismo, etc. Veo brotando mucho, no sé aún el resultado pero veo mucho, no soy pesimista. Soy pesimista en cuanto a los líderes del modelo hegemónico, ahí no veo condición ninguna; veo que el escándalo bancario sigue con lo mismo, exactamente con lo mismo y van a llegar a lo mismo, un desastre total. Ahí no veo remedio. El remedio, tal vez, está en la opción por la periferia, por el margen. Tiene que venir de la periferia, de los modelos subalternos porque del modelo dominante no espero nada.

Nosotros solemos decir que la cultura occidental, hegemónica, se dispara a los pies...

Además en actitud rumiante, egocéntrica, sin ver la alteridad como un chance de la que se puede aprender, y tal vez ser interpelada. Parecía, cuando estalló la crisis financiera en 2008, que había una sacudida,

inclusive se escucharon voces que hablaban de socialismo, pero era una pantalla no más.

No lo hemos leído aún, pero lo desarrollamos como idea: el mythos del yo impide cualquier propuesta que sea socialista, comunista, comunitaria, o lo que sea. Las culturas no occidentales en la perspectiva de un desarrollo de humanidad, tendrían que funcionar como la reserva moral; de lo contrario esta humanidad que se dispara a los pies, se autodestruye ¿no?

Estamos todavía en la dominación de la egolatría o de la “egomanía”. Dussel ha dicho: el lema de la modernidad occidental *cogito ergo sum* “pienso luego existo” se ha vuelto “consumo luego existo”, “conquistado luego existo” mientras que tenemos que llegar al paradigma “vivimos luego existimos y celebramos”, en plural. Tenemos que recurrir nuevamente a la vida y creo que el mundo andino nos puede ayudar mucho y otras culturas indígenas también, pues son biocéntricas y no son antropocéntricas, no son dinero-céntricas o mercado-céntricas o consumo-céntricas, sino biocéntricas en el sentido más amplio de la palabra. Eso significa que hay que dejar de lado este presupuesto del capitalismo moderno que se apoya en una antropología egoísta de la competencia y de la lucha de todos contra todos. Hay que aportar por una antropología de la solidaridad y de la colectividad que apunta a un objetivo mucho más allá, pero más allá de la antropología hay que apostar en **términos andinos a una “pachasofía”, que sobrepasa al ser humano por mucho. Ahí viene la compatibili-**

dad transgeneracional, la compatibilidad espiritual, con el mundo espiritual, y la compatibilidad cósmica, de todo lo que hacemos. Por ejemplo, se habla del desarrollo sostenible, inclusive del desarrollo verde o de la economía verde; es también otra vuelta sobre lo mismo, pues si no tomamos en cuenta esas tres compatibilidades o incompatibilidades (transgeneracional, cósmica y espiritual), creo que estamos mal, sólo vemos lo antropocéntrico.

A modo de pregunta y comentario a la vez, percibimos que su libro Filosofía Andina se ha dado en un momento muy importante. Después del libro se han dado muchos aportes, aquí en el Perú algunos filósofos se han atrevido a hablar de racionalidad andina y otras cosa más ¿Crees que el libro ha sido un inicio, un ícono que ha abierto brechas interesantes desde el pensamiento contracultural o contra el canon de la filosofía occidental?

Tal vez ha sido una coincidencia, no lo sé, un don de la historia. Empecé a trabajar sobre este tipo de pensamientos cuando estuve en Cusco y trabajaba en nada relacionado a la academia. Trabajaba en un pueblo joven con jóvenes y pobladores en proyectos de agua potable y formando grupos de reflexión. Me di cuenta, justamente, de la colonialidad: que muchos repiten lo mismo en los textos escolares en Sandía o en Espinar; se usan los textos de teología europea y sobre todo la escolástica occidental medioeval. Entonces pensé ¿cómo es posible eso, no?! Además, porque hay una profunda sabiduría en la gente, a través de los mitos, las leyendas y la tradición oral:

me puse a pensar. Mi mérito no es que haya inventado o descubierto la filosofía andina; pues pienso que la filosofía andina siempre ha existido. Tal vez el post mérito, si se puede llamar así, es visibilizarla y sistematizarla. Muchas veces me preguntan ¿cómo puedes tú, como no andino, hablar de la filosofía andina? **Y respondo muchas veces “el pez no conoce el agua en la cual nada”;** es decir, la gente necesita de la alteridad para revelarnos algo sobre nosotros/as mismos/as, y por supuesto que Occidente necesita urgentemente del espejo del otro/a, pero se resiste a mirarse en ese espejo, es el problema de Occidente en este momento. Tal vez era el momento oportuno, en 1998 he publicado la primera versión cuando todavía ni en Perú, ni en Ecuador, ni en Bolivia había un movimiento político, ni social, que reivindicaba lo andino. Había voces, pero no tanto; creo que ha sido como el guante para la mano. Después, los intelectuales dijeron ¡por fin alguien ha sistematizado eso! Estoy feliz porque he podido contribuir a este proceso.

LA POESÍA DE ALEJANDRO PERALTA: UNA PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD LITERARIA

Boris Espezúa Salmón

Resumen: *La poesía de Alejandro Peralta es una de las más singulares dentro de los proyectos de vanguardia-Indigenista. Obedece a una influencia sui géneris que surgió en Puno con el grupo “Orkopata” y tuvo vinculaciones con las revistas “Amauta” y otras en aquella época. Del poemario “Ande” que fue reconocido por Mariátegui, Vallejo y otros intelectuales de su tiempo, se puede demostrar que en el uso del lenguaje, como en su afán de integrar culturas, Peralta ha logrado sincretizar un lenguaje que expresa dos mundos: el occidental y el andino; con ello, así mismo se ha constituido en un escritor que materializa interculturalidad en una poesía de alta calidad estética. Es por ello que en la actualidad cuando se trata de establecer búsquedas que hayan contribuido a renovar la textualidad poética en el marco de una heterogeneidad que refleje la variedad socio-cultural que somos, el aporte de Alejandro Peralta constituye uno de los logros más elevados al que se haya llegado en el quehacer poético. Por lo dicho se evidencia con los propios poemas de Peralta, este modelo intercultural que en materia del lenguaje se acerca a una metapoesía que singulariza, dentro del marco de los estudios abiertos de identidades y mentalidades, una obra peculiar y ejemplar.*

Palabras clave: *poesía, indigenismo, vanguardia literaria, grupo Orkopata*

1. Contexto Intercultural

Aunque la interculturalidad, en los últimos años se ha abocado al diálogo entre personas, a la comprensión de culturas, en este ensayo entiendo la interculturalidad a través de expresiones como el lenguaje manifestado en la poesía, ensayando mediante el sincretismo o fusión de componentes de la cultura literaria una aproximación que pueda alcanzar resultados de interculturalidad, es decir de compenetración en el otro, para entenderlo a cabalidad, identificarnos con el otro y crear y apreciar nuevas formas de expresión, que no son la simple mezcla, sino el resultado creativo, vanguardista, novedoso, de una fusión que se hizo respetando las fuentes tradicionales para construir una fusión de enriquecimiento con su resultado expresivo-artístico.

Es por ello que en el presente trabajo me propongo mostrar a un poeta como Alejandro Peralta, que permite ser abordado con la intención de descifrar en él este sincretismo de lenguajes, de visiones, de identidades y mentalidades por el cual exprese las bondades de su estética poética, acicalada en la palabra cuando ésta transcurre por varias canteras culturales.

No se crea, que en el tiempo de Alejandro Peralta la interculturalidad estaba en su apogeo, quizás ni siquiera era conocida con la importancia que tiene hoy en día, pero ello es secundario cuando se tiene por delante el afán de cohesión de hacer que la interculturalidad logre sus fines mediante la exaltación de la riqueza expresiva de hacer arte, y en el presente caso tan delicado como es expresarse en poesía.

Por ello, la Interculturalidad, genera variantes, propicia en sus partes posibilidades de construir una unidad desde sus manifestaciones, desde sus elementos de vista que de modo central supone entenderse entre culturas y es en su sentido operativo una actitud, una alternativa para integrarse, incluirse y realizarse. Sin embargo, no es siempre óptimo plantearse en forma fáctica la eficacia de una interculturalidad que requiere valorar, tener autoconciencia y conciencia del otro, predisponerse al diálogo simétrico, enriquecedor y constructivo. Todo ello volcado a una experiencia de lenguaje poético es lo que motiva este ensayo y que refleja la obra poética de Alejandro Peralta. El tiempo en el que vivió la mayor parte de su producción intelectual era en la década de 1920, en una ciudad emergente como Puno, donde se habían instalado los primeros barcos para cruzar el lago navegable más alto del mundo, tiempo en el que apareció la Sociedad Fraternal de Artesanos, el Grupo Pictórico Laykakota, y el grupo Orkopata liderado por Gamaliel Churata (Arturo Peralta hermano mayor de Alejandro). Este contexto, desde el enfoque intercultural, tuvo singular importancia ya que fue un momento renovativo y de arraigo, en la medida que se trató de forjar articulaciones reivindicativas y de relación mediante instituciones filantrópicas, culturales que pudieran interactuar con grupos sociales marginales como artesanos, artistas plásticos, escritores, que además tenían como común denominador su adhesión a lo andino, una puneñidad que era forjada por maestros como José A. Encinas, Telésforo Catacora y donde se inmolaron insurgentes indigenistas como Ezequiel Urviola, Manuel A. Quiroga,

Francisco Chukiwanca Ayulo, Lizandro Luna, y otros puneños más. En la actualidad existen muchos estudios de revaloración exegética de artísticos de aspectos educativos de aquél tiempo.

El Grupo Orkopata, además de poseer una férrea postura a favor del hombre andino, de su antropogénesis y su lucha por el reconocimiento e inclusión, fue de una vanguardia singular; sus integrantes leían a los surrealistas como Breton Tzara, Rimbaud, Baudelaire, cuyos textos llegaban en barcos por el atlántico a la Argentina, pasando luego alrededor del inmenso lago Titikaka, por Puno, y luego para el resto del Perú. Eran tiempos en que se desdeñaba a las provincias en forma tal que se fortalecía un centralismo obtuso, que incursionaba en sus inicios al ingreso de cierta modernidad, mientras las provincias se sumían en la total postración.

El Grupo, editaba la revista Boletín Titikaka, que fue un espacio creativo donde se establecieron las ideas estéticas y una sólida postura indigenista con resonancia intercontinental, pues en su contenido se lee a escritores como Jorge Luis Borges, José Carlos Mariátegui, Vicente Huidobro y muchos otros. Estudiosos de aquellos sucesos de los últimos años como Cynthia Vich señala: *“En suma el Boletín Titikaka, es testimonio de la respuesta que un sector de la intelectualidad peruana y latinoamericana le dio a la ofensiva cultural y económica de occidente en ese entonces. Asimismo, es la expresión de un significativo cambio en la composición de los sectores encargados de elaborar los discursos nacionales de la gran mayoría de los países latinoamericanos. El*

*objetivo era elaborar un proyecto de “Liberación cultural”, basado en la ideología americanista tan popular en ese entonces. Este proyecto consistía en el reclamo de la independencia cultural del continente, y en la elaboración y propagación de una serie de nociones esencialistas sobre identidad”*¹

Este grupo de componentes del Grupo Intelectual Orkopata, tuvo un derrotero común, el de reivindicar o redimir al indio, pero no desde una perspectiva descriptivista y menos paisajista, sino a través de moldes modernistas o de vanguardia aplicados a realidades tan crispantes y a la vez mágicas como es el altiplano puneño. Alejandro Peralta fue también destacado alumno del maestro José Antonio Encinas.

Publica sus versos en distintas revistas literarias de la época, *Amauta* y el *Boletín Titicaca*. Su poesía alcanza puntos extraordinarios de logro, lo cual le permitió obtener en el año de 1961 el Premio Nacional de Cultura, con su libro de *Poesía de Entretiempo* (1968), en ese escenario nace el contenido de “El pez de Oro” de Gamaliel Churata, y se edita “Ande” (1926) de Alejandro Peralta, que mereció los más alentadores elogios de José Carlos Mariátegui y César Vallejo; otras de sus obras fueron: *El Kollao* (1934), *Poesía de entretiempo* (1968), *Tierra-aire* (1971) y *Al filo del tránsito* (1974).

El contenido de “Ande” merece una atención particular por cuanto en su diseño experimental-vanguardista, así como en su significado se encierra

¹ Cynthia Vich, 2000, *Indigenismo de vanguardia en el Perú*. Pág. 19.

la majestuosidad, la magia, la mirada prístina y holística del hombre del ande. No debemos olvidar que Alejandro Peralta fue antologizado en una revista latinoamericana de importancia dirigida justamente por Vicente Huidobro, Jorge Luis Borges y Alberto Hidalgo, con lo que se demuestra la cobertura e importancia que tuvo en su tiempo.

2. La poesía sincrética de Alejandro Peralta

En general la poesía de Alejandro Peralta es modelo intercultural porque en su diseño toma como parámetro formal la vanguardia poética del creacionismo, el futurismo y al mismo surrealismo remozado, al estilo de César Moro; sin embargo, en su temática se sumerge en la cultura andina altiplánica, rescata la visión intuitiva, animista del poblador del ande, con una mirada holística, desde un *ethos* donde lo comunitario, la reciprocidad y las formas integradoras están en sus calles, sus plazas, sus rituales, sus danzas y en todo su *modus vivendi*.

Este indigenismo vanguardista, tiene que ver con la heterogeneidad constructiva que sostuvo Antonio Cornejo Polar, como el despliegue donde la rica diversidad, la polifonía de expresiones y de discursos, es más rica y arraigada que la complejidad de una modernidad en espacios periféricos. Al decir de Mariflor Aguilar Rivero: *“La tensión entre apertura de mundos y el comprender desde el lenguaje del ser, se expresa en la función poética cuando se realiza una*

*articulación de significantes que sugieren otras formas de comprensión del ser*².

Se trata de construir un espacio andino con metáfora vanguardista con potencialidad visual, como sostenía Fernando Chueca en una aproximación a la poesía de Peralta. Por ello, la obra literaria del autor de *Ande* es una poesía que nos enseña a fusionar, a dialogar, a establecer espacios comunes para el entendimiento, sin jerarquizaciones, sin asimetrías que dificulten el entendimiento entre voces, códigos, referentes lingüísticos que nos trasladan a una visión abierta, holística e integradora.

Así leemos; *LAS BODAS DE LA MARTINA. En una esquina de la noche / está danzando / la bandera / de fuego del festejo / quiebran las sombras / como látigos / veinte ojotas borrachas. EL CHARANGO SALE A GRITAR A LA PUERTA / Se ha casado la Martina / Las estrellas como avispas sobre las fogatas. El kolly de la quebrada/ se ahoga dentro la noche./ la Martina sabía removerle las venas con sus ojos. Toda la noche la música sobre los cerros / como sankayos / como clavelinas / BOM BOM BOM BOM / Ahora es el bombo que levanta terrales de alegría / El cuarto está alumbrado de gritos / La Martina le ha cosido la boca al Inocencio / tienen las venas hinchadas de pitos y tamboriles / en la parroquia han temblado como las totoras / se le fugaron los ojos con el incienso por la claraboya / en el camino querían prenderse de los gorriones / De madrugada La Martina encontraba al Inocencio*

2 Mariflor Aguilar, 2009, "Los haceres de las cosas"; en: *Hermenéutica del diálogo*. Pág. 76

*entre los riscos / desenredando la mañana y se iban
cuesta arriba / dejaban ardiendo el cerro /
BOM BOM BOM BOM. / Los novios están bailando
un waiñu de llamaradas / LA MARTINA
LA MARTINA LA MARTINA / LA M A R T I N A LA
M A R T I N A LA MARTINA. La martina. EL AL-
BA ESTÁ CANTANDO EN LAS VERTIENTES.*

En este poema encontramos un planteamiento del texto poético en forma de versos descabalgados como los que desarrolló Guillermo Apollinaire, a través de sus caligramas, tiene componentes creacionistas a lo Vicente Huidobro, al resaltar con letras mayúsculas y de hacer transparente los versos; estos moldes son occidentales, y buscaban formas de expresividad de la efectividad de la palabra poética, pero el contenido del tema, es propiamente andino, donde elementos como el charango, el kolly, los sankayos, el waiñu, son propios del lugar del altiplano.

En la elaboración de metáforas Alejandro Peralta fue conocedor de la clásica composición metafórica, que comprende periodos de lo barroco, romántico y modernista, y justamente en dicho conocimiento, también hubo en él una propuesta intercultural puesto que se propuso elaborar una nueva metáfora vanguardista, que constituye un eje integrador que define los términos que desarrollan su propia versión. Esta observación también fue puntualizada por Cynthia Vich quien expresa: *“Para oponerse al concepto clásico de metáfora, los vanguardista elaboraron la imagen múltiple (Gerardo Diego) o la “Metáfora excepcional” (Jorge Luis Borges) cuyo rasgo distintivo fue la ruptura de la necesaria cer-*

canía entre los elementos identificados por medio de la comparación”³.

Este uso de metáforas en Peralta alude claramente a un excelente poeta que sabía que transmutar las palabras es enlazar la imagen con el fondo vivencial y paisajista del ande, la belleza de su palabra poética sólo tiene parangón con la de Carlos Oquendo de Amat. En el Prólogo de *Poesía de Entretiempo*, Adalberto Varallanos refiere su pensar, diciendo: *“Si César Vallejo, de quien se diferencia en el espíritu y en la visión, es un poeta expresador de la angustia y de la tortura del alma indígena; Peralta es un interpretativo, un colorista o itinerario de los paisajes andinos. Aparte de la luminosidad de sus metáforas y de la limpidez de sus versos, que pone ante el lector la emoción y visión de los pueblos del Sur, es un poeta de cierto fatalismo ancestral”⁴.*

Estas palabras expresan en parte el valor de su poesía; sin embargo, el mundo andino no siempre es telúrico, sino animista, más que el mundo occidental, donde la danza, el colorido, y el paisaje logran una simbiosis de animosidad en el hombre andino. Por otro lado, cabe resaltar la riqueza de las imágenes que desarrolla Peralta con potencialidad visual, simbólica como la que desarrolla Carlos Oquendo de Amat y también César Vallejo en “Trilce” por ejemplo. Es decir, poner versos rotundos con letras mayúsculas, o en el caso de Oquendo enmarcadas en un cuadrado o rectángulo que dicen mucho de la in-

3 Cynthia Vich, *Op. Cit.* Pág. 110

4 Adalberto Varallanos, 1968. Pág. 5.

fluencia creacionista, y la plasticidad simbolista que le permitía esta libertad metafórica de expresar en forma ficcional un imaginario que no se desarraiga de la tierra.

Por eso sostengo que al fusionar modernidad y tradición, se imbrican en la poesía de Peralta, una estética que permite mostrar una realidad heterogénea que caracteriza a la sociedad latinoamericana. Se logra una síntesis de la vida urbana y de la vida rural, cargando en cada una de ellas sus respectivas tradiciones culturales. Por otro lado, lo intercultural tiene que ver con la relación hombre-naturaleza por la cual existe una comprensión animista y holística de reconocer ese carácter y sus derechos, así como sus funciones en el hábitat de toda persona.

Esta revaloración de la naturaleza como “ente vivo” y emanador de vida, ya estuvo con nosotros en el concepto y significado mismo de la Pachamama, que deviene desde las cosmovisiones andinas más remotas. En el poema “Pastora Florida” Leemos: “Un cielo de petróleo echa a volar 100 globos de humo / Picoteando el aire caramelo / Evoluciona una escuadrilla / de aviones orfeonidas, Hacia las basílicas rojas / sube el sol a rezar el novenario. Sale el lago a mirar las sementeras / El croar de las ranas se punza en las espigas. Los ojos de La Antuca / se empolvan al pasar por los galpones. Ha suturado la campana / el asma tatarabuela del pueblo. Din Don Diinnn Dooonn / - como tijeras de trasquila- se ha hundido en el vellón de las ovejas. Pobre Antuquita / Todo el día detrás de la majada / Hecha un ovillo sobre las piedras.” En este fragmento de poema, se

puede ver cómo la naturaleza cumple una función como sujeto poético, y al relacionarse con el sonido como la campana o el humo de petróleo que contamina el aire, exalta la valoración que se debe tener a la naturaleza como fuente inagotable de vida.

Vladimir Terbullino en su artículo *“La poesía de Alejandro Peralta” Una revisión al Indigenismo vanguardista puneño*, señala que: *“Hay una conjunción en perfecta armonía de las religiones católica e indígena. La metáfora permite además, unir éstos elementos lúdicamente, desacralizando y desmitificando para expresar una realidad más cercana, íntima, cotidiana y permitir un acceso, más eficiente a este universo”*⁵ y pone como ejemplo el siguiente verso de Peralta: *“Hacia las basílicas / sube el sol a rezar su novenario / Sale el lago a mirar las sementeras”* En este verso las basílicas prefiguran al Dios prehispánico que es el Sol, con su sacerdote en el novenario, resolviendo dos visiones en un alto nivel estético gracias a una armonía sincrética propia de una visión indígena donde se complementa en este caso dos religiones.

Estamos frente a un trabajo poético de polendas que en varios planos ha podido amalgamar la forma más humana e integradora de sincronizar con el lenguaje ámbitos donde convergen, en poesía, culturas que juntas pueden significar más riqueza, no sólo expresiva, sino de alto significado de tradición y modernidad donde gana la literatura en forma multidimensional.

5 Vladimir Terbullino, 2006, en revista *Pez de Oro*. N. 13. Pág. 08.

3. Vanguardia y Tradición

La mezcla de lo occidental y lo andino es una marca, un signo que llevamos todos en nuestra ontogénesis, donde en esa línea equilibrante, muchos pueden oscilar en uno o en otro lado; por ello es que el Perú produjo generaciones de indigenistas, que se inmolaron en vida con más ahínco y fervor que los propios andinos que renegaban de su pureza. Por ello, alguna vez en la década de 1970 el grupo Hora Zero planteó dentro de sus manifiestos la llamada poesía integral, que fusionaba por un lado a la capital y a las provincias, pero, también lo occidental como cultura y lo andino como afirmación.

En esta dicotomía entre Vanguardia y Tradición, Alejandro Peralta suscribe una poesía vanguardista e indigenista, por cuanto es obtenida desde el plano formal de muchas corrientes que como el creacionismo, el surrealismo, el hiperrealismo se alimentaba, por un poeta que conocía estas corrientes, en su amplia formación como intelectual a la que quería integrar y resignificar y en ese sentido impregnaba su sello personal, al establecer el equilibrio óptimo entre la imagen y el contenido. Su fuerte relación terrígena, cincelada por un compromiso hacia lo andino de modo visceral como lo tuvieron todos los integrantes **del Grupo “Orkopata”, hacía de él, el poeta indicado** para expresar este sincronismo constructivo que constituye una de las singularidades de nuestra poesía peruana y latinoamericana.

En la poesía de Alejandro Peralta se recurre a un nuevo lenguaje, aquél que permitió lograr esa fusión

a la que me he referido; en este sentido, el esfuerzo es también dentro de un enfoque intercultural por cuanto permite enriquecer una visión y apreciación complementaria que en poesía no es sencillo de lograr, ya que requiere ser un domeñador de la palabra en su significado poético, que es un nivel alto del uso del lenguaje expresivo.

Por otro lado, la poesía de Alejandro Peralta se inserta en la forja de una identidad latinoamericana, aquella que surge de este vasto mundo heterogéneo, donde se encuentran los sustratos de una nueva peruanidad que estamos tratando de consolidar. Esta identidad latinoamericana pasa por muchas mutaciones, y no sabremos a ciencia cierta si Alejandro Peralta creyó que la modernidad sea la alternativa de cambio, aplicada a realidades andinas, o en el fondo lo que quiso es crear una hibridez tal que permita darle salidas incluyentes y extensivas a este choque de culturas de las que estamos hecho.

En el siguiente poema: *“El indio Antonio”* notamos como una respiración el ambiente del ande casi en forma palmaria: *“Ha venido el Indio Antonio / el habla triturada los ojos como candelas. EN LA PUERTA HA MANCHADO LAS CORTINAS DEL SOL. Las palabras le queman los oídos / y en la crepitación de sus dientes / brincan los besos de la muerta. Anoche envuelta en sus harapos de bayeta / La Francisca se retorció como un resorte / mientras el granizo apedreaba la puna / y la vela de sebo. / Corría a gritos por el cuarto. Desde el vértice de las tapias / aullará el perro al arenal del cielo / de las cuevas de los cerros / los mundos sacarán rugidos*

como culebras / para amarrar a la muerta. Hacia el sur corta el aire una fuga de búhos / y un incendio de alcohol tras de las pircas / prende fogatas de alaridos / a rastras sobre las pajas / la noche ronda el caserío”

En este poema está presente la denuncia social, un componente de tipo ideológico que, de modo más expresivo y casi directo lo desarrolla Efraín Miranda en “Choza” por ejemplo, tiene una efectividad metafórica que hace vibrar al ande tal como se conceptuaba y se revelaba como espacio tremendamente desolador y terriblemente humano, inclusivo, cohesionador.

4. Hermenéutica e Interculturalidad

La obra de Alejandro Peralta, sin proponérselo de manera explícita o deliberada, es una opción que plantea una hermenéutica como interpretación y método para complementar dos culturas, en el marco de la hermenéutica desarrollada por Gadamer para quien no bastaba comprender y reproducir fielmente los estados mentales del otro, sus vivencias, intenciones o creencias, sino que además el intérprete colabora en el proceso de constitución de sentido *“El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito”*⁶. Poniéndose en el lugar de uno y del otro además logra afirmar la otredad; en esta afirmación que de modo

6 Hans Georg Gadamer, 1991. *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Pág. 368. Cit. Por Pablo Quintanilla.

efectivo se da para la literatura se considera a la palabra en su sentido inacabado, siempre dinámico y multidimensional, por cuanto una de las riquezas en el trabajo literario justamente consiste en ser polisémico, donde la palabra exprese muchos sentidos de fines comunitarios, y no se sepa cuando debe acabar el texto.

Esta fue una de las propuestas que desarrollaron las vanguardias de mediados del siglo XX, sobre el trabajo textual, que viene desde Mallarmé, hasta los vanguardistas de finales del siglo XX. El sentido comunitario es justamente esa amplitud de materializar los valores colectivos, dentro de los cuales está ponerse en el lugar del otro, por ello la hermenéutica logra hacer realidad la comprensión, como la manera más amplia y a la vez más estimativa de entender al otro. ***“El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo entre interlocutores y el consenso sobre la palabra”*** por lo que entenderíamos que el problema hermenéutico no es un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en el lenguaje. El aporte central de Gadamer no consiste solamente en compartir el lenguaje de las cosas, sino adentrarnos a la ontología al compartir el lenguaje, dialogando y entendiendo todo lo que de él advenga, para finalmente asumir una mejor autoconciencia y comprensión de lo que nos rodea.

Para Davidson (1984), la forma paradigmática de comprensión es la interpretación de una metáfora. ***“La metáfora es el trabajo onírico del lenguaje” y que como trabajo onírico, su interpretación dice***

tanto sobre el intérprete como sobre quien lo originó” Se puede señalar que toda comprensión es una actividad creativa de enriquecimiento y autoconciencia de una relación, real o posible, cuya consecuencia última es una transformación personal. Alejandro Peralta al igual que el filósofo Heidegger, en sus estudios sobre poesía concibe el lenguaje como apertura de mundos, en el sentido de enfatizar la función poética mediante la articulación inusual de significantes que proponen y sugieren significados abiertos.

En tal sentido, de la comprensión que tiene que ver con las formas de interpretación y por cierto con la hermenéutica, Alejandro Peralta pasa al sentido de lo intercultural, con una cadena de metaforización poética que reúne en el lenguaje, con las culturas y con una propuesta de sincretismo cuidadosamente elaborado. En el campo del lenguaje, Peralta se acerca más a un trabajo metalingüístico, en razón de asomarse a fronteras tanto estéticas como dinámicas del lenguaje mismo, a veces fragmentado, disperso, para encontrar puntos de equilibrio entre la complejidad del fenómeno poético y las formas de expresarlo.

5. Conclusiones

La poesía de Alejandro Peralta, es una voz singular que rehabilita el valor del verso como una posibilidad de encuentro tanto lingüístico, cultural y poético, provoca un autoconocimiento de nuestra identidad y de comunicación del otro, dos ámbitos que se retroalimentan. En esa perspectiva propone un proyecto ideo-intercultural en el campo de la poesía como alternativa de reflexión y crítica. La plasticidad de imá-

genes entendida como un enfoque léxico que se complementa con una perspectiva semántica, es un logro experimental que tiene que ver con los límites de las sensaciones y del lenguaje mismo, donde se crea un lenguaje sincrético para producir un efecto expresivo; es una de las cualidades más destacadas de su propuesta poética; con ello, el poeta logra reflejar, en un momento dado, una de las cumbres más alta de la vanguardia indigenista en el Perú.

El abordaje de la identidad, es decir de la tradición, halla en la palabra poética de Peralta un afán de inclusión donde los otros que son parte de uno mismo **—el ser humano es un metatexto—, es el resultado de** una confluencia de muchos textos para relevarlo ontológicamente, donde los fragmentos se armonizan. El poeta funda espacios con la palabra y logra efectivamente enlazar dos culturas, con lo cual logra materializar una interculturalidad constructiva y resignificante en toda su connotación poética.

Serán mayores estudios quienes avizoren a través de la poesía de Peralta, una genuina autenticidad, peruanidad que se constituya en un ejemplo de toda búsqueda y hallazgo que debe tenerse en cuenta en las diversas salidas que se propone en tiempos de desencuentro, de polarización y de clamorosa integración, reconocimiento y protección abierta y efectiva, que espera entre todos ser realizada. Será también desde los estudios culturales, literarios y lingüísticos que nos acerquemos a afirmar el valor de la interculturalidad en el campo literario, como en el presente caso de un poeta de dos mundos para edificar uno mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERO, Mariflor.
2009. “Los haceres de las cosas”. En: *Hermenéutica del Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: PUCP.
- CHUECA, Luis Fernando.
2007. “Ande y el Kollao. El indigenismo vanguardista de Alejandro Peralta”. En: Revista *Wayra* N. 5 - Uppsala. Suecia.
- DAVIDSON, Donald.
1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford. University Press.
- GADAMER, Hans Heorg.
1991. *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós., cit. por Pablo Quintanilla.
- PERALTA, Alejandro.
2010. *Ande*. Puno: Reedición de La Universidad Nacional del Altiplano.
- TERBULLINO Vladimir.
2006. En revista *Pez de Oro*. N. 13. Puno-Perú Segundo Semestre.
- VICH, Cynthia.
2000. *Indigenismo de vanguardia en el Perú*. Lima: Fondo PUCP.

EL AYNÍ EN LA CONSERVACIÓN Y LA PRESERVACIÓN DE LA NATURALEZA

Fanny Roxana Ramos Lucana

Resumen: *La urgencia de transformar una concepción de desarrollo, basada en el consumo desenfrenado, para alcanzar la sustentabilidad equilibrada en el largo plazo, requiere reflexionar en términos de reciprocidad, expresada en acciones AYNÍ. Significa entender que: Calidad de Vida= Felicidad y Armonía en la Biodiversidad. La economía enfocada en la satisfacción de las necesidades ilimitadas de la especie humana para su calidad de vida debe dar paso a atender también las necesidades de los otros cohabitantes del planeta y del planeta mismo, son las reflexiones finales del presente ensayo.*

Palabras claves: *ayni, ética ecológica, ética andina, economía ecológica, sumáq káwsay-suma jakaña*

Introducción

En el siglo XXI se puede notar manifestaciones concretas en la toma de conciencia, de algunos sectores de la población mundial, respecto al deterioro y destrucción que provoca en el ambiente para hacer más fácil su vida. Han logrado cambios sustanciales en el hábitat del planeta, al igual que han implantado estructuras de organización social para beneficio propio, con una concepción desarrollista donde la naturaleza y el medio ambiente son herramientas o recursos al servicio del avance de la humanidad. Este “avance” ha implicado un consumo desmesurado y con ello cambios dramáticos en el equilibrio del ecosistema; así, atónitos, comenzamos a observar las miles de especies que se van extinguiendo, los millones de hectáreas de bosques nativos que van desapareciendo año tras año, la disminución de los recursos hídricos y el cambio climático que se está experimentando, entre muchos otros cambios. Entonces, descubrimos que de no transformar nuestra concepción de desarrollo se podría poner en riesgo de extinción nuestra propia especie.

Paralelamente, los conceptos de "desarrollo" que la sociedad dominante ha manejado a lo largo de la historia, han favorecido el incremento de las brechas económicas, sociales y culturales, propiciando así la marginalización y la desigualdad, elementos que han aportado en forma importante al deterioro del medio ambiente.

La lección aprendida es que la calidad de vida de la especie humana está directamente relacionada con el planeta y su biodiversidad; en consecuencia, el con-

sumo desenfrenado sobre la base de considerar cualquier elemento como recurso, a pesar de que su escasez actual y futura atenta contra la vida de las generaciones venideras.¹

Por tanto, se hace necesario revisar nuestros comportamientos como sujetos económicos y visibilizar las éticas² que tengan que ver con principios y valores que reconozcan la participación y rol de todos los que cohabitamos sobre y con el planeta como, lo conciben muchos pueblos indígenas.

En ese sentido, es importante evidenciar que los pueblos originarios han ido logrando avances como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas³, las constituciones de Bolivia⁴ y Ecuador⁵ que representan los anhelos

1 Martínez Alier, Joan. 2004. En su trabajo *El Ecologismo de los Pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona-España., desarrolla ampliamente la inconmensurabilidad de la naturaleza como recurso y su efecto sobre los pueblos.

2 En la pluriculturalidad del mundo, las éticas correspondientes se manifiestan en un sentido de sabiduría que las han llevado a ser consideradas grandes civilizaciones. Ferriz (1994), señala: "es de destacar el saludo entre los antiguos Mayas que representa un sentido de mayor identificación: INLAKESH 'Tu eres mi otro yo'; es evidente que se ha tratado de culturas de las más alta sabiduría, que han sido culturas madres". UBUNTU, en la cultura Xhosa significa: "Yo soy porque nosotros somos". (En: <http://iniciativadebate.org/2012/04/10/ubuntu-esto-es-civilizacion/>, visitado en febrero 2012).

3 Aprobada en septiembre de 2007 (http://www.servindi.org/pdf/DDPI_final.pdf, visitado en noviembre 2012)

4 Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia promulgada el 9 de febrero de 2009, en El Alto, Bolivia.

de ambas naciones sobre la relación hombre-naturaleza y proponen al mundo por primera vez, la necesidad de reconocer a la naturaleza como sujeto de derecho (Zaffaroni, 2011).

En consecuencia, se hace necesario el debate sobre las categorías y conceptos de la ciencia económica que tengan que ver con una ética plural, integradora y de reciprocidad.

Economía y Ética ecológica

La Economía⁶ y la Ecología⁷ se han reunido para proponer nuevos instrumentos de política ambiental. Según Martínez Alier (2004):

“la economía ecológica es un campo de estudio transdisciplinario que ve a la economía como un subsistema de un ecosistema físico global y finito...los insumos principales de una visión ecológica de la economía existían mucho antes del nacimiento de una Economía Ecológica consciente de sí misma. Este retraso se explica por la estricta frontera entre las ciencias naturales y sociales”.

La evolución de la definición de economía⁸ como ciencia, ha estado enfocada en la satisfacción de las

5 La Constitución aprobada en referéndum el 28 de septiembre de 2008.

6 De οἶκος, oikos "casa" con el sentido de patrimonio, y νέμω, nemo "administrar" (En: <http://es.wikipedia.org/wiki/Economia>, visitado en febrero 2012).

7 Del griego «οἶκος» oikos="casa", y «λόγος» logos="conocimiento". (En: [http://es.wikipedia.org/wiki/Ecolog %C3%ADa](http://es.wikipedia.org/wiki/Ecolog%C3%ADa), visitado en febrero 2012).

8 El británico Lionel Robbins (1929), aportó la definición sobre la ciencia económica, al considerarla como la rama que ana-

necesidades ilimitadas de la especie humana para su calidad de vida, manteniendo como constantes los otros factores o variables biodiversas (condiciones para sistemas de vida, ecosistemas diversos) considerándolos subordinados a dicha calidad. La ciencia económica, en la construcción de modelos, da a estos otros factores el nombre de *ceteris paribus*⁹. En términos de funciones (f) se puede expresar:

Calidad de vida = f (satisfacción de las necesidades de la especie humana, ceteris paribus)

La tan anhelada realización de “La calidad de vida” ha sido el objeto central de la concepción de “desarrollo” que el ser humano debe alcanzar; este estilo, sólo obsesionado por el crecimiento económico ilimitado (crematístico) y cuyo principal objetivo es la riqueza (acumulación material y monetaria), utiliza para evaluar su crecimiento el Producto Nacional Bruto (PNB) y para evaluar el bienestar o confort de **las personas o grupos el término “nivel de vida”**. El Producto Nacional Bruto (PNB) reduce todos los bienes y servicios a su valor monetario, ignorando variables sociales, psicológicas, ecológicas y éticas. **“Nivel de vida” se mide con indicadores cuantitativos**

liza cómo los seres humanos satisfacen sus necesidades ilimitadas con recursos escasos que tienen diferentes uso.

- 9 “La expresión latina *Ceteris* significa 'lo demás' o 'el resto'. [...] Gracias a la contribución del economista Alfred Marshall es usada para facilitar la aplicación de modelos abstractos, habiéndose constituido en un instrumento fundamental del análisis económico; establece que para analizar un problema económico se debe asumir que todo el resto de los factores económicos permanecen constantes.” (En: http://es.wikipedia.org/wiki/Ceteris_paribus; Visitado en febrero 2012)

(como expectativa de vida, servicio de agua, médicos entre otros) y tampoco incluye dimensiones cualitativas.

Canales (2012) es energético cuando expresa:

“...en función de intereses ideológicos, políticos, y de acumulación de riqueza que no es lo mismo que economía; los instrumentos cuantitativos siempre son producidos y seleccionados por el ojo de un observador con intereses muy precisos, la pretendida ciencia económica se hace posible a partir de grotescos reduccionismos antropológicos y socio-éticos que conciben de modo unidimensional y unilateral al ser humano sólo desde la perspectiva del radical egocentrismo del hombre como lobo para el hombre o, desde la insociable sociabilidad humana donde todo bienestar se debe a la mano invisible que lo procura”.

La ética, en su definición más genérica, es inherente al actuar de los seres humanos que viven en comunidad y sociedad. La Ética Ecológica reflexiona los problemas ambientales en cuanto son relaciones entre seres vivos que habitan el planeta; en ese sentido, se diferencia de las éticas clásicas que hasta el momento solo regulan la convivencia entre individuos humanos. El hombre contemporáneo va observando que ya no podrá seguir viviendo en una plataforma de antropocentrismo frente a los demás seres orgánicos e inorgánicos del mundo; como tampoco podrá justificar su desarrollo económico con el detrimento de los recursos naturales, aún más, de su explotación salvaje; urge que todos los daños causados a la naturaleza sean reparados para que las nuevas generaciones puedan disfrutar también de las riquezas y bondades del planeta.

La economía ecológica y la ética andina AYNI

Un acercamiento o apertura de la ciencia económica en general y principalmente de la Economía Ecológica a la Ética¹⁰, y particularmente a la Ética Andina, en expresión de AYNI, puede constituir una opción de enfoque para ir más allá de la ética ecológica contemporánea de Occidente¹¹, que se sustenta en considerar que “la naturaleza está al servicio del hom-

10 Recojo para el caso, la declaración de ATITIQAQA Sumaq Kawsay-Suma Jakaña: “Observar y contemplar la belleza natural del cosmos así como la naturaleza: ríos, lagos, montañas, etc., puede ser una fuente de inspiración para ocupar el tiempo de ocio en su cuidado y una fuente de éticas de formas de vida con mucha inteligencia y los animales puede ser el ejemplo más evidente. Aprender a convivir en los Andes, la cadena más montañosa del mundo, una supervivencia de las más duras del planeta, es reconocer que el equilibrio holístico lo conforman todos, sin excepción, es decir: una convivencia de sujetos”. Organización ecológica pluricultural de carácter filantrópico.2011.

11 “A partir del ‘giro antropológico’ en la filosofía occidental (empezando con Sócrates y culminando en la Ilustración), el valor supremo de la ética, la ‘medida de todas las cosas’, es el ser humano. Esta concepción halla su expresión más destacada en el imperativo categórico material de Kant: el ser humano nunca es sólo medio, sino siempre fin en sí mismo.” “Toda la realidad no-humana tiene que ser ‘juzgada’ y valorada según su contribución a la ‘realización’ antropológica. La naturaleza tiene valor instrumental, y por lo tanto, su uso no adquiere dignidad ética. Inclusive en la ética ecológica contemporánea de Occidente, se puede apreciar un cierto antropocentrismo: hay que ‘cuidar’ la naturaleza, con el fin de conservar el medio ambiente para la vida humana. La ética occidental (en su gran mayoría) no sólo es antropocéntrica, sino sobre todo antropomórfica: un bien es un ‘bien’ de acuerdo a su bondad que contiene para el ser humano”. ESTERMANN, Josef. Pág.251.

bre”. La ética andina¹² (Estermann, 2006) va más allá de ser una ética ecológica¹³. La cultura quechua-aymara contiene en el AYNI la Reciprocidad (Milla, 2007):

“...la energía espiritual que conecta a toda la Comunidad Humana, expresada por el AYNI, cuya tradición más cercana sería algo así como la Ley de Reciprocidad Simétrica Constructiva, aplicada en las comunidades amerindias para lograr la reproducción y redistribución de los excedentes de la economía colectiva en vista de mantener una alta calidad de vida para todos y cada uno de sus integrantes”.

12 “La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe. Este orden, como ya hemos visto, obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El esquema básico es ‘espacial’ (o ‘topológico’): arriba-abajo, izquierda-derecha. El ser humano se halla insertado en este orden y cumple una función específica que es su condición de ser *chakana* y ‘cuidante’ del orden pachasófico. La ética aplica los principios ‘lógicos’ a la conservación y perpetuación de este orden, para lo cual el principio (ético) de la reciprocidad es trascendental. En sentido cósmico, este principio significa: a la ‘bondad’ pachasófica (o ‘natural’) del orden cósmico corresponde, como retribución recíproca, una cierta manera de ser (mejor: de ‘estar’) y actuar que ‘conserva’ y ‘dinamiza’ este orden.” ESTERMANN, Josef. Pág.248-249

13 “Es una ‘ética del cosmos’ (genitivo subjetivo), porque la verdadera ‘sustancia’ (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son ‘buenas’ o ‘malas’ en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una ‘ética del cosmos’ (genitivo objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas. Por lo tanto, la ética andina no sólo es *eo ipso* una ética ecológica, sino también una ética religiosa o teológica”. ESTERMANN, Josef. Pág.249

La Reciprocidad puede entenderse como **el concepto** (el qué) y Ayni, como **la forma de aplicar** este concepto (el cómo). Para el hombre andino, el Cosmos-naturaleza siempre funcionó y siempre funcionará basado en el Ayni. Todo elemento vivo de la naturaleza DA y RECIBE cumpliendo con el rol para un bien común. La sociedad actual ha tomado mucho de la naturaleza sin respetar, dar nada o poco a cambio.

En explicaciones de Estermann (2006: 255):

*“El principio de reciprocidad ética rige en todos los ámbitos, y tiene una fuerte connotación ritual. La respuesta ritual recíproca, por parte del ser humano, a los distintos elementos del orden cósmico siempre tienen carácter ético: no es sólo una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino además el cumplimiento de un ‘deber’ **ruwana** (quechua): ‘deber’, ‘lo que hay que hacer’/luraña (aymara): ‘hacer’, ‘deber de hacer’)...Fuera de las relaciones interpersonales (sociales), la reciprocidad se da sobre todo en la relación entre el ser humano y la ‘naturaleza’, es decir entre la comunidad (ayllu) y los fenómenos meteorológicos, los animales y la pachamama. Los ciclos de vida sólo pueden reproducirse (continuar), si se mantiene la justicia recíproca (como ‘relación’) con los distintos ‘dadores’ de vida”.*

Puesto que el hombre está hecho para la convivencia, ha de nacer bondadoso, con gratitud y afecto para con el conjunto del cual forma parte y con una propensión a procurar el bien del mismo. En consecuencia, podemos imaginar que una persona de inteligencia sólida, no solamente puede observar las reglas del sentido común, sino también la pluralidad de sentidos, en una co-existencia exaltada de dignidad. Es

importante resaltar que la explicación de Estermann (2006: 261) tiene mucha consistencia cuando dice:

“Muchos de los llamados ‘proyectos de desarrollo’ no toman en cuenta este trasfondo ético de la reciprocidad. Todo tipo de asistencialismo, en el fondo, viola la ‘justicia’ inherente al principio de reciprocidad; por lo tanto, el comunero o vecino no considera verdaderamente suya una obra ejecutada desde afuera (sea por una ONG o el gobierno), si no hay cooperación recíproca (por lo menos con mano de obra) por parte del grupo beneficiado. La consecuencia visible, muchas veces, es un deterioro paulatino de los bienes y de la infraestructura; la responsabilidad de mantenimiento sólo se da en base a la reciprocidad, pero no al asistencialismo y la generosidad unilateral. El fenómeno de la mendicidad no es una realidad acorde con los principios runasóficos/jaqisóficos¹⁴ y éticos andinos; más bien se trata de un síntoma transcultural (exógeno), efecto de la penetración de los Andes por la lógica económica capitalista y neoliberal.”

Una dirección de sustentabilidad equilibrada de largo plazo para el hábitat, marcada por la ética en términos de reciprocidad, en la dinámica de la Economía (Eco) Ecológica (Eco), puede ser expresada como:

Eco Eco Ética = f (AYNI, céteris páribus)

Entonces tenemos:

Calidad de Vida = f (variables materiales y monetarias, sociales, psicológicas, ecológicas y ética andina)

14 *Runa* y *Jaqi*, gente, poblador indígena, en quechua y aymara, respectivamente.

Y, en término de equilibrio del modelo, se tiene:

Calidad de Vida = Felicidad y Armonía en la Biodiversidad

Desarrollar una racionalidad económica (Pedrajas, 2006) con juicios de valor para una sustentabilidad del hábitat, significa caminar en la construcción de una economía más coherente (Hernández, 1998) con su raíz etimológica (Eco: *Oikos*) y con calidad de vida: **una casa con administración de la Calidad de Vida y Filosofía de Vida** para futuras y nuevas generaciones de biodiversidad; en síntesis, los “juicios de valor” de la economía normativa enriquecidos con la ética humanista, son como una convivencia en el valor de la Paz que, en expresiones de David Ferriz (1994:150), es el máspreciado bien.

En ese sentido, recojo la expresión de síntesis dada por Estermann (2006)¹⁵:

15 “Según la runasofía/jaqisofía, la ética andina no toma al ser humano como ‘medida de todo’ o fin en sí mismo. Su dignidad excepcional radica en el lugar (*topos*) predilecto dentro de la totalidad de relaciones cósmicas...El ser humano es ‘parte’ intrínseca del cosmos (*pacha*); esto justamente le da su dignidad y posición excepcional...El principio ético andino principal se podría formular de la siguiente manera: **‘Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo’** En este sentido, el obrar ético tiene una finalidad ‘salvífica’, no en sentido individualista, sino cósmico. El ser humano es ‘co-redentor’ de todo el universo, al cumplir con su función específica, asignada por su lugar en la red de relaciones. Se trata a la vez de una ética teleológica y deontológica: la finalidad de obrar ético (*telos*) es la conservación del orden pachasófico, que a la vez es el ‘cumplimiento’ de una normatividad sentida como ‘deber’ (*ruwana/luraña; deon*). El verdadero sujeto ético es

“Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo”.

Reflexiones

En el ámbito de búsqueda de nuevos horizontes se torna necesario e imprescindible el acercamiento de la economía y la ética. Es necesario gestar nuevos conceptos y valores coherentes con el cada vez más complejo desenvolvimiento de la realidad.

Acordes con el carácter optimista, la lección aprendida de la auténtica calidad de vida del humano también tiene que ver con la calidad de vida de todos los cohabitantes del planeta. Esto podría invitarnos a considerar el pensamiento de reciprocidad con los ecosistemas y, tomar acción, AYNI, en nuestro entorno más cercano, hacerla nuestra y sólida.

En consecuencia, visibilizar la pluralidad ética de las culturas originarias, empezando por la identidad cultural de cada uno, tiene una mayor perspectiva de lograr el cuidado de nuestro hábitat y el mérito de tomar lo necesario para su subsistencia material.

el ‘nosotros’ (*noqayku/nanaka*) colectivo y comunitario, y no el ‘yo’ soberano y autónomo” ESTERMANN, Josef. Pág.251.

BIBLIOGRAFÍA

CANALES VALENZUELA, Iván.

“**Ceteris Paribus en Economía: De la irresponsabilidad Económica a la Irresponsabilidad Ética**”. En: <http://opinionessocioeticas.blogspot.com/2012/05/las-variables-ceteris-paribus-en.html#!/2012/05/las-variables-ceteris-paribus-en.html>. (Visitado en mayo, 2012)

ESTERMANN, Josef.

2006. *Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo*. Colección Teológica Filosofía Andina N°1 Edit. Plural. La Paz-Bolivia. 413 pp.

FERRIZ OLIVARES, David.

1994. *La supremacía de la Jñana Yoga en la Era del Saber*, Colección La Ciencia en el sentido Ilimitado del Saber. Publicaciones Hipótesis y Síntesis de la fundación FISS. Edit. ERREDICIONES: Bogotá-Colombia. 178 pp.

HERNÁNDEZ, Andrés.

1998. Amartya Sen: Ética y Economía. En: *Cuadernos de Economía*. v.XVII.n.29. Bogotá.

MILLA VILLENA, Carlos.

2007. *Ayni. Semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima-Perú: Edit. Amaru Wayra. 352 pp.

MARTÍNEZ ALIER, Joan.

2004. “*El Ecologismo de los Pobres*” *Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona-España.

RAZETO, Luis.

2009. *La Difícil Relación entre Economía y Ética en el Pensamiento Económico*. Ponencia presentada en el Tercer Congreso de Ética, organizado por la Universidad Alberto Hurtado, la Universidad Católica del Maule, la Universidad Católica de Temuco, la Universidad Cató-

lica Silva Henríquez, y la Pontificia Universidad Católica de Chile, Julio 2009, Santiago, Chile. En: <http://www.luisrazeto.net/content/la-dif%C3%ADcil-relaci%C3%B3n-entre-econom%C3%ADa-y-%C3%A9tica-en-el-pensamiento-econ%C3%B3mico>. (Visitado en febrero 2012)

PEDRAJAS, Marta.

2006. **“La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith”**. En: http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p105-117.pdf (Visitado en febrero 2012)

ZAFFARONI, Eugenio Raúl.

2011. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue; Ciudad autónoma de Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011. 160 pp.

INTERCULTURALIDAD, DEMOCRACIA Y GESTIÓN PÚBLICA: Una mirada desde los espacios locales

Jesús E. Tumi Quispe¹
Jéssica Milagros Tumi Rivas²
Alberth J. Tumi Rivas³

Resumen: *El ensayo está orientado a presentar reflexiones de carácter académico y político práctico en torno a la interculturalidad, democracia y gestión pública, tomando como eje central de análisis, la participación ciudadana en los espacios locales. En este marco, se sostiene que la interculturalidad, la democracia participativa y la concertación, se configuran como mecanismos fundamentales para democratizar la gestión pública con rostro humano y afianzar el proceso de descentralización desde los espacios locales. En orientación, si bien es cierto que se han generado importantes procesos y obtenido logros sustanciales; resulta fundamental que los actores sociales, institucionales y la clase política asuman nuevos retos y desafíos estratégicos en la perspectiva del desarrollo humano sostenible.*

Palabras clave: *interculturalidad, democracia, participación ciudadana, gestión pública.*

-
- 1 Licenciado en Sociología, Magíster en Desarrollo Rural, Doctor en Sociología, Doctor en Ciencias y Tecnologías Medio Ambientales; Docente Principal de la Universidad Nacional del Altiplano-Puno.
 - 2 Licenciada en Sociología, Magister Scientiae en Gestión de Programas Sociales, Directora de Promoción y Capacitación Programa Trabajo Perú-MTPE.
 - 3 Licenciado en Sociología, Magister Scientiae en Ciencias Sociales UNA Puno y Miembro Asociado de la RED PERÚ.

Introducción

El objetivo del presente ensayo, desde una óptica académica y política práctica, está orientado a presentar algunas reflexiones en torno a la interculturalidad, democracia y la gestión pública, tomando como referencia la participación ciudadana en los espacios locales.

Planteamiento central: la interculturalidad, la democracia participativa y la concertación, se configuran como mecanismos fundamentales para democratizar la gestión pública local y afianzar la descentralización en la perspectiva del desarrollo humano sostenible; en cuya orientación, si bien es cierto que se vienen dando importantes procesos y logros, de cara al futuro, plantean nuevas tareas, retos y desafíos estratégicos a los actores sociales, institucionales y la clase política.

El referente empírico, se sustenta en: trabajos de sistematización: UNA Puno; Díaz Palacios, J.; Red Perú, OXFAM-DFID, CARE PERU, Red de Municipios Rurales (REMURPE), MIMDES. Experiencias de los espacios de concertación y participación: Foro Regional, Encuentros de la Mesa de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza (MCLCP). Experiencias de gestión de los gobiernos locales: exitosas, tradicionales y de fracaso. Observación participante de experiencias concretas: Red de Mesas de Concertación Interinstitucionales (MCIs) de Azángaro, Huanacané y Melgar (laboratorio pionero de concertación y participación de experiencias exitosas: enseñanzas y lecciones aprendidas).

I. Debate sobre interculturalidad: alcances e implicancias

El debate sobre interculturalidad está signado por diversas posiciones, hasta cierto punto encontradas: hay quienes asumen una posición crítica, incluso pesimista, sobre sus posibilidades reales, enfatizando aún más sus límites; en tanto que otros, consideran que ante una sociedad pluricultural y multilingüe, como la peruana, la interculturalidad, no sólo enriquece el análisis del contexto, sino también es útil para plantear procesos de cambio y transformación en perspectiva sostenida.

La primera posición, se enmarca dentro de la postura autocrítica de las Ciencias Sociales ante su rol preponderantemente filosófico, denotando la crisis de paradigmas, poniendo en cuestión sus métodos; así como la exigencia de nuevos retos y desafíos.

En esta postura, se ubican no sólo los teóricos y políticos que han adoptado una posición de crítica a los teóricos de la modernidad y postmodernidad, tales como Immanuel Wallerstein (2005), Eduardo Gruner (2002), Fredric Llameson (1991) y Slavoj Zizek (1998), entre los más importantes; sino también los políticos del antisistema. Asimismo, se inicia una dura crítica a los estudios culturales:

- ¿Hay, pues, que sacar ya la conclusión de que el debate sobre multiculturalismo hace mucho ruido para nada? (Touraine, A.; 1995).
- Conviene analizar el uso del término interculturalidad, porque quizá ¿se hace mucho ruido para

nada? (Lluch Balaguer, X. y Salinas Catalá, J.; 1995).

En suma, estos son los planteamientos de los teóricos y políticos que adoptan una posición pesimista o ecléctica sobre las posibilidades de contribución de la interculturalidad al desarrollo.

Contrariamente, desde los teóricos de la modernidad y postmodernidad, y asumida por las instituciones del Estado y las entidades de promoción del desarrollo, se revaloriza la importancia de la interculturalidad no sólo para reinterpretar la realidad social, sino también para contribuir al proceso de cambio y transformación sobre nuevas bases éticas.

En este marco, en torno a la interculturalidad, es pertinente enfatizar en las siguientes reflexiones: ¿Cuál es el valor teórico y político práctico que posee la interculturalidad en un contexto signado por el proceso de descentralización, la modernización del Estado y la democratización de la gestión pública? ¿Hasta dónde los caminos interculturales pueden ser compartidos y negociados? ¿Cómo promover igualdad y diferencia hacia nuevas formas de inclusión democrática e intercultural?

Ante ello, desde una óptica académica, es fundamental plantear algunos elementos en torno a la noción e importancia de la interculturalidad, así como ubicar el enfoque intercultural dentro de los enfoques de desarrollo.

1. El concepto de interculturalidad

En relación a la interculturalidad, existen diferentes imágenes y percepciones, entre las más importantes, se denota el énfasis filosófico, de propuesta y el carácter normativo.

De un lado, se sostiene que la interculturalidad es el respeto y reconocimiento mutuo de las diferencias, a la aceptación del otro como legítimo en la convivencia, al diálogo respetuoso y permanente, la comunicación y la negociación para la búsqueda del bien común (Cañulef, 1998: 206).

Hay quienes consideran a la interculturalidad como una apuesta por construir un diálogo horizontal entre las diversas culturas, que se sustentan en el reconocimiento de la ciudadanía plena para todas y todos los miembros de la sociedad, respetando sus diferencias culturales (PRODES-USAID; 2005). Es decir, implica una relación entre culturas diferentes, entre pueblos diferentes, que construyen un proyecto común de convivencia, respeto y solidaridad.

También se enfatiza que la interculturalidad son procesos educativos y culturales que contribuyen en la construcción de estados y sociedades respetuosos de la diversidad histórica y cultural de los pueblos, y al ejercicio de los derechos individuales y colectivos (CARE PERU, 2005)⁴. En este sentido, la propuesta intercultural promueve la equidad cultural y ofrece

4 CARE PERÚ (2005); *Reflexiones en torno a la interculturalidad*; Boletín Institucional; Lima.

mejores oportunidades para la participación social en la perspectiva del desarrollo humano sostenible.

Desde una perspectiva normativa, la interculturalidad implica la actitud de asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra; de ese modo, se convierte en el principio orientador de la vivencia personal en el plano individual y el principio rector de los procesos sociales en el plano axiológico social. El asumir la interculturalidad como principio normativo en esos dos aspectos individual y social constituye un importante reto para un proyecto de desarrollo alternativo en un mundo en el que la multiplicidad cultural se vuelve cada vez más insoslayable e intensa.

En consecuencia, no obstante estas percepciones, debe avanzarse en redefinir y resignificar el concepto de interculturalidad, enfatizando no sólo en su contenido filosófico, sino también en su carácter de apuesta política.

2. Importancia de la interculturalidad

En un contexto paradójico, pluricultural y multilingüe como el peruano, la interculturalidad presenta una enorme trascendencia; situación que se expresa en las siguientes dimensiones y niveles (CARE Perú-GR Cajamarca, 2011)⁵:

5 CARE PERÚ-Gobierno Regional de Cajamarca (2011); I Congreso Internacional de Educación Intercultural Bilingüe: *Recomendaciones para la revolución educativa*; Cajamarca: 29 de junio–1 de julio.

- “a) Contribuye al ejercicio de los derechos humanos, los derechos constitucionales y los derechos específicos de los pueblos; en tanto posibilita tener un mejor conocimiento e información sobre los derechos humanos universales, los derechos civiles resguardados por el marco jurídico, así como al ejercicio de los derechos de los pueblos. De otro lado, enfatiza que los derechos colectivos son sobre todo los derechos que tienen como fuente las costumbres, tradiciones y la práctica social para regular la conducta social, es decir, el derecho consuetudinario. Sin embargo, surge la necesidad de diferenciar los derechos colectivos, relacionados con los derechos económicos, sociales y culturales, educación, salud, alimentación y trabajo y los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que reconocen derechos específicos como la cosmovisión y religiosidad propia, formas de organización social y decisión políticas propias (OIT, Convenio 169)⁶.
- b) Impulsa la educación en valores y reconoce los valores de las distintas culturas, dado que todas las culturas poseen valores morales, las culturas indígenas poseen importantes valores morales como la solidaridad, el respeto mutuo, el respeto a la naturaleza y la honestidad. En este contexto, la interculturalidad en la educación reconoce, valora e incorpora los valores morales de las culturas indígenas al conjunto de los valores universales.
- c) Contribuye a la mejor comprensión y ampliación de la vida democrática, merced a lo cual permite reconocer los derechos de los diversos pueblos, de manera que aquellos que históricamente han sido excluidos, puedan participar en la elaboración de propuestas para la vida democrática.
- d) Contribuye a la mejor comprensión de los procesos organizativos propios y a su fortalecimiento, en tanto apoya la comprensión y el fortalecimiento de los pro-

6 OIT; *Convenio 169* (2005): *Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*; Oficina Regional para América Latina y el Caribe; Lima.

pios procesos políticos, los sistemas jurídicos propios y los sistemas nacionales de justicia y de gobierno, y contribuir a una participación calificada y plena en la vida política, económica, social y cultural de los países andinos.”

De otro lado, la trascendencia de la interculturalidad se expresa en diferentes niveles, en tanto que permite:

- Reconocer los elementos comunes que posibilitan a las personas y a las colectividades auto identificarse con una cultura; es decir, conocer las características propias o las peculiaridades de grupos dentro de una misma cultura, identificar aquellos elementos comunes de los cuales participan los grupos que pertenecen a una misma cultura, reconocer tales semejanzas y diferencias y entenderlas como fruto de distintos factores (historia particular de los grupos o regiones, el medio ambiente, como factor que determina el desarrollo de algunos conocimientos, tecnologías o formas de organización social).
- Identificar las diferencias culturales existentes con otras culturas; en este sentido, a la educación intercultural le interesa mostrar la unidad cultural de un pueblo en contraste con la de pueblos indígenas de un país.
- Analizar las relaciones entre las culturas indígenas y otras culturas indígenas o no indígenas del ámbito nacional y global.

3. Interculturalidad y enfoques de desarrollo

La interculturalidad, como enfoque transversal, es pertinente posicionarla dentro de los enfoques de desarrollo; dado que, no obstante, en las últimas décadas se ha puesto bastante énfasis sobre el tema, al parecer, existe confusión. Un esfuerzo importante en esta orientación es definir cuales son los niveles de articulación e integración de los diferentes enfoques. Ante ello, probablemente no exenta de problemas y dificultades, consideramos que los enfoques se podrían esbozar en tres niveles: los enfoques marco, transversales y dimensionales; dentro de ellos ubicar la interculturalidad:

- a) Los enfoques marco, son aquellos enfoques globales, como el desarrollo humano sostenido o sustentable, el desarrollo como expansión de capacidades o el desarrollo a escala humana y el desarrollo como crecimiento económico.

Los cuatro primeros enfoques, tienen en común, en tanto enfatizan como centro y razón de ser del desarrollo al hombre, a la sociedad, aunque cada uno de ellos enfatiza algún aspecto o atributo específico. Por ejemplo, el enfoque de desarrollo humano sostenible, perdurabilidad de los cambios y transformaciones en términos de tiempo y espacio; en el caso del enfoque de desarrollo humano sustentable, enfatiza, fundamentalmente, el diálogo entre el hombre y la naturaleza en la necesidad de preservar el bienestar no sólo para las generaciones presentes sino para las generaciones futuras; o el enfoque del desarrollo como expansión de capacidades, considera que toda persona es poseedora de conocimientos, capacidades y saberes, y como tal un

cambio esencial en las personas, es el cambio de actitudes.

Contrariamente, el enfoque de crecimiento económico, en lo esencial, busca el incremento de los niveles de productividad y producción y tiene como indicador básico el incremento del PBI.

- b) Si estos son los enfoques marco ¿dónde está ubicado el enfoque de interculturalidad? En efecto, la interculturalidad es un enfoque transversal. Además como enfoque transversal no es el único hay que articularlo con otros como por ejemplo el enfoque de derechos, el enfoque de medio ambiente, de género y equidad, el enfoque de territorialidad, o el enfoque de perspectiva de cuencas o micro cuencas.

Entonces, en esta opción el enfoque de interculturalidad también se acerca a la concepción que tiene el hombre andino, que es una concepción no sectorial, estamental, parcial, sino es una concepción holística, de totalidad social, por eso es que para el agricultor la agricultura no está separada de la ganadería, ni la ganadería de la artesanía; la visión no solo es del ciclo interno, sino también articulado al ciclo externo, de migraciones y con eso va construyendo su imagen del entorno inmediato y mediato.

- c) En un tercer nivel, se tienen los enfoques dimensionales, tale como el enfoque de promoción de la salud, el desarrollo económico local, las cadenas productivas o los corredores económicos.

En consecuencia, la interculturalidad constituye un enfoque transversal, y como tal, debe cruzar todas las intervenciones y prácticas de promoción de desarrollo.

II. Interculturalidad y gestión pública: expresiones interculturales en los espacios de concertación y participación ciudadana

En las dos últimas décadas en el Perú, especialmente en los escenarios locales, se han configurado diferentes espacios y mecanismos de participación ciudadana, muchos de ellos, creados por iniciativa de la sociedad civil o de los gobiernos municipales, en las cuales, se fue haciendo cada vez más evidente no sólo el conocimiento y ejercicio de los derechos ciudadanos, sino también las prácticas y expresiones interculturales que contribuyen a la afirmación de la democracia en la gestión pública local.

Estos espacios, tomaron diferentes denominaciones, tales como: mesas de concertación, comités de gestión, comités multisectoriales o recientemente en los últimos años las Mesas de Concertación de Lucha contra la Pobreza o hace cuatro años los Consejos de Coordinación Local o las mesas temáticas como las de Presupuesto Participativo, los planes de desarrollo concertados, entre otros.

¿Cuál fue el centro de atención de estos espacios y mecanismos de participación? En ellos se puso en juego, tensión o posibilidad, las facultades, competencias, funciones en el nivel de decisión o simplemente como instancias de coordinación y entonces los espacios o mecanismos son inclusivos o excluyentes; es decir, cómo se evidencia la inter-

culturalidad en los procesos de construcción de la democracia participativa y gestión pública local.

1. Prácticas interculturales en los espacios de concertación

En este nivel, resulta fundamental, presentar algunos testimonios, que se constituyen en ejemplos vivos de las prácticas interculturales en los espacios de concertación y participación ciudadana:

a) “Asemejando el futuro del distrito de Llalli al desarrollo de una planta y el Consejo de Coordinación Local (CCL) y la Mesa de Concertación Interinstitucional (MCI) a una regadora”

En el marco del Taller Central⁷ de la MCI Llalli, que tuvo como objetivo que las organizaciones de la sociedad civil local y la población analicen y reflexionen sobre los alcances e implicancias del CCL, un productor de Llalli tomó la palabra y dijo: “quisiera yo tener dos minutos para poder hablar a mis hermanas, pero dirigirme en quechua, que es nuestra lengua materna...” hizo la siguiente referencia comparativa entre la MCI y el CCL:

“En el último año, lo que ocurre en el distrito de Llalli, se parece al nacimiento de una nueva plantita, poco conocida o mejor desconocida en nuestro medio. En las partes de esta plantita podemos decir que su tronquito se asemeja a la municipalidad, las ramas al comienzo eran de distinto tamaño (las pequeñas se asemejan a las organizaciones y las grandes a las instituciones que tenemos en el Distri-

7 Taller Central de la Mesa de Concertación Interinstitucional en el Distrito de Llalli, realizado el 13 de octubre del 2003

to)... Esta plantita rápidamente se ha ido desarrollándose, debido que a tenido una Regadora (que se asemeja a la MCI) que votaba (sic) bastante agua y que le permitió su **rápido crecimiento y maduración...**”

“...ahora, con la Nueva ley de Municipalidades, se nos dice que debe constituirse el CCL en Llalli, entonces vemos que la plantita tendría una regadora con sólo 4 huequitos (asemeja a los 04 representantes de la sociedad civil que debieran ser elegidos ante el CCL), ante lo cual saldría poquita agua y sería insuficiente para la plantita, que bien se ha acostumbrado a tomar bastante agua y tal vez enflaquecería y hasta tal vez podría morir de sed...”

“...Por tanto, si el señor alcalde y las otras autoridades.... nos dan la posibilidad de que participemos para la toma de decisión sobre cual será el destino de la MCI y del CCL en el distrito de Llalli. Ante ello, lo correcto sería cumplir con la Ley implementando el CCL... y así ejercemos nuestros derechos, pero también continuar con la MCI en la cual todos tenemos los mismos derechos y responsabilidades; haciendo que entre ellos se complementen, pero que la base fuerte sería la MCI desde donde nosotros seguiríamos teniendo una participación. No dejemos pasar esta **oportunidad....**”

(Testimonio del Productor Santiago Quispe; Llalli, 13-10-03).

El testimonio refleja en forma expresa la defensa de la mesa de concertación interinstitucional, como un espacio creado por las organizaciones de la sociedad civil local para expresarse y participar en la toma de decisiones ante la gestión del gobierno local; es decir, la identidad y defensa de lo propio. Pero, paralelamente, el hombre andino, denota una actitud de respeto y reconocimiento al CCL, que no obstante ser un espacio, muy restringido y que no tiene carácter vinculante, creado por una norma de la sociedad oficial, lo acepta; es decir, denota el respeto de lo otro.

b) Interculturalidad y ejercicio de derechos en los espacios de concertación local

Como se sabe, en el Perú, entre las décadas de 1980 e inicios de 1990, se produce el ocaso y crisis de los partidos políticos y el consecuente divorcio entre el Estado y la sociedad civil. No obstante, desde la sociedad civil e incluso promovida por los gobiernos municipales y las entidades de promoción del desarrollo, se genera diversos espacios de participación ciudadana, los cuales van a contribuir en la democratización de la gestión pública.

En el caso de Puno, particularmente en las provincias de la zona norte (Melgar, Azángaro y Huancané) a fines de la década de 1990, se crean las mesas de concertación interinstitucional (MCI) por iniciativa de la sociedad civil y los gobiernos locales, facilitado por las entidades de promoción del desarrollo (CARE, PRISMA, Caritas).

En el año 2001, se crean las MCLCP a nivel del territorio nacional, promovidas por el Estado y la Iglesia. Esta situación, genera tensiones y conflictos con los espacios de concertación subsistentes, principalmente en cuanto a su denominación, conformación, competencias y funciones.

En efecto, en cuanto a la denominación, los directivos nacionales y regionales de las MCLCP, intentaron cambiar el nombre de las MCI; ante ello, los líderes de las organizaciones de la sociedad civil, expresaron su disconformidad y su decisión de persistir en la denominación del espacio anterior; afianzando su

identidad y un espacio válido para tomar sus decisiones.

Al respecto, se tienen los siguientes testimonios:

“...nosotros los campesinos somos los dueños de las mesas de concertación interinstitucionales; y como tal no podemos cambiar su nombre” (Campesino de Orurillo, Reunión de evaluación del Pleno de la MCI, febrero 2002).

“...todos los jueves los campesinos de comunidades y parcialidades ya sabemos, ...aunque nuestros hermanos de la ciudad estando a unos pasitos llegan tarde o no vienen..., bajamos a la capital del distrito (Pucará) llamados por nuestra mesa de concertación interinstitucional..., entre todos conversamos, escuchamos y somos escuchados..., analizamos nuestros problemas, nos informamos que instituciones tienen interés en apoyarnos...” (Dirigente campesino de Pucará, mayo, 2002).

“...la mejor obra que en nuestra gestión es haber promovido y logrado... y hoy hacemos entrega oficial a los hermanos de las comunidades y vecinos de la ciudad es la mesa de concertación... y que esperamos que los señores candidatos continúen esta obra que el pueblo ha creado...” (Discurso de Francisco Laura Masco, Alcalde de Muñani, con ocasión del debate del foro electoral y acuerdo de gobernabilidad, septiembre, 2002).

En consecuencia, estos testimonios ¿qué implican desde el punto de vista de la práctica intercultural?

En principio, denotan la revaloración de la identidad andina, expresada en la importancia de la lengua materna —el quechua— no sólo como un vehículo eficaz de comunicación, sino y ante todo como un factor potencial de desarrollo. De otro lado, tiene implicancia con la equidad de género, en tanto se estaba hablando de un sector vulnerable como es la mujer, que de repente o en apariencia no entendía el

castellano, era lícito, pertinente e imperativo que si en algún momento se iba a tomar decisión de optar por la Mesa o por el CCL, o por ambos; debía asumirlo de una manera consiente; es decir, empoderada. Entonces nos parece que este elemento de identidad es efectivamente una práctica intercultural.

Asimismo, se expresa el ascenso del espacio privado hacia el espacio público a través de las organizaciones de mujeres, son ejemplos y prácticas de cuán importante es lo intercultural para afianzar la gestión democrática y también para hacer irreversible el proceso de descentralización desde los espacios locales que son unidades de planificación y de intervención básicas.

2. Expresiones interculturales en los mecanismos de participación ciudadana

En el Perú, especialmente en la última década, como parte del proceso de descentralización y democratización de la gestión pública, se promueve diversos mecanismos de participación ciudadana; que se expresan en los planes estratégicos concertados, los presupuestos participativos, la vigilancia ciudadana; los cuales, se configuran en mecanismos concretos que expresan los límites y posibilidades de la interculturalidad en la democratización de la gestión pública.

En este marco, la interculturalidad en términos de desarrollo, implica confrontar las formas de mirar la realidad de los diversos actores sociales e institucionales involucrados en los procesos de planificación concertada, para identificar las necesidades y las

formas de ver la realidad que sustentan su visión del desarrollo, sus prioridades en relación al uso de los recursos, sus opciones en torno al desarrollo de capacidades y posibilitar la creación de un espacio de negociación que permita acuerdos concertados en torno al desarrollo social, de tal forma que no reproduzca las formas de subordinación y exclusión existentes en la actualidad (PRODES-CND-MEF; 2005).

Los procesos de presupuesto participativo, se vienen configurando en un importante espacio de apertura del diálogo entre los diversos grupos culturales; en tanto que posibilita expresar sus necesidades y demandas, sus prioridades, las fuentes de financiamiento posibles de sus iniciativas o proyectos de vida en la perspectiva de plasmar sus visiones sobre su propio desarrollo.

La vigilancia ciudadana, en el seguimiento y control de la ejecución del presupuesto y fiscalización de la gestión, constituye otro mecanismo para afianzar la interculturalidad en la gestión pública local y regional; es decir, vigilar el desenvolvimiento de las distintas etapas del proceso participativo, así como del cumplimiento de los acuerdos concertados en el Presupuesto Participativo, vigilar que la municipalidad cuente con un cronograma aprobado de ejecución de obras, correspondiente al proceso participativo, vigilar que los recursos municipales y de la sociedad civil, destinados al presupuesto participativo del ejercicio fiscal, sean invertidos de conformidad con los acuerdos y compromisos asumidos. No obstante, hay una dificultad entre el diseño de los comités de vigilancia (CV) para los procesos de presupuesto partici-

pativo (PP) con las dinámicas primeramente gubernamentales, luego, sociales, culturales y políticas de nuestros pueblos. En ese sentido, la vigilancia ciudadana sólo será plena como derecho humano político, en tanto movilice al ciudadano en cumplir fielmente sus deberes y obligaciones, en este caso el descubrir, denunciar y corregir.

Asimismo, articulando estos mecanismos de participación ciudadana, especialmente la planificación participativa y concertada, con los estilos de gestionar el desarrollo, también se denota las prácticas interculturales.

En efecto, de un lado, la planificación para el hombre andino, tiene un carácter más informal, flexible y funcional; en tanto que para la sociedad oficial, la planificación es formal, de carácter procesal (proceso lógico y metodológico) y establecida.

De otro lado, en el estilo de gestión de las necesidades y demandas, también está presente la diferencia, en la medida que el hombre andino recurre a los memoriales y designación de comisiones para canalizar sus demandas ante la sociedad oficial; en tanto que para la institucionalidad oficial, las necesidades demandadas, se canalizan a través de los planes estratégicos, los programas y proyectos y presupuestos participativos.

Ante ello, las comunidades y organizaciones rurales, como estilo de gestión de sus necesidades y demandas, utilizan ambos mecanismos; es decir, en ellos se expresa la diferencia y la igualdad.

Al respecto tenemos las siguientes expresiones interculturales⁸:

- a) Afirmación de la identidad y la articulación con el entorno social en la construcción de visiones compartidas de desarrollo en el marco de los planes de desarrollo concertados (PDC) a nivel de los espacios locales:
- **Azángaro:** “Tierra prócer, capital de la integración y desarrollo sostenido del norte de la región Puno”
 - **Juliaca:** “Capital de la integración andina”
 - **Melgar:** “Capital Ganadera y líder en la gestión concertada del desarrollo sostenible”
 - **Taraco:** “Cuenca lechera del altiplano”
 - **J. D. Choquehuanca:** “Centro Comercial de la zona norte del Altiplano”.
- b) Afirmación de la identidad en el desarrollo social. A propósito de los proyectos educativos a nivel regional (PER) o local (PEL):

Proyecto Educativo Regional de Puno⁹:

“Estructura curricular regional de la educación básica con enfoque intercultural”

Proyecto Educativo Local de Azángaro¹⁰:

-
- 8** Estas expresiones se encuentran en los planes de desarrollo de concertados de Azángaro (2001), Juliaca (2004), Melgar (2000) y Taraco (2002), facilitados por CARE PERÚ.
- 9** Gobierno Regional Puno-CARE PERÚ (2006); Proyecto Educativo Regional Concertado: 2006-2015; Puno
- 10** Unidad de Gestión Educativa-CARE PERÚ (2005); Proyecto Educativo Local Concertado; Azángaro-Puno.

Lema: “Por una educación reivindicativa de la cultura milenaria de los Aswan Qharis”.

Objetivos Estratégicos:

- . Educación (B-T-S) con calidad, autonomía, participación e interculturalidad con docentes responsables y pensamiento estratégico.
- . Gestión eficaz y democrática que asegura el desarrollo de capacidades en un marco de educación intercultural, multisectorial y productiva.
- . Educación básica intercultural, bilingüe, inclusiva y productiva que afiance el desarrollo personal y social de niños, niñas, jóvenes y adultos.

Medidas de Políticas Locales:

- . Metodología de enseñanza basada en el diagnóstico lingüístico de los niños.
- . Directivas pedagógicas valoran la realidad cultural de los estudiantes.
- . Establecimiento de indicadores que valoran la identidad cultural.
- . Garantizar el derecho a la educación a partir de las prácticas culturales.

- c) Afirmación de la identidad, en la construcción de visiones compartidas y la articulación de las prácticas interculturales con los enfoques de desarrollo económico local (DEL) y seguridad alimentaria (SA).

Estas prácticas, principalmente vienen siendo promovidas por las organizaciones de mujeres:

- Ámbito: espacios locales de Ayaviri, Orurillo y Llalli (Melgar) y en Azángaro (Puno)

- Promoción de emprendimientos económicos bajo enfoque DEL y S.A.
- Tránsito del espacio privado (actividad económica doméstica de consumo familiar) al espacio de lo público.
- Generadora de ingresos; aumenta la autoestima de las mujeres; aumenta la autonomía de las mujeres; autonomía en la toma de decisiones

En consecuencia, estos mecanismos de participación, que a todas luces contribuyen a la construcción de ciudadanía, denotan el posicionamiento de las organizaciones de la sociedad civil; en la cual, tanto en el proceso de planificación, como en las propias convicciones y prácticas, evidencian la importancia del enfoque intercultural.

III. Interculturalidad: desafíos y retos

No obstante la creciente trascendencia del enfoque intercultural en la reinterpretación de la realidad social y en los procesos de cambio y transformación; resulta fundamental, responder a los siguientes retos y desafíos estratégicos:

- El espacio intercultural, amplia e integralmente concebido, puede ser el motor principal de la democratización. El logro de una ciudadanía intercultural depende en gran medida de la conformación de una subjetividad intercultural, y éste puede ser el espacio que la escuela brinda democráticamente.

- Se debe redefinir y resignificar el concepto de interculturalidad, entendiendo ésta como la relación entre Culturas diferentes, entre pueblos diferentes, que construyen un proyecto común de convivencia, respeto y solidaridad.
- Hay que darle un carácter político al concepto de interculturalidad: Participar de todas las articulaciones posibles para un cambio de estructura; cambio de Estado monocultural a un Estado que se reconozca y se realice como pluricultural.
- La interacción entre las diversas culturas debe fomentar la afirmación de la identidad propia, así como impulsar modificaciones sustanciales en la estructura de relaciones, que en la actualidad se mantiene inequitativo.
- Modificar las relaciones inequitativas y las desigualdades en que viven muchos pueblos y culturas en el país, requiere de políticas de Estado dirigidas a atender las necesidades de las poblaciones excluidas, el fomento de espacios para la participación y del desarrollo de capacidades de los ciudadanos y ciudadanas. Esto sin duda se traducirá en la generación de nuevos conocimientos y prácticas culturales, que respondan a los desafíos del desarrollo humano sostenible.
- La interculturalidad es fundamental para la construcción de una sociedad democrática, puesto que los actores de las diferentes culturas que por ella se rijan, convendrán en encontrarse, conocerse y comprenderse con miras a cohesionar un proyecto político a largo plazo. En sociedades significati-

vamente marcadas por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder entre los miembros de sus diferentes culturas, como es el caso peruano, un principio como el de la interculturalidad cobra todo su sentido y se torna imperativo si se desea una sociedad diferente por ser justa.

- El asumir así plenamente la interculturalidad implica confiar en que es posible construir relaciones más racionales entre los seres humanos, respetando sus diferencias.
- El mundo contemporáneo, cada vez más intercomunicado, es también un mundo cada vez más intercultural (Ansión y Zúñiga, 1996).
- El lugar de la interculturalidad, más allá de ser una realidad objetiva, es un proyecto por construir de diálogo entre las distintas culturas, para fortalecer la justicia y la solidaridad en las relaciones interculturales, que nos conlleva a descubrir la diferencia en la propia sociedad y a reconocer lo propio en otras sociedades, dando cuenta del carácter relacional existente entre las diferentes culturas.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

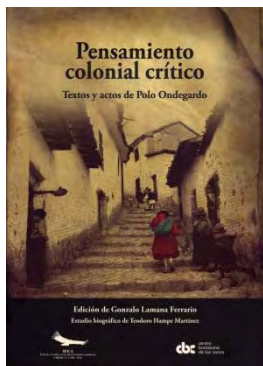
- ALBÓ, Xavier.
2002. *Educando en la Diferencia*; Edic. CIPCA, Bolivia.
- AIKMAN, Sheila
2003. *La Educación Indígena en Sudamérica. La interculturalidad y Bilingüismo en Madre de Dios*; Edic. IEP, Lima.

- ANEAS ÁLVAREZ, M.A.
(s/f). Competencia Intercultural: concepto, efectos e implicaciones en el ejercicio de la ciudadanía; *Revista Iberoamericana de Educación*.
- ANSIÓN, Juan y ZÚÑIGA, Madeleine.
1996. *Interculturalidad y educación en el Perú*; Foro Educativo, Lima.
- APPLE, M. W.
1986. *Ideología y currículo*; Edic. Akal, Madrid.
1996. *El conocimiento oficial*; Ed. Paidós, Barcelona.
- CAMILLERI, C.
1985. *Antropología cultural y educación*; Edic. UNESCO, Paris.
- CAÑULEF, E.
1998. *Introducción a la Educación intercultural bilingüe en Chile*; Instituto de estudios indígenas, Universidad de la frontera, Temuco, Chile.
- CAPELLA RIERA, Jorge.
1993. Interculturalidad e interdisciplinariedad: un planteamiento epistemológico desde la educación; Revista *Allpanchis* N° 25.
- CASTILLO, Marlene y PORTUGAL Edilberto.
2005. De campesinos a empresarios y líderes modernos; en *Cuadernos Andinos*; Coordinadora Rural, Lima.
- EDWARDS, D. y MERCER, N.
1988. *El conocimiento compartido*; Edic. Paidós MEC, Barcelona.
- FIGUEROA, Marina.
2005. *Estrategias e innovaciones de la EBI desde la experiencia del Proyecto EDUBIMA de CARE Puno*.
- FULLER, Norma.
1992. La educación intercultural: retos y propuestas; Revista *Antropológica* N° 10 - PUCP, Lima.

- GALIMBERTI, Alessandra.
2000. El conocimiento del otro; en *Boletín N° 4*; DINEBI; Lima.
- GHISO COTOS, Alfredo.
1994. *De la negación a la construcción de identidades: Reflexión pedagógica*; CLEBA, Medellín.
- GIROUX, H. y FLECHA, R.
1992. *Igualdad educativa y diferencia cultural*; Edic. El Roure.
- GRIGNON, C.
1994. Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular; *Archipiélago* 12.
- GRUNER, Eduardo.
2002. *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*; Ediciones Paidós, Buenos Aires.
- HEISE, María; TUBINO, Fidel y ARDITO, Wilfredo.
El desafío de la interculturalidad; CAAAP, Lima.
- ITURRALDE G., Diego.
1996. La gestión de la multiculturalidad y la multi-ethnicidad en América Latina; *TAREAS* N° 93
- JAMESON, Fredric.
1989. *El posmodernismo y la lógica cultural del capitalismo avanzado*; Ediciones Paidós, Barcelona.
- LISÓN, C.
1991. *Invitación a la antropología cultural de España*; Akal, Madrid.
- LLUCH, Xavier.
1995. Para buscar contenido a la educación intercultural; *Investigación en la escuela*, 26
- LLUCH, Xavier y SALINAS, Jesús.
s/f. (Uso y abuso) de la interculturalidad; *Cuadernos de Pedagogía* N° 253, Noviembre.
- LÓPEZ, Luis Enrique:

1993. *Educación bilingüe en Puno-Perú: hacia un ajuste de cuentas*; Pedagogía intercultural bilingüe.
1994. *Educación bilingüe intercultural y formación de recursos humanos: Lecciones para Bolivia desde la experiencia latinoamericana*; Ginebra: UNESCO.
1994. *Interculturalidad y formación docente en Bolivia*; Ginebra UNESCO.
1996. Dónde el zapato aprieta: tendencias y desafíos de la educación bilingüe en el Perú; *Revista Andina* N° 28.
PRODES-CND-MEF.
2005. *Interculturalidad en los procesos de planeamiento concertado: Guía Específica*; Lima.
RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol.
1996. La interculturalidad en el proyecto educativo: Un derecho universal; *Andenes* N° 92.
SOLÍS FONSECA, Gustavo.
2001. Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú; citado por María Heise, Inversiones Hatuey SAC. Lima.
- TOURAINÉ, Alan.
1995. ¿Qué es una sociedad multicultural?; *Claves de razón práctica*, 56.
- WALSH, Catherine.
2006. La *interculturalidad en la educación*; Programa FORTE-PE, Lima.
- WALLERSTEIN, Immanuel.
2005. *Análisis de sistemas – mundo*; Siglo XXI Editores, México.
- ZIZEK, Slavoj.
1998. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*; Ediciones Paidós; Buenos Aires.
- ZUÑIGA, Madeleine.
1991. *Educación Bilingüe Intercultural: reflexiones y desafíos*; Edic. FOMCIENCIAS, Lima.

RESEÑAS



LAMANA FERRARIO, Gonzalo; HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro.

Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo.

Cusco, Perú: CBC/IFEA, 2012. 406 pp. [23.8x17cm.].

ISBN: 9786124121029

Estudio del pensamiento del pensador colonial, jurista, funcionario y empresario Polo Ondegardo, cuyo proyecto intelectual y político fue importante en los Andes de su época (segunda mitad del siglo XVI), así mismo para los estudiosos hoy en día. Un pensador crítico, autor de varios escritos influyentes sobre distintos aspectos de la colonia española. El autor, propone un estudio introductorio a la interpretación alternativa de sus textos, así mismo reflexiona sobre las consecuencias que esta lectura alternativa puede tener para los mismos.

/ PENSAMIENTO COLONIAL / CULTURA ANDINA / BIOGRAFÍA / POLO ONDEGARDO / POLÍTICA COLONIAL / PENSAMIENTO CRÍTICO / AMÉRICA LATINA /

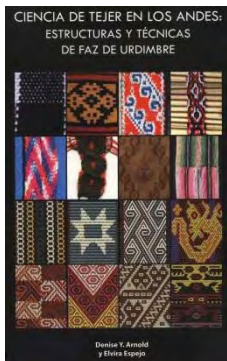


Ritos y tradiciones de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?) (Traducción: José M. Arguedas / Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols).

Lima, Perú: IEP, 2012. (En: español, quechua). 278pp. 2da. Ed. [24x17cm]. ISBN: 9789972513312

Muestra, con el poder sugerente del lenguaje no elaborado, limpio de retórica, la concepción total que el hombre antiguo tenía acerca de su origen, del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones de los hombres entre ellos mismos. Además, alcanza a transmitir las perturbaciones que habían causado ya la penetración y dominación hispánica. Según Duviols, Arguedas como quechua hablante, habría hecho una traducción más próxima al sentido andino.

/ RELATOS / HUAROCHIRÍ / LIMA / PERÚ / SIGLO XVI / MITOS / QUECHUA



ARNOLD, Denise Y.; ESPEJO, Elvira.
Ciencia de tejer en los andes: Estructuras y técnicas de faz de urdimbre.
 La Paz, Bolivia: ILCA, 2012. 318pp.
 [30x21 cm.]. ISBN: 9789995484408

Presenta el resultado de la investigación en textiles andinos con la intención de rescatar la terminología y los sistemas clasificatorios de faz de urdimbre desde el punto de vista de las propias tejedoras de la región andina. Además, incluye un glosario de términos en aymara y quechua para designar las formas de conteo y la terminología textil, con sus equivalentes en castellano e inglés. Incluye un mapa general y mapas arqueológicos y etnográficos de los sitios de producción textil; cuadros de sistematización de las estructuras y técnicas textiles; formas de conteo y un cuadro cronológico de periodos arqueológico e histórico.

/ TEXTIL ANDINO / ANTROPOLOGÍA DEL TEXTIL / ETNOARQUEOLOGÍA DE LOS ANDES / AYLLUS / IDENTIDADES TEXTILES / QAQACHAKA / BOLIVIA /

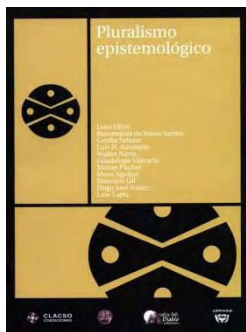
OLIVÉ, León; SANTOS, Boaventura de Sousa; SALAZAR, Cecilia; y otros.

Pluralismo epistemológico.

La Paz, Bolivia: CLACSO/CIDES-UMSA/Comuna/Muela del Diablo Editores, 2009. 302pp. [21x16 cm.]. ISBN: 9789990540611

Lo que llamamos conocimiento se produce de muchos modos, por la existencia de una diversidad de culturas, por la pluralidad de sujetos interna a cada una y porque la vida es multidimensional. A esta complejidad responde el pluralismo epistemológico. Reúne artículos analíticos de los especialistas que figuran como autores en la presente edición.

/ PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO / INTERCULTURALIDAD / ECOLOGÍA DE SABERES / ETHOS / AUTODETERMINACIÓN / HERMENÉUTICA / MODELOS DE REGULARIDAD / AMAGNACIÓN SOCIOLÓGICA / DISCIPLINAS SOCIALES / TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA / DUELO / CATALICISMO SOCIORELIGIOSO /





MORA, María del Pilar.

Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador.

Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador/Corporación Editora Nacional. Serie magister, volumen 112. 2012. 154pp. [21x15 cm.] ISBN: 9789978845981

Reúne una serie de categorías que han crecido dentro del proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad. Indaga en las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento eurocéntrico. El nuevo debate parte del supuesto de que los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento requieren un doble movimiento, la crítica epistemológica a los saberes hegemónicos y la producción de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno.

/ FILOSOFÍA LATINOAMERICANA / PROYECTO DESCOLONIZADOR / INTERCULTURALIDAD / AMÉRICA LATINA /

GARCÍA-BEDOYA M., Carlos

Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura

Lima, Perú: Grupo Pakarina SAC. 2012. 294 pp. [24.5x16.5 cm.] ISBN: 978-612-46298-0-8

Son esenciales para todo investigador de estudios culturales. Ofrece la posibilidad de reorientarlos mediante una renovada y vigorosa apelación a la totalidad —conflictiva— urgida por la actual mundialización de las culturas. Revisa sistemáticamente toda la información relevante sobre las relaciones entre literatura y cultura y América latina.

/ LITERATURA / CULTURA / HETEROGENEIDAD / AMÉRICA LATINA / PERÚ /



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
DESCOLONIZANDO EL(LOS) FEMINISMO(S)	9
Yanett Medrano Valdez	
HACIA UNA VIDA CIUDADANA INTERCULTURAL Y DESCOLONIZADA	25
Eland Vera Vera	
APUNTES SOBRE LAS TAREAS DE UN ETENDIMIENTO PLURALISTA	47
Ana María Pino Jordán Ibar Robin Riquelme Moreno Ludwing Federico Bernal Yábar	
CONVERSACIÓN CON JOSEF ESTERMANN	65
LA POESÍA DE ALEJANDRO PERALTA: UNA PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD LITERARIA	95
Boris Espezúa Salmón	
EL AYNÍ EN LA CONSERVACIÓN Y LA PRESERVACIÓN DE LA NATURALEZA	113
Fanny Roxana Ramos Lucana	
INTERCULTURALIDAD, DEMOCRACIA Y GESTIÓN PÚBLICA	127
Jesús E. Tumi Quispe Jéssica Milagros Tumi Rivas Alberth J. Tumi Rivas	
RESEÑAS	153

QUIÉNES SOMOS Y QUÉ BUSCAMOS

Somos un grupo multidisciplinario interesado en promover el debate de la pluralidad cultural en nuestro país y el mundo.

Estamos convencidos que el reconocimiento de lo plural, será un avance en el desarrollo de la humanidad. También que la diversidad es un hecho dentro de una misma matriz cultural (intra) como en las sociedades que han pasado por un proceso de colonización que hace difícil, hasta hoy, que se reconozcan las diferencias culturales para buscar una convivencia que se construya sobre lo intercultural.

En esa perspectiva, mantendremos un espacio abierto a lo plural y casi cerrado a los extremos intolerantes. Esperamos Poder llegar a los espíritus hambrientos de la riqueza que Brinda la diversidad, a líderes de masas y opinión pública, Estudiantes y profesionales que necesiten de esa pluralidad para fomentar la voluntad de cambio desde una humanidad empobrecida a una vida plena para todo y todos con equidad, respeto y reciprocidad.

