

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Boris Espezúa / Ana María Pino Jordán
Ibar Robin Riquelme Moreno / Fanny Roxana Ramos Lucana
Yanett Medrano Valdez / Esteban Escalante Solano



– Vol. 4 – Abril 2015 –

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© Derechos reservados

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán
Boris Espezúa Salmón
Boris Rodríguez Ferro
Constantinos Asprayanis (Invitado)
Eland Vera Vera
Esteban Escalante Solano (Invitado)
Fanny Roxana Ramos Lucana
Ildaura Fernández-Baca (Invitada)
Jesús Alegría Argomendo
Jorge Vilca Juárez
Ludwing Bernal Yábar
Pablo Ricardo Abdo (Invitado)
Robin Riquelme Moreno
Rolando Pilco Mallea
Verónica Ancco (Invitada)
Wálter Díaz Montenegro (Invitado)
Yanett Medrano Valdez

Fotografía de portada y contraportada:

Cerámica altiplánica. Colección Casa del Corregidor

e-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Enlace:

<http://www.pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades.php>

Diseño de cubierta:

Edy Herrera

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional de
Perú N° 2015-07645**

Impreso en:

Editorial Altiplano E.I.R.L.
Jr. Moquegua N° 450 Int - 2

Puno – Perú, 2015

PRESENTACIÓN

Llegamos al número cuatro y nos complace que aunque lentamente, logremos tener lectores, tanto en la región como fuera de ella. Hemos seguido manteniéndonos como grupo de discusión y en su proyección social - que consideramos importante- el 2014 co-organizamos charlas y debates con un perseverante público, que durante más de tres meses, nos acompañó, y con quienes hemos compartido temas de interés común como interculturalidad, cultura andina, sus retos y desafíos.

La realidad nacional, que cada vez se muestra crispada de problemas con un gobierno, que se endurece respecto a temas medioambientales como lo que ha pasado recientemente con el denominado “Cuarto paquetazo ambiental” de la Comisión del Congreso de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro peruanos, que legislaron en contra de las comunidades nativas y a favor de “promover inversiones”, atropellando derechos y abriendo como siempre brechas entre peruanos, nos muestra lo mucho que nos espera cambiar.

Por eso mismo espacios como la presente revista deben persistir en afirmar las memorias desde su ancestralidad, en buscar reconocernos en nuestros derechos a través de una emancipadora interculturalidad que tiene como premisa central buscar salvar las desigualdades en el Perú.

La única forma de recuperar legitimidad será a través de regresar a nuestra raíces. Cuántos de los conflictos ahora existentes en el Perú se habrían ahorrado si hubiéramos aceptado nuestra diversidad y avanzado como país en base a nuestra heterogeneidad. Es tiempo de dejar formas obtusas y miopes, es tiempo de dejar de ser lo que no somos y tomar el futuro con seriedad; hay una tremenda deuda social-histórica que reparar. La reflexión crítica, el generar debate es decir democracia deliberativa y participativa parecen ser las únicas opciones

eficaces y efectivas para cuestionar las arremetidas arbitrarias de la hegemonía del poder y las acciones torpes del gobierno.

La contundencia de la Sociedad Civil debe ponerse a la altura de su propia génesis y función vertebral, la de delinear su propio destino gracias a su razón soberana de ser el Poder Originario y decidor de un país. Por ello insistiremos en el debate, en la forja de una nueva conciencia nacional-histórica, porque el lado oscuro de la colonialidad todavía amenaza con ensombrecernos más todavía con la globalización. Las esferas de la modernidad y la resistencia étnica ruedan en la misma línea, donde la naturaleza y el ser humano parecen buscar con mayor sensatez y equilibrio su unidad y ansiada plenitud.

Por otro lado, la muerte de Efraín Miranda, importante poeta puneño y de Eduardo Galeano, influyente ensayista uruguayo, que lucharon contra la cultura hegemónica, nos muestran lo difícil y árido que es confrontar el poder colonial, cuyos representantes soslayaron sus decesos y sin embargo es inabordable la creciente simpatía y valoración que lograron ambos en el país y en toda América Latina. Ello nos debe impulsar a seguir esforzándonos por los verdaderos cambios. Sus muertes no serán vanas, sus legados son llamados de conciencia para pensar en nosotros mismos y en el mañana que vendrá.

Apreciado lector, en esta edición ofrecemos, una agradable y polémica entrevista con Javier Medina del grupo Achocalla de Bolivia que tiene como actividad central el debate de temas vinculados a la cultura, la interculturalidad y la coyuntura boliviana. Incluimos el ensayo sobre “Constitución y cultura”, desde la perspectiva de la legitimidad y la interpretación, reflexiones de Boris Espezúa donde evidencia que el resurgir étnico y el reconocimiento internacional de los derechos indígenas, obliga a las constituciones a acercar el derecho a la sociedad y a

su heterogeneidad cultural. El ensayo “Coexistencia de sociedades paralelas. Una búsqueda para su diálogo con-vivencial” trabajado por Ana María Pino Jordán e Ibar Robin Riquelme Moreno, se aproxima, desde categorías multidisciplinares, al entendimiento de la cultura andina, una cultura “que se la vive” más “que se la piensa” y que se la puede interpretar a través de su quehacer cotidiano, de su vida diaria, de su con-texto más que de su texto y discurso.

Fanny Roxana Ramos Lucana nos entrega “Felicidad Sostenible y Relacionalidad”; allí reflexiona sobre la felicidad inherente al principio de sostenibilidad ambiental en la dimensión del principio de relacionalidad; se cuestiona el modelo de sobrevivencia y de felicidad artificial de la especie humana que ha degenerado en un sistema consumista dominante que ocasiona entre otros y en mayor medida, externalidades ambientales. Yanett Medrano Valdez, reflexiona sobre “Pensar la interculturalidad en términos de descolonización feminista”; la autora tiene como punto de partida la teoría poscolonial orientada hacia una descolonización epistemológica feminista en términos interculturales, sobre la base de un discernimiento respecto a la construcción y trascendencia de los binarismos, siempre opuestos y excluyentes.

Finalmente, Esteban Escalante Solano, nuestro invitado en este número, presenta su artículo “Ordenamiento Territorial, discursos del *desarrollo*, y campesinado en los Andes: algunas notas sobre la opacidad de las políticas interculturales sobre la cultura”; donde analiza la situación del territorio siguiendo de forma crítica, las rutas que trazan los discursos sobre el desarrollo presentes en documentos técnicos que orientan la implementación del Ordenamiento Territorial a nivel nacional en su relación con la cultura.

Consideramos necesario seguir la discusión, expresada desde los primeros números. Estamos predispuestos al intercambio, al debate de las propuestas que sostenemos y que se reflejan en cada uno de los números. Sus autores están llanos a absolver cualquier aclaración, ampliación o duda, las que serán bienvenidas.

Por lo pronto está la mesa servida y poniéndonos cómodos, pongámonos a degustarla y ojalá les resulte provechosa.

Puno, abril del 2015

CONSTITUCIÓN Y CULTURA (LEGITIMIDAD E INTERPRETACIÓN)

Boris Espezúa Salmón

Resumen. *La relación entre derecho y cultura siempre ha conllevado posturas controversiales que han tratado de acercar una empatía constructiva; sin embargo, la resistencia del derecho ha sido más notoria en razón de su carácter positivista y su razón instrumental que en no pocos casos ha colisionado con la cultura en cuanto a su contenido identitario y de autoafirmación de pueblo. En las últimas décadas asistimos a un cambio de tal escenario donde se evidencia un resurgir étnico, un reconocimiento internacional de los derechos indígenas y otra forma desde la Constitución de acercar el derecho a derechos colectivos y derechos fundamentales, por donde se reorienta una valoración más social y ética de encauzar interculturalidad e interdisciplinaridad en los aspectos de legitimidad e interpretación, entre estas disciplinas que pendulan cambios en los próximos años, para reconfigurar un producto válido y contributivo en esta relación juscultural.*

Palabras clave: *cultura, constitución, derecho, legitimidad, interpretación, derechos fundamentales, pacto social, poder social, pueblo, método, derechos colectivos.*

El paradigma jurídico de los siglos XIX y XX en materia constitucional, en las últimas décadas ha tenido cambios en aspectos de principios y derechos fundamentales, para los cuales han surgido nuevos enfoques constitucionalistas, que desde la cultura permiten comprender mejor los aspectos de legitimidad reflejado en el pacto social, a fin de consolidar la validez del Derecho Constitucional, así como el aspecto de su interpretación para ampliar los criterios de alcanzar una mejor justicia constitucional. Por ello, la dogmática contemporánea viene considerando estos aportes que surgen de las canteras de la teoría constitucional pluralista y que incide en acercar una mejor comprensión de estos aspectos importantes en la dinámica constitucional, haciendo posible que las Cartas Magnas estén más vinculadas a una mejor validación social de los derechos fundamentales y al régimen democrático actual.

Muchos países latinoamericanos principalmente, dentro de ellos el Perú, vienen manifestando su preocupación por el asunto de la legitimidad cuando se trata de su articulación con las formas culturales y sociales que tiene en diversidad nuestro país y cuando se habla de la extensividad o cobertura que tienen las constituciones actuales, incluida la peruana, que todavía tienen el carácter rígido que deviene del pasado, de una matriz hegemónica y un enfoque mono-cultural que resulta incongruente con nuestra sociedad plural y el Estado democrático de Derecho, donde se debiera superar el déficit de legitimidad que se ha heredado del contexto histórico que ha transcurrido al margen de los principales intereses nacionales y del sistema jurídico genuinamente representativo.

Ello implica por un lado, superar su ortodoxia compositiva por un mayor respaldo consensual; y por otro, acercar su interpretación a la cultura jurídica a la que pertenece y especialmente al pueblo, que hoy debiera dotar de legitimidad democrática en la configuración abierta y plural, a su Constitución.

En ese sentido, este ensayo trata de responder la pregunta: ¿Es posible darle mayor relieve a la legitimidad para validar mejor una Constitución, y a la vez permitir en su interpretación un enfoque cultural abierto para asegurar una mejor justicia?. Para responder a ella tenemos los enfoques de dos distinguidos constitucionalistas como son Zagrebelsky¹ y Häberle²; con ellos es posible tratar sustratos críticos, argumentadores y renovadores para tomar en cuenta la naturaleza y la significancia del papel que tiene una Constitución dentro de un marco de Estado Constitucional de Derecho fundado en lo social-originario.

La relación de Constitución y cultura siempre ha sido difícil, más aún cuando se piensa que la cultura está alejada del concepto jurídico y estatal, y porque el corpus de la cultura siempre se ha ligado distante de la objetividad, incluso de la misma racionalidad instrumental que excluye el conjunto de creencias, artes, costumbres y usos sociales que el ser humano adquiere como miembro de una sociedad determinada y es catalogada como cultura. Sin embargo, ahora la cultura no sólo se enmarca a nivel histórico, sino también normativo y en esa medida solo podemos comprender a la sociedad en forma cabal, completa y democrática a través de la cultura. En esta perspectiva, la preocupación y orientación fundamental no tiene que ver con lo que en verdad es o no cultura conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos, lo importante es que el hombre la adquiere como parte de la sociedad. Además importa que la cultura en cuestión sea compatible con los elementos sustantivos de la democracia y los derechos básicos de las personas, con una proyección solidaria.

1 Gustavo Zagrebelsky (Italia, 1943)

2 Peter Häberle (Alemania, 1934)

Esto se ve bajo diferentes matices y definiciones en la antropología funcionalista, cognitiva, simbólica. Estas visiones son las que construyen la cultura como categoría residual implícita. En verdad no importa mucho qué es la cultura, en su definición abstracta, sino sus mecanismos de interiorización y reproducción. Por ello resulta significativo dentro de un Estado Constitucional de Derecho otorgarle mayor legitimidad y eficacia al plexo constitucional en su realización social.

1. La Legitimidad como base y validez del orden constitucional

La legitimidad es un factor determinante para la democracia y en el caso del Derecho Constitucional para fundamentar el consenso, respaldar su validez, y asegurar su eficacia. La legitimidad pertenece al poder originario que se refiere al pueblo en su conjunto, que debe estar expresado en los términos democráticos de toda Constitución consagrada bajo principios y plenitud de derechos ciudadanos.

El carácter de pacto político de la Constitución, determina su sentido de legitimidad al ser la norma constitucional el resultado de dicho pacto político en el seno del poder constituyente. Es a partir de este elemento, que es posible comprender a la Constitución en tanto norma jurídica por su carácter de pacto político fundante de la comunidad, que organiza jurídicamente, a partir de una decisión política, la vida en comunidad. Por consiguiente, la Constitución tiene una serie de especialidades respecto del resto de las normas del ordenamiento jurídico que la sitúa en una posición especial, en particular respecto de su jerarquía normativa, con contenido material y específica finalidad.

La fuente de su legitimidad radica, precisamente, en el pueblo como su titular y bajo el principio de Soberanía popular. En atención a ello, la Constitución se erige como el marco jurídico

de techo ideológico abierto: establece las reglas básicas del estatuto del poder y de los derechos fundamentales, de tal manera que junto con reconocer “*la titularidad de la soberanía en el pueblo*” admita direcciones de políticas públicas con un sentido social, en función de las mayorías de cada tiempo histórico.

“La defensa de la legitimidad pasa por la del concepto de soberanía, es decir comprender un pueblo como bloque afirmativo que en forma consensual y deliberativa no abstracta se materializa, da contenido real a una legitimación no derivada ni deducida de un marco legal, finalmente el pueblo es en cuanto soberano más relevante que la legalidad. No está debajo, está antes, en y después del orden jurídico. Lo institución debe acudir a la soberanía real para hacerse legítimo, porque la Ley que no cuente con legitimidad real no es ley que oblique.” (Bautista, 2011: 75-76).

Así, en virtud de la vigencia normativa del principio democrático de Derecho y de la constatación del pluralismo de la sociedad contemporánea, la Constitución se construye a partir de declaraciones normativas abiertas, que deberán ser concretadas o determinadas por los ciudadanos considerando una serie de factores: las particularidades jurídicas y fácticas de cada caso; el contexto histórico y cultural de aplicación de la norma con enfoque amplio; y en especial, la necesidad de respetar la coexistencia de diversos principios y opciones políticas en el seno de una sociedad plural y compleja que, toda ella y no solo la mayoría, le presta legitimidad democrática a la norma fundamental. Toda constitución debe asumir la complejidad que significa determinar el sentido y alcance de una norma que está llamada, por definición, a tener un contenido abierto que recoja el pluralismo existente en la comunidad.

La cultura está ligada al pueblo intrínsecamente, es su expresión más genuina, y por lo tanto cuando hablamos de legitimidad estamos refiriéndonos al pueblo manifiesto o expresado con todo su bagaje cultural, que además es en ese conjunto de usos, sentimientos, costumbres, historia, la Nación manifiesta o exteriorizada, por lo que una constitución debidamente legitimada tendrá que tener la raigambre de dicho pueblo, el sabor de su cultura, las entrañas de lo que es y ha sido una determinada sociedad. Sus características de legitimidad no sólo son porque se tuvo en cuenta al pueblo, en su determinación normativa, sino porque la Constitución refleja, materializa, incorpora la cultura de ese pueblo en su fisonomía normativa y su aplicación valorativa.

Por otro lado, el pueblo sostiene el consenso que dota de contenido material a las instituciones del ordenamiento constitucional, especialmente a los principios y derechos fundamentales. La evolución de dicho consenso debe dotar de contenido esta institución, pero ello en el caso del Perú no ha sucedido congruente y legítimamente, por lo que hay que relativizar, en abstracto, la posición del poder constituyente originario y el contenido de las instituciones creadas por éste, ya que la petrificación de las opciones políticas positivadas en un momento constituyente le resta legitimidad a la norma y termina por mellar su propia vigencia social. Zagrebelsky (2003: 65) sostiene al respecto que: *“El derecho no puede separarse del ámbito cultural en el que se halla inmerso y erigirse como un sistema normativo independiente y autosuficiente”* porque la norma jurídica no busca una justicia abstracta e inmóvil, sino que se encuentra permanentemente sometida a fuerzas de transformación. En consecuencia, la combinación de la naturaleza práctica de la ciencia del Derecho y la pluralidad social actual tienden a poner fin a un Derecho por reglas, propio de un contexto político y social homogéneo, donde el cuestionamiento de los valores fundamentales no llegaban al punto de

arribar a una justicia plena. La pluralidad de la sociedad actual genera la explosión subjetivista de la interpretación del Derecho, ya que se ha agotado un cuadro de principios compartidos por la generalidad. Pero el Derecho debe ser razonable y no cerrarse a esta coexistencia pluralista, sino someterse a la exigencia de composición y apertura. La equidad viene a caracterizar al Derecho actual a través de la constitucionalización de los derechos y principios de justicia, así como del correctivo final de la omnipotencia de la ley.

La vinculación de la carta magna al desarrollo cultural del pueblo se explica a partir de la concepción de Häberle (2000: 69) que acerca de la Constitución abierta señala que: “*un orden constitucional abierto debe poner el énfasis en los procesos que permitan y garanticen la participación de todos los miembros de la comunidad, en especial de aquellos sin representación, antes que en los contenidos materiales*”. Así, la Constitución es entendida como un conjunto de procesos institucionales y sociales, cuya interpretación, fundamentalmente participativa, desborda los límites de la institucionalidad estatal. Como consecuencia de ello, el contenido de la Constitución se va realizando permanentemente en un proceso abierto en el cual participa toda la comunidad y no solo un grupo de juristas.

“Una Constitución no significa única y exclusivamente ordenamiento jurídico para juristas, sino la expresión de un cierto grado de desarrollo cultural, un medio de autorepresentación propia de todo un pueblo, espejo de su legado cultural y fundamento de sus esperanzas y deseos” (Häberle, 2000: 110). En tal sentido la realidad jurídica de todo Estado Constitucional es tan solo un fragmento de la realidad de toda la Constitución viva, que a lo largo y ancho de su texto y contexto no es sino una de sus formas culturales. Entendido así, se relativizan los clásicos métodos rígidos e instrumentales frente a la rica pluralidad de una Constitución viva, que surge de una plurali-

dad de funciones desempeñadas correctamente: juez, legislador, ciudadano, opinión pública, gobierno y oposición; es decir, un proceso abierto a todos los participantes de la cosa pública, a todos quienes viven en la Constitución.

Esta dimensión de la Constitución deriva de la concepción que Häberle tiene del pueblo y de la democracia: el pluralismo y heterogeneidad del pueblo impide concebir una única manifestación de voluntad unitaria. Zaffaroni (2010) comprende de éste modo a Häberle:

*“El más lúcido sostenedor del constitucionalismo cultural es Häberle, quien sostiene que junto a los tres capítulos tradicionales de la teoría del estado (pueblo, poder y territorio) es menester incorporar la cultura y con ella incorporar nada menos que a la constitución. Claramente expresa que el poder del Estado debe entenderse como cultural y no como un **factum brutum**, que no se trata de un fenómeno natural sino cultural. En estas circunstancias del mundo y en trance de sancionar constituciones para pueblos cuya cultura ancestral sobrevivió en las más negativas contingencias, verificando con su resistencia su potencial cultural, puestos a definir la posición del ser humano en la naturaleza y a señalar el camino de convivencia y armonía, no es concebible que se marginen del texto legal los elementos claves con que esas culturas rigen esas relaciones”.*

Esta apreciación nos remite al tema de legitimación donde el componente cultural resulta determinante para hablar de una Constitución propiamente tal, que principalmente tenga que ver con expresar lo que es la genuina realidad de un pueblo, manifiesta en su cultura como matriz constitutiva.

2. La Interpretación pluralista como garantía de justicia objetiva

Afirma Zagrebelsky (2003: 127) que *“el sentido y el valor que resultan relevantes desde el punto de vista de la aplicación judicial tienen un significado objetivo y no subjetivo”*, por lo que *“la categorización de las acciones de (los agentes) debe ir referida al contexto cultural objetivo en que se desarrollan”*. Esta afirmación, suscita discrepancias, deja entrever que se debería autorizar al intérprete-juez a decidir por sí mismo, cediendo las pretensiones de objetividad del Derecho frente a las visiones subjetivas del intérprete, lo que no sería aceptable en un Estado democrático. Zagrebelsky funda con sus ideas sobre la interpretación constitucional la inevitable constatación del Derecho en tanto fenómeno cultural. El método de interpretación es solo una herramienta argumentativa destinada a justificar la regla normativa aplicada al caso. Es decir, dadas las cambiantes exigencias, es posible extraer del ordenamiento diversas respuestas posibles, que requerirán que el intérprete justifique razonablemente su elección. Por ello, hoy existe una pluralidad de métodos que desbordan los propios de la escuela histórica y que se explican a partir de la particular complejidad de las sociedades contemporáneas, donde coexisten diversas concepciones ontológicas acerca del Derecho.

El punto no radica tanto en la apertura a criterios subjetivos de decisión, sino en las fuentes a las que recurrirá el juez, bien para decidir, bien para justificar su decisión. Sin embargo, estas argumentaciones no se aplican de igual manera en la interpretación constitucional que en la legal: una cosa es que el contexto cultural 'falte' y otra, distinta, que cambie. Podrá faltar una adecuada comprensión del contexto cultural, especialmente ante el dato de su constante evolución; pero esta situación no puede significar una habilitación al intérprete (en particular al juez) para legitimar la subjetividad en su labor

hermenéutica. En este sentido, el espacio de subjetividad del juez siempre estará condicionado por los factores externos (el derecho, el caso concreto y el contexto sociocultural) que provienen de la comunidad, donde radica, en última instancia, la legitimidad de sus decisiones. Zagrebelsky (2003: 181) da un paso importante al cuestionar que el legislador, imponga una comprensión de sentido de los casos que regula; aunque reconoce que sí la presupone, afirma que “ningún legislador puede pretender que su asunción de sentido sea vinculante”.

En síntesis, la interpretación no se puede presentar en abstracto, desconociendo la influencia del caso. La combinación de la naturaleza práctica de la ciencia del Derecho y la pluralidad social actual, han puesto fin a un derecho por reglas propio de un contexto político y social homogéneo (dominado por el sufragio censitario), donde el cuestionamiento de los valores fundamentales del orden político-normativo no llegaba al punto de provocar un problema jurídico de relevancia constitucional. *Zagrebelsky atribuye a los jueces la función* de garantes de la complejidad estructural del derecho en el Estado constitucional, es decir, los garantes de la necesaria y dúctil coexistencia entre ley, derechos y justicia con lo que asumen una mayor función creadora de Derecho.

En cuanto al legislador, su mayor o menor libertad para determinar el contenido de los derechos o de la justicia dependerá de la concepción abierta o cerrada del marco de principios que contemple la Constitución. Por su parte, Häberle teoriza en torno a la idea de Constitución abierta. El autor recoge los clásicos métodos de interpretación constitucional, incorporando a la sociedad en dicho proceso y cuestionando el monopolio estatal al respecto; entre otros métodos, considera la comparación jurídica como método de interpretación de las normas de derechos fundamentales. Con ello busca incorporar en la interpretación del ordenamiento jurídico los elementos positi-

vados en otras constituciones, permitiendo que éstas puedan comunicarse entre sí, determinados problemas de aplicación del ordenamiento constitucional recurriendo legítimamente a la forma en que dicha situación ha sido normada en otros ordenamientos. Häberle asume la interpretación constitucional desde una perspectiva cultural: los elementos propios del Estado constitucional son el resultado de la evolución de una serie de pueblos que han aportado o profundizado sus componentes característicos a lo largo de la historia. Así, se trata de la apropiación cultural permanente desde la tradición, que se conserva y acrecienta desde la evolución del espíritu de las constituciones, determinadas por sus respectivos contextos culturales.

Pero, hay que tener en cuenta que estamos hablando de una cultura abierta, no hegemónica, pluralista según el cual la cultura no sólo lo es en la medida que es legitimada por Europa o sus extensiones actuales, como norte América. Las demás culturas pueden ser a lo sumo esfuerzos por “Intentar ser” civilizaciones y por eso se empieza a plantear las condiciones de las culturas a partir de “principios generales” para que puedan ser “investigadas”. Aquí es donde se empieza un proceso exhaustivo de disección, clasificación (bárbaros, salvajes, etc.) y gradación de las culturas, con lo centroeuropeo, como la cultura universal y única. Se necesita conceptos de cultura que nos permitan una “Antropología”, una etnografía crítica de ésta matriz cultural, ya que la hipótesis es que precisamente esta matriz cultural que se postula implícitamente como la contenedora y base para la interculturalidad esta tendencialmente imposibilitada de ver y dialogar con otras matrices civilizatorias por el grado en el que la enajenación de la vida social se ha materializado. Además, para una construcción de interculturalidad debemos comprender que ésta tiene que tener como razón de ser, confrontar las desigualdades, en los intercambios culturales y entre culturas mismas. Por eso una cul-

tura de la cosificación y deshumanización, no debe ser considerada para crear las condiciones de posibilidad de cultura común que se requiere como base y fundamento de las metas genuinas de la interculturalidad.

Häberle (2004: 89) afirma:

“En este proceso evolutivo es posible distinguir dos espíritus: por una parte, el espíritu de las constituciones, o del Estado constitucional, en el cual es posible identificar el acervo acumulado a lo largo de la historia de la civilización Occidental; y, por otra, el espíritu de configuración individual de cada pueblo que vive en y bajo las constituciones. De esta manera, la universalidad del Estado constitucional convive con la particularidad de las configuraciones nacionales, condicionado por cada contexto cultural”.

Así, cada pueblo obtiene sus propias experiencias en virtud de las cuales construye sus propias instituciones constitucionales, sin perjuicio de incorporar los elementos ya consolidados del pasado o de abrirse a un ejercicio de comparación constitucional con otros pueblos.

El autor entiende que la Constitución es más que un ordenamiento jurídico que los juristas deben interpretar siguiendo reglas más o menos determinadas; se trata, principalmente, de una guía para los no juristas: para el ciudadano, la 'Constitución' no es solo un texto jurídico o un 'mecanismo normativo', sino también expresión de un estadio de desarrollo cultural, medio para la representación del pueblo ante sí mismo, espejo de su patrimonio cultural y fundamento de sus esperanzas. Es decir, una realidad mucho más compleja que la declaración normativa: se trata de una manifestación cultural de la sociedad, siendo la Constitución una expresión de un estadio de desarrollo cultural.

La vinculación de legitimidad con la validez del juez que realiza la interpretación, para Häberle es contundente. El pueblo es parte central en la construcción del ordenamiento jurídico y en la legitimación de sus representantes: es a partir de la manifestación de su voluntad política que se da vida a la norma. Sin embargo, no se trata de una voluntad unívoca, ya que la pluralidad y diversidad de sus actores requiere que ésta sea formada a través de un proceso dialéctico y democrático. En ella radica la propia legitimidad del ordenamiento, en la aceptación de sus postulados por quienes participaron de su construcción. Este proceso de formación de la voluntad política de la comunidad tiene injerencia en los espacios estatales de interpretación constitucional, incluso influye en los jueces, quienes no son ajenos al entorno político y social en el cual se encuentran inmersos; pero estas influencias no solo pueden entenderse como amenazas a su independencia, también contienen un fragmento de legitimación e impiden una arbitrariedad de la interpretación. En efecto, los jueces constitucionales no solo deben estar influidos por el contexto sociocultural del cual forman parte; de alguna manera, también es exigible que así sea, ya que sus decisiones no pueden darse en abstracto y con prescindencia de las condiciones de la comunidad en las que serán aplicadas y que, a su vez, legitima el contenido de las mismas. Así, la vinculación del juez a la norma se complementa con su vinculación comprensiva de la comunidad cultural que le otorga a dicha norma.

3. Conclusiones

Prescindir de la legitimidad, como centrarse en una interpretación tubular, sujeta a un enfoque hegemónico y monocultural, ha significado desconocer la relación que existe entre el Derecho y la dinámica cultural y política de la sociedad, la que se explica en parte, por el principio de soberanía popular y la posición que ocupa el pueblo en cuanto sujeto activo en la crea-

ción del Derecho. El asunto está en que la función de la Constitución es garantizar la apertura del sistema democrático, a través de la protección de aquellos mínimos necesarios para la convivencia pacífica y no cerrar el sistema mediante la garantía institucional para asegurar la permanencia de determinado proyecto político.

En este sentido coinciden nuevos enfoque como es el Garantismo Jurídico, el Neoconstitucionalismo de Häberle y Zagrebelsky. Los autores comentados constituyen aportes interesantes, por cuanto comprenden que el sistema se asienta sobre el equilibrio de dos valores que deben ser interpretados en forma armónica: democracia y Constitución. Sus teorías sobre la apertura de los procesos interpretativos se encuentran más en la línea del actual sistema de democracia constitucional y pluralismo jurídico. La doctrina constitucional mayoritaria ha afirmado que la única forma legítima de interpretar la Constitución debe atender a los criterios y parámetros propios del momento histórico identificado como constituyente. Zagrebelsky y Häberle vienen a controvertir abiertamente esta práctica constitucional asentada en muchos países latinoamericanos, relativizando el momento constituyente y privilegiando la legitimidad como apertura democrática de una nueva configuración y aplicación de la constitución, así como con la figura de la interpretación constitucional como un elemento clave en la configuración del ordenamiento jurídico.

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA S. Rafael.

2011. *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico. Un diálogo con Zemelman, Dussel y Hinkelammert.* La Paz, Bolivia, Edit. Misión. 127 pp.

HÄBERLE, Peter.

2003. *“El Estado constitucional*, México DF. Universidad Autónoma de México.

2002. *“Pluralismo y Constitución. Estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta”*. Madrid: Ed. a cargo de Mikunda. Tecnos.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl.

2010. *“La Pachamama y el humano”*. La Paz Bolivia. Raíces Edit. 158 pp.

ZAGREBELSKY, Gustavo.

2005. *Historia y Constitución*, Madrid. Trotta.

2003. *El derecho dúctil. Ley, derechos justicia*. Madrid, Trotta, 5ª edición. 156 pp.

COEXISTENCIA EN “SOCIEDADES PARALELAS”. UNA BÚSQUEDA PARA SU DIÁLOGO CON-VIVENCIAL

Ana María Pino Jordán
Ibar Robin Riquelme Moreno

Resumen. *Los autores pretenden aproximarse desde categorías multidisciplinarias al entendimiento de la cultura andina, una cultura “que se la vive” más “que se la piensa”; que se la puede interpretar a través de su quehacer cotidiano, de su vida diaria, de su contexto más que de su texto y discurso. Muestran las diferencias intrínsecas de las culturas que existen, a fin de que se tomen en cuenta en la vida del país y su ordenamiento sociopolítico y económico.*

Palabras clave: *interculturalidad, cultura andina, matriz cultural, horizonte de sentido, cultura antropocéntrica, fiesta patronal, religiosidad, Santiago matorros, diálogo intercultural.*

Al término “sociedades paralelas”, en este ensayo, le damos una connotación estrictamente metafórica, sin pretensiones académicas para “sociedad” o para “paralelas”. Es una expresión analógica a la situación de la diversa población migrante de Medio Oriente, África o Asia, arraigada en países denominados del “primer mundo” con la diferencia que en nuestra realidad, la semejanza de los migrantes es con los nativos amerindios.

Situaciones del acontecer actual hacen pensar que aún hoy no comprendemos lo que sucede en el país en general o en las regiones o localidades. Nos preguntamos por qué ocurren hechos que desde las lecturas que realiza la hegemonía del poder hacen percibir, sobre todo en el Perú profundo, una inferioridad que se la endilgan a la pobreza ya que es en estos estratos, socialmente marginales, en donde se expresan. Sin embargo, en la marginalidad se ubican no sólo pobres, sino también ciudades intermedias, población rural y pueblos indígenas.

Lograr un mejor entendimiento, requiere de algo más que una actitud abierta al pluralismo que alberga nuestra sociedad y que permitiría construir interculturalidad como eje transversal a ella. Pero eso requiere en primera instancia hacer visible los elementos que van a entrar como ingredientes en el diálogo intercultural.

El presente ensayo intenta mostrar a través de diferencias intrínsecas, que la cultura andina se ha construido sobre la base de un tejido social e histórico diferente a la llamada “cultura occidental” y que en consecuencia se puede hablar con propiedad, que responden a diferentes configuraciones de sentido¹. Evidenciarlo, es un primer paso en el objetivo de gene-

1 Juan Carlos Scannone (1998: 226). Z. Depaz (2005: 47-76) prefiere el término “horizonte de sentido”.

rar condiciones para dejarnos interpelar y hacer conciencia del pluralismo cultural en que nos desenvolvemos. Los siguientes pasos hacia la construcción de un mundo intercultural, se darán en consecuencia, con la vía más despejada.

Sobre esa base, pretendemos avanzar ensayando algunas ideas —a través del análisis de un caso— de cómo esa construcción de cultura, ha sobrevivido a una dominación colonial muy fuerte, la que continúa hegemónica hasta la actualidad, y que impide implementar y poner en marcha un proceso de liberación viable.

Comenzaremos precisando que entendemos por cultura al constructo social en el transcurrir de un colectivo humano, sobre condiciones geográficas determinadas, y que se va forjando como respuesta a sus necesidades de reproducción de la vida dentro de su grupo. Hay que recordar siempre que los humanos respondemos a características de una especie gregaria (o semigregaria); es decir, que necesita vivir junto con otros de su especie². Nos acercamos más a las teorías de la razón simbólica que asume a la cultura como una estructura compleja de símbolos y significados, muchos de los cuales permanecen en el subconsciente colectivo³.

2 Hay abundante literatura al respecto, desde cualquier diccionario hasta tratados dedicados al término y cómo entenderlo. Nos sirvió mucho revisar “El arca de Noé. Apuntes sobre significados y respecto a la idea de Cultura” de Carlos Rodríguez Brandão (1992: 25-45), “La cultura: consideraciones para el Encuentro Intercultural” de Diana de Vallescar Palanca (2002: 141-162), “Racionalidad Occidental y racionalidad andina” de Antonio Peña Cabrera (2005: 27-45), *Geocultura del hombre americano* de Rodolfo Kusch (1976).

3 Tomamos de Estermann (2006: 82) esta categoría pues señala que contiene mucho más que símbolos e imágenes que el término arquetipo. La acepción que le damos es más próxima al de una memoria histórica profunda y colectiva, que se va reviviendo, y ratificando, de generación en generación.

Desde donde nos ubicamos ahora, Puno, y para avanzar en el primer propósito del ensayo, intentaremos sistematizar ideas que han ido surgiendo, en nuestro grupo de estudio, en distintos momentos y épocas. La inspiración viene de Panikkar (2002: 30) quien señala que “Cada cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos* (para evitar la ambigüedad de la palabra «mito»), en el que adquieren valor concreto lo que llamamos bien, verdad, belleza e incluso realidad”⁴.

Didácticamente, trabajaremos en paralelo un cuadro de dos columnas⁵, tomando de Mander (1996) el término de “intrínsecas” para caracterizar las diferencias. En un primer momento abordaremos las que hemos ubicado como “fundantes”, “primordiales”, como las que corresponderían a la *verdad* de la galaxia y que conformarían ese “núcleo de cultura” señalado por Ortiz (2004)⁶. En un siguiente momento, mostraremos la consecuencia de lo anterior en la vida diaria, en la cotidianidad, en la convivencia; que sería lo que Scannone denomina “orden”⁷ y un tercer paralelo mostrará lo que consideramos “evidencias” o la “punta del iceberg”.

4 Para el autor *mythos* es lo que “aceptamos como evidente, obvio, natural, verdadero, convincente, y no sentimos la necesidad de una regresión al *infinito*. Creemos en ello de tal modo que ni siquiera «pensamos» que creemos en ello” (Panikkar, 2002: 48).

5 Como lo hicieron es su oportunidad Javier Medina, Jerry Mander, Blitz Lozada o Josef Estermann. Medina (1995: 43) al tratar la concepción indígena del poder, marca las diferencias como “visión occidental” y “visión indígena” y cuando lo hace con los modelos de desarrollo, muestra un paralelo entre el “paradigma crematístico” y el “paradigma oikónómico” (74-77); Mander (1996: 241-246) describe por un lado, las tendencias de las culturas tecnológicas denominándolas “pueblos tecnológicos” y las culturas nativas, “pueblos indígenas”; Estermann (2010: 32) al ejemplificar “dos culturas de tipo ideal” las llama por un lado “culturas individualistas” y por otro, “culturas colectivistas”.

6 Citando a Ralph Linton señala “toda cultura posee un núcleo: la masa de valores, asociaciones y reacciones emocionales, en gran medida inconscientes, que dan a la cultura su vitalidad y proveen a los individuos los motivos para adherir a los patrones culturales y practicarlos” (Ortiz, 2004: 377).

7 Scannone (1998: 226) señala que las formas institucionales y simbólicas con las que se convive (orden) responden a la configuración de sentido y *ethos*.

La idea es **mostrar** las diferencias y que si se las compara, sea en igualdad de condiciones. Haremos, en el recuadro, la distinción entre cultura occidental que la denominaremos “de matriz antropocéntrica” y cultura andina, “de matriz holística”.

“De matriz antropocéntrica”	“De matriz holística” ⁸
<ul style="list-style-type: none"> • Su eje es el <i>homo</i> en tanto <i>ser, esencia</i> (su <i>mythos</i>) • Sujeto individual: yo • Separa sujeto de objeto • Tiempo separado de espacio 	<ul style="list-style-type: none"> • Su eje es la <i>relación</i> en un mundo (<i>pacha</i>) en donde lo único, solo, no podría existir⁹ (holístico, relacional, rizomático, no reconoce centro) (su <i>mythos</i>) • Sujeto colectivo: nosotros / otros¹⁰ • Todos son sujetos • Tiempo y espacio inseparables, lo mismo

Decodificar estas diferencias fue tarea complicada y estamos lejos de concluirla. La experiencia directa en largos periodos de convivencia y el análisis lingüístico —la lengua, es expresión irrefutable de un sentido de vida— son el sustento de las diferencias encontradas¹¹. Sin embargo, siguen ubicándose

8 Estas diferencias son profusamente tratadas por Josef Estermann en “Reivindicación del pensamiento colonizado” (1993) y en *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006).

9 “... para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien instalado dentro de un sistema de relaciones múltiples ... Un individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro (excéntrico)” (Estermann, 1993: 16-17); en otras palabras, es un “huaccho”, un no-ser.

10 Además de Estermann, ya citado, un desarrollo interesante, desde Levinas y Ricoeur, lo hace Juan Carlos Scannone (1987).

11 Diana de Vallescar (2002: 146) cuando señala que la cultura es una manera de estar y ocuparse del mundo trata las dimensiones de ello en más o menos secuencia lógica; coloca a las formas lingüísticas como maneras de expresar el pensar de una cultura; en

como señal en la punta del iceberg. Debajo de lo que se ve, seguimos sin poder interpretar el sentido que ha hecho que tiempo y espacio sean una sola palabra, por ejemplo, o que la primera persona (yo) tenga poca importancia en la construcción gramatical, o que “nosotros” se exprese en dos palabras diferentes, una para el nosotros inclusivo y la otra para los otros.

Inicialmente, nos abocamos a pensar, desde nuestros propios paradigmas, en el **ser** humano como artífice de la matriz cultural; sin embargo, encontramos una primera valla: la categoría “ser” es tratada por la ontología; pero irremediablemente al ser como individuo, como esencia, en singular y cuando intentamos ubicar al “ser andino”, hablamos de un sujeto “colectivo”, con distinto contenido “estructural”; era entonces, arriesgado hablar de una “ontología andina”.

Stensrud (2010: 42), sí plantea una “ontología andina” caracterizada, por la autora, como “animista-analógica”; lo hace sobre la base de las ontologías distinguidas por Descola (2003: 9-46) –totemismo, animismo, analogismo y naturalismo– quien además señala: “Una ontología es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o a aquel «existente», ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona” (Descola, 2006: s/p); el problema es que está referido siempre a un/una = sujeto individual y, aun cuando Scannone (1987) deshilvana un “nosotros” en función de la otredad, sigue moviéndose dentro de categorías ontológicas.

Kuhn (2004) nos inspira para hacer el esfuerzo de interpelar nuestros paradigmas y ayudó Estermann (2010^b) en la necesidad de buscar aquello que nos aproximara, con más respuestas, a lo que nos interpelaba del mundo andino.

La Máscara de Piedra, Fernando Montes Ruiz (1999: 147-153) muestra las evidencias lingüísticas en la lógica andina de oposición complementaria.

Una pista que seguimos fue trabajar el “sujeto colectivo” (Estermann, 2006: 217-223) con la categoría “óntico” que trata al ente –otra expresión de lo que **es**, de **ser** –, en donde se jerarquiza “el existir” sobre “el ser”, que se acerca más al sentido de vivir andino.

Nos acercamos entonces al pensamiento de Martín Heidegger; él es quién, en el siglo XX, revoluciona la filosofía del ser al fijar su atención en la primacía de la existencia¹², del “estar en el mundo”. Sin embargo, nuestras necesidades de comprensión se mantenían; por ejemplo, lo relacionado con tiempo-espacio, el presente permanente o eterno del que habla Estermann (2006: 203), que se expresaría en el privilegio de la función y el contexto (funcionalidad y contextualidad, que configura tanto el idioma aymara como el quechua). Asumimos que la superación de estas inquietudes tendría que ver con el sentido de existir (aquí y ahora).

Encontramos a Rodolfo Kusch¹³ quien siguiendo a Heidegger, propone un pensamiento latinoamericano propio; es decir, señala que la civilización que encontraron y violentaron los europeos, tenía un desarrollo tal que hasta podrían haber enseñado. En su *América profunda*, analiza las dos filosofías que

12 Heidegger desarrolla toda una “teoría de la existencia” sobre la base de la existencia subjetiva del hombre a la que él denomina “estar en el mundo” (Rossental-Ludin, 1973: 211-212).ementaria.

13 Filósofo argentino (1922-1979) con una producción abundante de escritos en los que vuelca reflexiones en torno a su búsqueda de un pensamiento propio de América. Se movió entre poblaciones indígenas de Bolivia, Perú y el norte de Argentina, concretamente en la quebrada de Humahuaca, en donde vivió la última década de su vida. En 2011, la Universidad Nacional Tres de Febrero (Buenos Aires), le dedicó una semana de homenaje. Ver:
<https://www.youtube.com/watch?v=gdK1N-lqfMQ;>
<https://www.youtube.com/watch?v=tdZY5gBYu9E;>
<https://www.youtube.com/watch?v=dd0Xh2lKubc;> y
<https://www.youtube.com/watch?v=9sfRGbh6eOY> (Ingreso: 29/9/2014)

han corrido paralelas desde la llegada del colonizador español; una sustentada en el “ser” o “ser alguien” y la otra en el “estar” o “estar aquí” (Kusch, 1975: 89-111). La manera de sentir la vida de los pueblos amerindios, se sustenta, según Kusch en el “estar” que inclusive propone como proto-ontológico; es decir, como una relación primaria con la realidad. Para llegar a ello, analiza la etimología latina del verbo ser que en el español tiene dos connotaciones: ser (del latín *sedere* = *estar sentado*) y estar (del latín *sto* = estar de pie, derecho, vertical). Parte de la observación que en los idiomas nativos americanos, entre ellos principalmente en el quechua y el aymara, el “ser” es subordinado al “estar” y que éste es de un uso cotidiano mayor.

Es así que teniendo como hilo conductor el pensamiento de Kusch, hemos ido logrando una mejor aproximación a las inquietudes planteadas para mostrar cómo es que en la concepción andina del mundo, el individuo es una categoría subordinada, el sujeto es colectivo, tiempo y espacio es una sola categoría y el presente es permanente —porque la conciencia mítica carece de tiempo (Matuschka, 1994: 123)—, lo que configura el carácter relacional de “su galaxia” y por tanto, holístico, reafirmando también que “detrás de toda cultura está siempre el suelo... a modo de un punto de apoyo espiritual... [que] no se lo ve” (Kusch, 2000[1975]: 109-110)... “pero que pesa” (Cullén, 2012: Min. 24:59). Señala además que esta manera de “estar en el mundo” no se circunscribe sólo a la parte indígena de América “sino que extiende su exégesis a la realidad de la parte mestiza” (Matuschka, 1986: 138), de esa manera se viven, simultáneamente, dos verdades inconexas; “una ficticia [abstracta, construida, urbana] que a veces nos convence y otra real [auténtica, telúrica] que apenas alcanzamos a vivir” (ibídem, 141) porque no se ve, está en silencio, pero pesa y decide. Esta ambivalencia (Kusch, 1953:22) se puede percibir hoy en día.

Con relativa tranquilidad pudimos pasar a entender el “bien” de la galaxia. Partimos de que lo relacional, principio básico, necesita mínimamente de dos partes; de allí que el ordenador básico del mundo andino está referido a estas dos partes que se complementan pero son opuestas (Montes, 1999). Además, no eres sin la existencia del otro, de allí que un individuo tiene el equivalente a un no-sujeto, no existe.

Si el “estar” andino es en el sujeto colectivo; es también característica de esta sustancia (esencia, naturaleza) su reproducción de sentido, que se expresa también en fertilidad. Aún los seres asexuados, se reproducen dividiéndose en dos; de allí que todo sea dual en términos de ser opuestos y complementarios: reciprocidad, complementariedad, correspondencia, paridad (chacha-warmi)¹⁴.

Sobre esa base, se construye social e históricamente, su “bien”; es decir, su ética, su “deber ser”. El camino que sigue es el de su religiosidad, orientada fundamentalmente a cuidar la relación, la que en términos de Estermann (2006: 285) es lo “sagrado” en el sentido de vida andino.

Cuidar una relación, requiere fundamentalmente de comunicación; y esta se hace a través del rito; de allí que la religiosidad se exprese a través de rituales que incorporan danza (arte, composición, movimiento, expresión), música (creación, compás, ritmo, armonía) y canto (palabra, verso, narrativa que se expresa a través de metáforas). Es esa comunicación la que además del contacto e interacción, requiere de todo aquello que se considera “bello”. Su sentido estético se sustentaría, se entroncaría de esa forma en su sentido de vida.

14 Ampliamente tratado en el Cap. 3 de la *Máscara de piedra* (Montes, 1999) y el Cap. 5 de *Filosofía Andina* (Estermann, 2006).

En síntesis y a la luz de conceptos que conocemos, podríamos decir que el horizonte de sentido propio de la cultura andina es diferente al de la cultura antropocéntrica.

Los horizontes de sentido, generan para la vida cotidiana de sus sujetos (colectivos o no), sus propias prácticas: formas de trascendencia, formas de transitar y considerar la vida, formas idiomáticas de comunicación (lenguas), formas de producción de conocimientos, estructuras de organización y gobernabilidad y lógicamente, instrumentos para cada práctica. Es así que podemos también, en el siguiente recuadro, ubicar sus diferencias intrínsecas:

“De matriz antropocéntrica”	“De matriz holística”
<ul style="list-style-type: none"> • Es abstractiva: se aproxima al mundo a través de abstraer (simbólica y compleja) y básicamente porque separa sujeto de objeto¹⁵. • Lengua fusionante (analítica). • Desarrolló escritura. 	<ul style="list-style-type: none"> • Es presentativa: se aproxima al mundo a través del hacer en reciprocidad con el pensar¹⁶ y viceversa (tácito, funcional, circunstancial y memorística). • Lengua aglutinante¹⁷ (contextual). • De tradición oral.

15 Caracterizada por oposición. Cuando Montes, (1999: 147) analiza la gramática aymara, observa que la forma reflexiva que es la que separa sujeto de objeto, sustento del ejercicio de abstracción no existe. Kusch, (1975: 96), señala por ejemplo que “el quichua no tiene verbos que designen conceptos abstractos, sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades”.

16 Godenzzi (2005: 15-26) hablando de procesos cognitivos, señala que la reciprocidad “puede manifestarse de diversos modos y en variados sistemas semióticos”.

17 Cerrón (1987: 261) extiende la tipología a la mayoría de lenguas amerindias.

“De matriz antropocéntrica”	“De matriz holística”
<ul style="list-style-type: none"> • Sentido económico¹⁸: de acumulación (crematístico, del desamparo). • Base jurídica: derecho romano. • Forma de gobierno (Medina, 1995): poderes separados (control por aparatos). • Democracia (Medina, 1995) representativa por elección. • Aprendizaje: en un sistema educativo hegemónico (deductivo). 	<ul style="list-style-type: none"> • Sentido económico: de seguridad (oikonómico, del amparo). • Base jurídica¹⁹: derecho consuetudinario. • Forma de gobierno: decisión colectiva (control social). • Democracia participativa y por turno. • Aprendizaje en la práctica (por el hacer) no en el aula (inductivo, enactivo²⁰).

En el contacto o choque de civilizaciones²¹, que en su devenir establecieron relaciones asimétricas, para su convivencia tuvieron, consciente o inconscientemente que re-significar el actuar de “los otros”; es decir, desde ambos lados, se interpretó/entendió la vida del otro, con las únicas herramientas de razón o lógica que manejaban. Podemos encontrar evidencias de ello en cualquier aspecto de vida cotidiana.

18 Los términos crematístico/oikonómico son tomados de Medina (1995); Kusch, en su *América profunda*, habla de la economía amparo y del desamparo y Mander (1996:241-242) puntualiza las diferencias.

19 Profusamente analizada por Marcelo Fernández Osco (2004).

20 Varela (2006: 87-115). Revisa cuatro etapas conceptualmente distintas de las ciencias y tecnologías de la cognición en los últimos 40 años y dedica un capítulo (el 5) a este tipo de proceso como alternativa ante la representación.

21 Scanonne (1998: 236), recoge a Ricoeur quien le da a civilización la acepción de “el dominio de los utensilios”, y le da a «cultura» la acepción de “a partir del núcleo ético-mítico”. También desde la etología; se considera una especie más o menos civilizada, por el uso de instrumentos que pone al servicio de su vida o existencia. En consecuencia, “civilización” y “cultura” son tratados como conceptos diferentes.

Interpretaciones desde lo antropocéntrico	Resignificación desde lo andino
<ul style="list-style-type: none"> • Magia para todo aquello que no tenía una explicación desde su lógica. • Deidad/Divinidad para todo aquello que significa una consideración especial para con un “no humano”. • Flojera, traición, mentira, del comportamiento del otro (nativo) con respecto a ellos. • Superstición para muchas tradiciones del otro. • Terquedad frente a insistencias. • Machismo frente a que sólo hombres sean los representantes. 	<ul style="list-style-type: none"> • De los rituales católicos frente a la imposición (y la preservación de los propios). • Ciertas costumbres como la del matrimonio, bautismo. • La escritura²², la escuela, el cuartel, la representación política • El rol y papel del Estado • La autoridad política

En el encuentro de convivencia, esta situación hace que al entrar en diálogo, cada una de la partes en diálogo, interpreta que el otro entiende lo mismo cuando hace uso de determinados conceptos, sobre todo políticos; sin embargo, la realidad es diferente y lo que se produce es un “diálogo de sordos” o un vivir en permanente ambivalencia o en “sociedades paralelas”.

Así pues, la convivencia en una sociedad donde en el común de los casos sus relaciones son asimétricas, ubicar las diferencias se hace una necesidad impostergable para permitirnos configurar un diálogo horizontal.

22 Salomon (2009), en su trabajo sobre literacidades vernáculas, trata la connotación que recibe la escritura, además de la historia y otros usos que desde una mirada antropocéntrica resultan criticables. En: http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_-Salomon.php (Ingreso: 20/9/2014)

Partimos del supuesto de que ese (des)encuentro carece de las posibilidades de entender al otro desde su propio horizonte de sentido; de allí que trataremos de ubicar las diferencias intrínsecas arriba mencionadas y para eso echaremos mano a una manifestación cultural de orden religioso, concretamente una fiesta patronal²³ (Celebración de San Santiago); sabemos que en el entorno rural-urbano andino las festividades patronales tienen una importancia predominante en el devenir de sus vidas. En efecto una fiesta patronal contiene un cúmulo de manifestaciones con una fuerte carga simbólica en la vida de sus pobladores, que regula el orden social y económico además de renovar una dinámica política instaurada en la vida comunitaria.

Desde el otro lado (lógica occidental) son por el contrario muchas veces entendidas como acciones o comportamientos carentes de fines positivos, son vistas como fruto del retraso y contrapuestas al desarrollo, generadoras de derroche económico insulso, incitadoras del alcoholismo y libertinaje.

Intentaremos identificar desde esta ejemplificación las relaciones asimétricas, por un lado lo hegemónico descalifica y del otro vivifica, generando una ambivalencia apreciable solo desde una actitud interpelativa.

Entenderlas desde una perspectiva intercultural es imprescindible pues hasta hoy se las ha observado desde una única mirada que borra las categorías de su lógica propia –de ese

23 Durante el proceso de evangelización las fiestas patronales cobraron gran relevancia en las poblaciones indígenas, pues éstas al parecer tenían mucha afinidad con sus propias creencias. “El culto a las imágenes, las fiestas patronales, carnavales, las danzas en homenaje al Corpus y las fastuosas procesiones sostenidas por las cofradías de los conquistadores fueron representaciones religiosas rápidamente reconfiguradas por las poblaciones andinas (Díaz, 2011; Estensoro 2001)” citado en Díaz, *et al.* (2012). Ver también: Albó (2002) y Marzal (2002).

otro con el que me relaciono; por el contrario, lo trata como objeto de estudio²⁴ y de manera vertical, por ejemplo desde un academicismo tradicionalista que las ubica e interpreta con los supuestos lógicos de la cultura antropocéntrica²⁵.

Continuando la metodología planteada para el análisis de nuestro caso —la fiesta patronal— haremos uso tal vez arbitrariamente de ciertos momentos de ese todo que implica la celebración festiva; para ello manejaremos relatos paralelos que nos ayuden a entender las dos lógicas que intervienen. Primero ubicaremos algunas ideas fundantes dentro de la matriz cultural o núcleo cultural de los actores de la fiesta. Luego señalaremos dentro del desarrollo de la fiesta de qué manera se configuran los sentidos —“el orden”— simbólicos propios de cada cultura. Finalmente, develaremos las evidencias subsistentes de una de las culturas en este caso aquella que se la invisibiliza.

24 Al respecto queda mucho por hacer en las metodologías que emplea las ciencias sociales, en el caso particular de la antropología podría decirse que los estudios sobre los indios Yaqui de norte América de Carlos Castaneda (antropólogo y escritor, 1995-1998) replantearon las metodologías de estudio en el trabajo de campo, que en su momento fue una herejía para la objetividad “científica” cobró más adelante relevancia en lo que vino a denominarse la postura *emic*; sin embargo, el tratamiento del objeto/sujeto de estudio no termina de diluirse.

25 Las fiestas patronales han sido estudiadas desde las ciencias sociales y se las ha ubicado dentro de la llamada religiosidad popular o campesina, que las define como la vivencia religiosa desde los pueblos, es decir una suerte de práctica religiosa que incluye las propias costumbres culturales de los conversos y desvirtuada de la estricta liturgia y doctrina católica. En muchos casos, se ha denominado a este proceso como una manifestación de sincretismo religioso. Como sabemos el sincretismo implica la fusión de dos lógicas distintas de entender la realidad que dan paso a una nueva, fruto del encuentro que se da en ambas. Al respecto los trabajos de Marzal, 1988, son pioneros para el caso del Sur Andino. Seguir la senda del sincretismo sería asumir que las manifestaciones religiosas conllevan hasta cierto grado un entendimiento/ convivencia y que no cabría asumir que existe un desencuentro.

– **Los que celebran al rayo (*Illapa*)**

Nos ubicamos en el escenario de la bajada y armado del santo²⁶ en la fiesta patronal de San Santiago en el templo de Lampa específicamente en una de las dos capillas ubicadas debajo del foto-coro de la entrada posterior que una semana antes del día central, el 25 de julio, se proceden a realizar²⁷.

La actividad está a cargo exclusivamente de la cofradía de los *q'aperos*²⁸ ellos tienen como misión bajar la imagen del altar tanto del santo como la del caballo pues la imponente escultura representa dentro de la tipología iconográfica católica a Santiago matamoros²⁹. Por otro lado y con un rol no menos importante se encuentran los

26 Esta actividad cobra relevancia ritual dentro del mundo simbólico andino, quizás por el hecho de considerar la condición de la Imagen representada no como una representación sino como la presencia misma de *Illapa*. Al respecto, son interesantes las reflexiones para el caso de los españoles a las que se llega Alberto Díaz y otros (2012:28 y 31), denotando la condición de las imágenes como la realidad sacra en sí misma. Por su parte, para el caso andino Estermann, (2006: 104), habla de lo presentativo; es decir, la realidad está presente (o se presenta) en forma simbólica y no tanto como representación o concepto.

27 El relato que a continuación pondré a consideración, en primera persona, como Robin Riquelme, está inscrito dentro de la experiencia vivencial; es decir, escapa a la objetividad que pretende la metodología etnográfica de investigación tradicional. Mi participación en la escena relatada denota a un personaje que es parte del contexto (un *misti*), no un extraño, soy sujeto participante y experimento de manera completamente subjetiva la experiencia relatada y la traslado en forma de relato desde mis propias impresiones pero dejándome interpelar por ese otro con el que me relaciono.

28 Probablemente, por extensión o analogía, viene de *Qhapiru* consignado en diccionario aymara-castellano como «caper» (el que lleva leña para la fogata en la víspera de la fiesta patronal) (Büttner y Condori, 1984: 181).

29 Es común que esta representación se encuentre en la mayoría de los templos andinos, el trabajo de Hernández (2006) ofrece un alcance histórico muy detallado respecto de los discursos legitimadores, transposiciones y reinterpretaciones de la imagen de Santiago.

*alferados*³⁰ quienes tienen que cumplir un estricto procedimiento: recibir coca y alcohol del antiguo *alferado* y a la vez compartirlos con todos los presentes. Una vez que ya ha llegado una buena parte de los encargados, el *alferado* procede a convidar a cada uno de los presentes la coca ataviada en finas *uncuñas*³¹ y el alcohol en diminutas copas de vidrio; todos los presentes *pikchan*³² la coca, toman alcohol, conversan, y recuerdan acontecimientos, el ambiente está rodeado de alegría y entusiasmo y a medida que transcurre el tiempo las risas y las bromas se hacen presentes; en una esquina de la capilla se prepara un incensario, alguien del grupo de los *q'apeiros* lo ha notado e inmediatamente ha llamado a otros miembros quienes se disponen a subir al altar; miran al santo, le ofrecen la coca y alcohol entre susurros; una de las mujeres se aproxima con el sahumero y le derrama incienso, el ambiente se carga de humo con un fuerte aroma a causa del incienso echado, transformando el ambiente en cuasi sacro.

Los cuatro hombres que han subido al altar y que proceden a apearse al santo de su caballo muestran los síntomas del alcohol que han bebido; sin embargo, el santo es bajado sin ningún contratiempo a una de las bancas donde las mujeres han colocado mantas y frazadas tejidas para su uso cotidiano, una vez sentada la imagen cada uno procede a sahumar al santo, susurrarle y persignarse.

30 Se trata de una denominación que refiere a los personajes que están a cargo de las fiestas patronales, son quienes presiden los actos y cubren los costos económicos (Vásquez Cuentas, 2009).

31 Uso castellanizado de *unkuña* “(tejido a manera de manta pequeña), v. *inkuña*” (Büttner, Condori, 1984: 233)

32 Uso castellanizado de *pikchay* que en quechua es el acto de mascar la coca o cualquier otra hierba (*Diccionario Quechua-Español-Quechua*, 2005:134)

Otro grupo ha subido y se dispone a hacer lo mismo con el caballo y los tres moros, mientras el santo es trasladado en hombros por tres *q'aperos* al ala derecha del altar mayor, allí también una banca con mantas está lista para que la imagen sea depositada, los *alferados* están allí con la vestimenta de estreno que llevará el santo. Provistos de pequeños algodones limpian el rostro y las manos de la imagen, para luego guardárselos con sumo cuidado. Una vez ataviada la imagen de sus nuevas prendas el santo es llevado a su caballo que lo espera ya ubicado en el anda, también ataviado de nuevas riendas y adornos, en esta acción a cada momento uno ha de estremecerse pues los *q'aperos* y otros participantes acomedidos que ayudan a subir al santo están casi ebrios, unos más que otros, pero finalmente el santo es montado en su caballo sin contratiempos.

Todos los sucesos del relato precedente pueden ser percibidos, por ejemplo, a simple vista por un foráneo –turista– como exóticas costumbres y como anécdota lo inaudito de unas personas ebrias tratando de subir la imagen del santo en su caballo al anda. Por otro lado, son interpretadas por los ciudadanos de cuño mestizo criollo –*¿mistis?*–, como acciones aberrantes y sacrílegas y retrógradas. Y claro, cómo es posible que dentro de un espacio sagrado –templo– donde se adora a Dios y las personas al ingresar por sentido común saben que tienen que cumplir una normativa propia de la fe católica hagan eso. Cómo es posible que allí se irrumpa con alcohol y coca. Por qué esta gente transgrede y hace caso omiso de esa normativa que te pide recogimiento y silencio...

Lo que evidenciamos es que una parte apreciable de lo que transcurre durante la fiesta, si no es todo, se da de manera paralela³³; en todo momento distinguimos acciones que

33 Si bien hablar de espacios paralelos implicaría entender que la fiesta se desarrolla en escenarios completamente separados, que no tienen nada que ver el uno con el otro;

corresponden a un grupo específico cuya lógica es diametralmente distinta a la otra; es cierto que se da en un escenario y espacio en donde confluyen ambas pero como observamos en el relato, los actores en su gran mayoría son andinos y las acciones que se llevan a cabo corresponden a sus costumbres, sin embargo el espacio –templo– corresponde a la lógica occidental.

Nuestra aspiración pasa por hacer notar esa permanencia de lo andino en sus matrices fundantes no en un tono esencialista ni comparativo sino el de hacer notar las diferencias; en ese entender, consideramos como evidencia de ese otro sentido de horizonte cultural los sucesos relatados que engloban y manifiestan un contenido profundo de símbolos y de una fuerte carga holística de la vida andina en su más íntima vivencia, es decir el sumo de su *mythos* para sentir su realidad frente al cosmos.

Cuando los andinos visitan a alguien siempre le llevan algo, uno no puede ir con las manos vacías e igualmente el anfitrión tiene por obligación moral ofrecer algo, pues como sabemos tanto la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia ordenan el “deber ser” en el cosmos. La celebración religiosa no escapa a la regla con la diferencia de que en la fiesta los dones tienen que ser productos propios del ritual y evidentemente nunca faltará coca y alcohol; esta forma de aperturar la reunión responde a un principio que se ha venido en denominar *relacionalidad*³⁴. Desde nuestra interpretación

aún así, recurrimos al uso de esta categoría en un nivel percibido desde una interpretación que solo se la aprecia “desde un tercer ojo”; es decir, **lo paralelo es percibido solamente desde la interpelación** pues el escenario real nos muestra una totalidad donde aparentemente todo se relaciona; sin embargo lo que nosotros percibimos más allá de esa mera realidad es que las diferencias se dan a nivel interno, a nivel mental, cada uno “actúa” en su rol y desempeña su papel pero desde su propia lógica que no es vista en la realidad formal por la otra lógica.

34 “Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo... la entidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación” (Estermann, 2006: 126).

esta matriz fundante es el marco bajo el cual se dan todas las acciones de lo andino.

En efecto, aquí los *runas* –la gente– se está comunicando entre sí y con la divinidad, y en este caso específico con la imagen de Santiago pero sabemos que Santiago en el mundo andino está vinculado a *Illapa*, el rayo, es por eso que todos los sucesos corresponden a la lógica andina; *Illapa* o sea Santiago es un actor más del escenario de la fiesta, es como si estuviera presente, se le ofrece coca y alcohol, se conversa y se le bromea, existe una comunicación de carácter ritual, de esta manera se está cuidando la relación para que exista armonía ya que la divinidad está asociada a la ganadería, una de las actividades cruciales en la vida de los pobladores andinos.

— **Los que celebran al Apóstol de Cristo**

El escenario, la misa del día central en el altar mayor de la iglesia de Lampa. La pareja de *alferados* con su séquito de acompañantes se ha ubicado en las primeras bancas del ofertorio del altar mayor. La pareja lleva cada uno un cirio grande y están elegantemente vestidos con una banda que los distingue de los demás devotos, el santo está ubicado y rodeado de flores en el ala derecha de la nave principal. Todos los presentes –autoridades invitadas y pobladores ciudadanos– esperan el arribo del párroco de la ciudad y del Obispo, que por la ocasión especial ha venido a la celebración.

A la señal del sonido leve de unas campanillas hacen su ingreso el Obispo y el párroco con sus monaguillos acompañados de un coro que resuena al costado del anda del Santo.

El cura se percató que los *q'aperos* están afuera en el atrio del templo y hace un llamado público por el altavoz para que ingresen; cuatro de ellos se aproximan al anda de la imagen y se colocan como fieles guardianes militarizados en las cuatro esquinas del anda, mientras el resto se queda en la parte posterior de la nave central.

El Obispo realiza la liturgia que está vinculada a recordar pasajes de la vida del Apóstol de Cristo, Santiago el Zebedeo, da su sermón y bendice a los *alferados* e imparte la comunión. Terminada ésta, se procede a realizar la procesión.

La santa misa es un acto que corresponde estrictamente a la lógica occidental y está circunscrito a normas de la liturgia católica; todas las acciones están dadas de manera vertical y es el Obispo su máxima autoridad. La idea de divinidad está sustentada en una diferenciación clara y precisa entre creador y creación, es absurdo asumir una relación vivencial con la divinidad. Para occidente la noción fundamental que sustenta esto se da en un plano ontológico, es decir la idea del “ser” está claramente diferenciada entre un ser trascendente y la divinidad³⁵.

Todas las acciones realizadas en este escenario por los mismos personajes que se encontraban en la bajada del Santo, cumplen ahora su rol de buenos feligreses, siguiendo ahora sí en el recinto del templo las normas que se exigen como el silencio y recogimiento.

Es interesante percatarse de la ausencia de lo *q'aperos* —tuvieron que ser llamados para que participen y lo hicieron pero de manera solapada— como una suerte de resistencia o indife-

35 Como ya se señaló, los trabajos de Kusch (1953-1975) son esclarecedores respecto la condición del “estar” propio de las culturas andinas y el “ser” propio de las occidentales.

rencia a participar de la misa. Sea como fuera, lo que muestran ambos relatos es que en ambos escenarios se vivencian dos maneras de entender la realidad, dos lógicas distintas de concebir una misma realidad.

Habíamos señalado que hacer consciencia de las diferencias era un primer paso en el camino de construir interculturalidad. Diana de Vallescar (2000: 354-368) lo considera dentro de una propedéutica social pues sigue siendo un problema práctico de primer orden. En esa línea, ella propone entre otras acciones, ejercitarnos en el “diálogo dialogal” o “diálogo diatópico”; es decir, el diálogo a través de los “horizontes de sentido”, pero indica también, como lo hace en otro de sus escritos (Vallescar, 2001: 115-136), que la interculturalidad es fundamentalmente una “actitud” que requiere de criticidad frente a la colonialidad persistente en nuestras conformaciones hegemónicas de “ser, saber y poder”³⁶; en fin de cuentas, “el desafío de la interculturalidad es solamente al monopolio de una cultura como patrimonio universal de la humanidad” (Panikkar, 2006: 35).

En la confianza que las culturas no son incommensurables y que es posible entenderse “diatópicamente” utilizando, valga la redundancia, una “hermeneútica diatópica”³⁷, se hace necesario trabajar en la búsqueda de equivalentes homeomórficos³⁸ para lograr el diálogo intercultural. El hecho que los equi-

36 Al respecto, los principales autores revisados son: Aníbal Quijano, Franz Fanon, Catherine Walch, Arturo Escobar; Nelson Maldonado; Boaventura de Sousa Santos, Edward Goldsmith.

37 Cuando Panikkar (1998:18-22) sustenta su afirmación de que “*No existe lo transcultural*”, introduce donde los espacios *-topos*-son diferentes, esta hermenéutica para los estudios interculturales.

38 Panikkar (1996: 128) señala: “Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer, sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se

valentes se ubican teniendo en cuenta su función más que su concepto, permitiría moverse más confiadamente dentro de la cultura andina, construida históricamente sobre relacionales en donde el contexto y la función son, aparentemente, sus principales características. Para eso sería necesario hacer lo que señala Santos (2010: 46), recogiendo planteamientos de filósofos africanos (Serequeberhan y Oruka): decodificar las expresiones para distinguir qué entendimiento viene de los dominadores y cuál, de los nativos (utilizando la hermenéutica diatópica), para encontrar su equivalente.

Sin embargo, una cuestión previa es la de reconocer al otro como legítimo otro y allí tropezamos con una gran barrera: la colonialidad mental por la que cada quién reproduce el “hegemonía”, que conlleva una serie de barreras como son, entre otras, el racismo, la discriminación, el sentirse “superior” y asumir que todos los otros, que además son social y económicamente diferentes, son “inferiores”. En consecuencia, un trabajo en torno a la de-colonialidad, es en el momento actual, estratégico y prioritario, sobre todo en la academia, la intelectualidad y en los decisores políticos.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2005. *Diccionario Quechua-Español-Quechua Qheswa-Español-Qheswa Simi Taque*. Cusco, Perú: Gobierno Regional del Cusco. 2da. Ed. 307 pp.

ALBÓ, Xavier.

2002. “Preguntas para los historiadores desde los ritos andinos actuales”. En: Jean-Jaques Decoster (ed.). *Incas*

trata pues de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.”

e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales. Cusco, Perú: CBC, IFEA, Asociación Kuraka. Pp. 395-438

BÜTTNER, Thomas; CONDORI CRUZ, Dionisio.

1984. *Diccionario: Aymara-Castellano: Arunakan liwru: Aymara-Kastillanu.* Lima, Perú: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe - Puno (Revisión: Domingo Llanque Chana, Víctor Ochoa Villanueva - variante Chucuito / Nicanor Apaza Suca - variante "Huancané" / Carola Roca Ávila - castellano / Kurt Komarek - coordinador de equipo), agosto. 259 pp.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

1987. *Lingüística quechua.* Cusco, Perú: Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas", noviembre. 426 pp.

CORONIL, Fernando.

1998. "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas". En: Santiago Castro Gómez, Eduardo Mendieta, Miguel Ángel Porrúa. *Teorías Sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate.* Pp. 294:130

CULLÉN, Carlos.

2012. En:
<https://www.youtube.com/watch?v=URjcL8Bo9wY>
(Material audiovisual para la clase de filosofía de la carrera de Profesorado de Enseñanza Primaria del Instituto de Educación Superior N° 4 de la Provincia de Jujuy. Tomado de las jornadas en homenaje a Rodolfo Kusch realizadas por la Universidad 2 de febrero en Julio 2012. Publicado el 10/5/2013)

DEPAZ T., Zenón.

2005. "Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino". En: Peña C., Antonio; Depaz T., Zenón; Quesada C., Félix; Mejía H., Mario y otros. *La racionalidad andina*. Lima, Perú: Editorial Mantaro. 189:47-76 pp.

DESCOLA, Philippe.

2006. "Los hombres no son los reyes de la naturaleza". En: Diario *La Nación*. Entrevista de Luisa Corradini. Miércoles 23 de agosto. En: http://www.lanacion.com.ar/cultura/nota.asp?nota_id=833801&origen=premium (Ingreso: 20/10/2014).

2003. *Antropología de la naturaleza*. Lima, Perú: IFEA/Lluvia Editores. 91 pp.

DÍAZA., Alberto; GALDAMES R., Luis; MUÑOZ H., Wilson.

2012. "Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (Siglos XVI - XVIII)". En: *ALPHA*. Osorno, Chile, N° 35-Diciembre (pp. 23-39) [Versión digital]

ESCOBAR, Arturo.

2010. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima, Perú: Programa democracia y transformación global, UMSM, febrero. 222 pp.

2003. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". En: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, No. 1: 51-86, enero-diciembre.

ESTERMANN, José.

1993. "Reivindicación del pensamiento colonizado". En: Revista *Crónicas Urbanas*, análisis y perspectivas

urbano-regionales. Centro de Educación y Comunicación "Guamán Poma de Ayala". Año 3, N° 3. Cusco, Perú. Pp. 13-24.

ESTERMANN, Josef.

2010. *Interculturalidad: Vivir la diversidad*. La Paz, Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), enero. 88 pp.

2010^b. “El paradigma andino”. En: *Diálogos A*. Publicación Semestral, Año 1, N° 0 (Agosto). Cochabamba, Bolivia: Editorial Verbo Divino. 64: 27–33 pp.

2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), Mayo. 2da. Ed. 413 pp.

FANON, Frantz.

1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Argentina: Abraxas. Traducción de Ángel Abad. 192 pp.

FERNÁNDEZ OSCO, Marcelo.

2004. *La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB, 2da. Ed. 364 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. 257 pp.

GOLDSMITH, Edward.

1996. “Desarrollo como Colonialismo”. En: Jerry Mander y Edward Goldsmith (eds). *The Case Against the Global Economy, and for a Turn Toward the Local*. San Francisco: Sierra Club Books. Pp. 253-266

HERNÁNDEZ LANFRANC, Harold.

2006. “El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú”. En: *Investigaciones sociales*. Lima, Perú: UNMSM / IIHS, Año X. N° 16, pp. 51-92. También en: www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php (Ingreso 18/9/2014)

KUHN, Thomas S.

2004[1962]. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 8va. Reimpresión. 319 pp.

KUSCH, Rodolfo.

2007[1953]. “La seducción de la barbarie; análisis herético de un continente mestizo”. En: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Fundación Ross, 1 ed., 1 reimp. 656 pp.

1975. *América profunda*. Buenos Aires, Argentina: Ed. BONUM, 2ª Ed. 223 pp.

2000[1975]. “Geocultura del hombre americano”. En: *Obras completas Tomo III*. Santa Fe, Argentina: Ed. Fundación Ross. 293 pp.

LOZADA PEREIRA, Blithz.

2005. *Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales de Bolivia: el caso de los Aymaras*. I Simposio Internacional sobre Pensamiento andino: una visión estratégica. Cuenca, Ecuador, 21-23 de marzo (En: <http://www.casadelcorregidor.pe/download/Lozada%20Pereira%20Blithz.pdf> Ingreso: 10/10/2014)

MALDONADO-TORRES, Nelson.

s/a *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En:

<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20oser.pdf> (Ingreso: 17/10/2014).

MANDER, Jerry.

1996. *En ausencia de lo sagrado: El fracaso de la tecnología y la supervivencia de las naciones indias*. Barcelona, España: José de Olañeta (Editor), Ángela Pérez (Traducción), 3ra. Ed. 464 pp.

MARZAL, Manuel M.

1988. *Estudios sobre Religión Campesina*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial; auspiciada por CONCYTEC. 294 pp.

2002. “Los 'santos' y la transformación religiosa del Perú colonial”, en Jean-Jaques Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco, Perú: CBC, IFEA, Asociación Kuraka. Pp. 359-372

MATUSCHKA, Daniel von.

1986. “Exposición y crítica del concepto 'estar' en Rodolfo Kusch”. En: *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, 1985-86, tomo II. Pp. 137-160.

1994. “Nuevas consideraciones en torno al concepto de 'estar' en R.G. Kusch”. En: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3955/06-vol-10-11-matuschka.pdf (Ingreso: 28/9/2014)

MEDINA, Javier.

1995. *El trueno sobre los cocales: Coca, cultura y democracia participativa municipal*. La Paz, Bolivia: HISBOL. 128 pp.

MONTES RUIZ, Fernando.

1999. *La Máscara de Piedra: Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*. La Paz, Bolivia: Editorial Armonía, 2da. Ed. 510 pp.

ORTIZ, Renato.

2004. "Modernidad-mundo e identidad". En: Pajuelo, Ramón; Sandoval, Pablo. Comps. *Globalización y diversidad cultural: Una mirada desde América Latina*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos (IEP). 464: 375-395 pp.

PANIKKAR, Raimon.

2006. *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona, España: Herder. 180 pp.

2002. "La interpelación intercultural". En: González R. Arnaiz, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Ed. Biblioteca Nueva. 236:23-76 pp.

1999. *El espíritu de la política*. Barcelona, España: Traducción de Tomás Calvo. Península, 218 pp.

1996. *Religión, Filosofía y Cultura*. En: *Revista 'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*. Universidad Complutense de Madrid, 1 125-148 pp. [Versión digital]

PEÑA CABRERA, Antonio.

2005. "Racionalidad occidental y racionalidad andina". En: Peña C., Antonio; Depaz T., Zenón; Quesada C., Félix; Mejía H., Mario y otros. *La racionalidad andina*. Lima, Perú: Editorial Mantaro. 189:27-45 pp.

QUIJANO, Aníbal.

2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". En: *Journal of world-systems research*, vi, 2, sum-

mer/fall, 342-386. Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

ROSENTAL-IUDIN.

1973. *Diccionario filosófico*. Rosario, Argentina: Rosental-Iudin Edit. 498p.

SALOMON, Frank.

2009[2004]. “Literacidades vernáculas en la provincia altiplánica de Azángaro”. Ed. revisada. En: http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Salomon.php. (Ingreso: 28/9/2014)

SCANNONE, Juan Carlos.

1998. “Normas éticas en la relación entre culturas”. En: *Filosofía de la cultura*. David Sobrevilla (Editor). Valladolid, España: Enciclopedia Íbero-americana de Filosofía, Ed. Trotta. 280:225-241 pp. También en: http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Scannone.php

1987. “Hacia una antropología del 'nosotros'”. En: *CIAS*. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 366. Pp. 429-431

SANTOS, Boaventura de Sousa.

2010. “Una epistemología del sur”. En: *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: IILS, PDTG, RELAJU, Capítulo 3. Julio. 154:43-51 pp.

2009. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. En: Olive, León y otros. *Pluralismo epistemológico*. La Paz, Bolivia: CLACSO/CIDES-UMSA/Comuna/Muela del Diablo Editores. 302: 31-84 pp.

STENSRUD, Astrid B.

2010. “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas”. En: *Revista Antropológica*. Especialidad de Antropología, Departamento de Ciencias Sociales PUCP. Publicación Anual, Año XXVIII, N° 28. Lima, Perú. Pp. 39-65.

VALLESCAR PALANCA, Diana de.

2002. “La cultura: consideraciones para el Encuentro Intercultural”. En: González R. Arnaiz, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Ed. Biblioteca Nueva. 236:141-162 pp.

2001. “Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación”. En: Heise, María (Comp.). *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. Pp. 115-136.

2000. *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Madrid. 474 pp. [Versión digital]

VARELA, Francisco, J.

2006. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 4ta reimpresión. 120 pp.

VÁSQUEZ CUENTAS, Guillermo.

2009. “Alferados y Personajes afines en las festividades religiosas” En: <http://pumaindomable.blogspot.com/2009/03/alferados.html> (Ingreso: 10/10/2014)

WALSH, Catherine.
2007. “Interculturalidad, colonialidad y educación”. En:
Revista Educación y Pedagogía, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX.
Núm. 48, (mayo-agosto). Pp. 25-35



CONVERSACIÓN CON JAVIER MEDINA

(La Paz, Bolivia, octubre de 2013)

Javier Medina es un intelectual boliviano nacido en el Perú. Ha sido fundador del Instituto de Historia Social Boliviana, HISBOL que, a través de sus publicaciones, en la década de los Ochenta, ha influido en la atmósfera intelectual que ha preparado el actual cambio político que está viviendo la Bolivia de Evo Morales. Todo este esfuerzo intelectual se ha condensado en el concepto de “Vivir Bien”, que ha ingresado a las Constituciones políticas de Bolivia y Ecuador y concitan interés a nivel académico, sobre todo en Europa. Con Pedro Brunhart animan el Circulo Achocalla, dinámico colectivo con una copiosa producción editorial destinada a establecer

puentes entre la matriz civilizatoria occidental y la amerindia; así como ofrecer aportes al diálogo político en Bolivia. Sus publicaciones más destacadas son: Repensar Bolivia (1986), ¿Qué Bolivia es posible y deseable? (1998), Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros (2010), Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial (2006), Ch'ulla y Yanantin. Las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia (2008) y bajo su nombre sefardí, Todros Halevi, ha escrito una maravillosa novela autobiográfica sobre su infancia en una hacienda serrana en el Perú, Edén en el Altiplano (2012).

El grupo Interculturalidad de Puno, en octubre de 2012, tuvo una animada entrevista con Javier. Reproducimos los momentos más destacados de la conversación, con la esperanza de continuar y mantener el diálogo fructífero.

Para empezar quisiéramos que nos ofrezcas tu punto de vista sobre el encuentro de matrices civilizatorias.

Cuando llegué a Bolivia, en los años Setenta, los sociólogos trataban de interpretar el país desde los puntos de vista de las clases sociales, lo étnico, lo nacional o lo popular. Yo percibía, además de ello, sobre todo, a dos civilizaciones antagónicas; es decir, dos maneras diferentes de ver, sentir y estar en el mundo.

Ahora bien, existe una gran cantidad de definiciones de cultura y civilización. Entonces me pareció que era necesario resignificar ambos conceptos.

Civilización viene de *civis*: ciudad y cultura tiene connotaciones agrícolas y rurales. Reflexioné que, tal vez, sería interesante utilizar el concepto de *civilización* para abarcar a toda la

humanidad. Siguiendo, pues, el modelo cuántico, la Humanidad colapsa en dos civilizaciones: Occidente: Partícula, y Oriente, Onda. Ahora bien, al interior de ese paraguas grande, que es la noción de civilización, donde Occidente se subordina al concepto de Unidad: un solo Dios, una sola verdad, un solo camino, y Oriente procesa la noción de Paridad: todo acaece en par, vienen las culturas que son las maneras locales de cómo estas programaciones neurolingüísticas interactúan con sus diferentes ecosistemas y entornos naturales. Primera entrada.

La segunda entrada es que debemos nutrir nuestro pensamiento con las contribuciones del nuevo Paradigma científico-técnico; es especial la física cuántica, que torna inteligible a la civilización andina. Los Andes, en efecto, no son comprensibles desde el paradigma newtoniano, ni monoteísta. Así, por ejemplo, si tomamos las neurociencias contemporáneas, la idea del cerebro con sus dos lóbulos neurales es una buena metáfora para entender las dos civilizaciones. En efecto, las funciones del lóbulo cerebral izquierdo corresponden de una manera extraordinaria con los grandes rasgos de la civilización occidental, especializada en trabajar y procesar lo que, condensadamente, podemos llamar la *Inteligencia Racional*. Las funciones del lóbulo cerebral derecho corresponden de una manera extraordinaria con los grandes rasgos de la civilización andina, especializada en trabajar y procesar lo que, condensadamente, podemos llamar la *Inteligencia Emocional*: la *ch'uyma*. Obviamente, como en la mente humana, ambos ingredientes se dosifican de distinto modo. No hay un Occidente 100% occidental ni un Oriente 100% oriental; como no hay un varón 100% varonil ni mujer 100% mujeril. Hay un colapso que hace masa crítica en una u otra polaridad. Entre masa y energía, Einstein puso el signo igual y la masa contiene energía y viceversa. Todo contiene a su opuesto, en sí mismo, en distintas dosificaciones. Lo mismo sucede con las civilizaciones.

Ahora bien, a diferencia de la civilización occidental, que se ha construido a partir del Principio de Identidad y No contradicción aristotélicos y, por tanto, tiende a ignorar o reprimir la otra polaridad, la civilización andina se ha construido sobre el Principio Antagonista que busca la complementariedad de los opuestos y el Tercero Incluido, como la física cuántica, precisamente. Esta es la razón por la cual la Indianidad ha aceptado al dios cristiano, al estado moderno, al capitalismo y a lo que le echen encima, pero de una suerte tal que su metabolización acaece en su propia gramática, de complementariedad de opuestos, que desconcierta a los occidentales, simplistas y maniqueos; monoteístas, al fin y al cabo.

Se dice que el mundo andino sería incivilizado ¿cuál sería un contrargumento a esa afirmación?

La noción de “incivilizado” viene de los griegos. Los que no vivían en ciudades eran llamados “bárbaros”. El cristianismo les va a llamar “paganos”. La idea es la misma. La separación de la naturaleza y la creación de un hábitat artificial son entendidas como señales de progreso y desarrollo; hasta el día de hoy. Esta separación de la naturaleza va a ir destilando una comprensión antropocéntrica de la realidad, en oposición al sentimiento biocéntrico y ecológico de los pueblos animistas. El detalle está en las connotaciones de valor.

Con la experiencia actual del Cambio climático, impulsado por el mito bíblico de “Dominad la Tierra”, la noción de *incivilizado* está sufriendo un cambio drástico. Ante los eventos extremos de la naturaleza, las megaciudades se han convertido en una trampa mortal. No es la primera vez que los occidentales empiezan a considerar un Regreso a la naturaleza: *Zuruck zur Natur*. A estas alturas del partido, algunos occidentales, como yo, tenemos la sensación de que hemos equivocado el camino y una solución posible la tenemos al lado,

conviviendo con nosotros, pero que no podemos ver por usar un software obsoleto.

La idea de civilización trae consigo términos como ciudadanía ¿cuál es tu reflexión sobre esta denominación?

A cada civilización sus propios conceptos. La *polis* va destilando la noción de ciudadanía; primero, estrictamente patriarcal y, por tanto minoritaria y exclusiva. A lo largo de la historia occidental, va incluyendo a los esclavos: digamos obreros, a los metecos, digamos a los forasteros comerciantes afincado en la república; después, hace muy poco, a las mujeres: la mitad de la humanidad y, últimamente, a los pueblos indígenas, en cuanto individuos. Como toda noción, brotada de la escritura, conlleva inexorablemente un halo esencialista; en la práctica, no todos podemos ejercer esos derechos en igualdad de condiciones, pues el modelo económico occidental, funciona segregando desigualdad; por diseño. Por eso los ciudadanos sólo somos iguales ante la ley, de modo abstracto. Y, aún ahí, si miramos con lupa, sólo si tenemos el dinero suficiente para aceptar a las autoridades. En la realidad, los ricos son más iguales y ciudadanos que los pobres. Además de ello, por si fuese poco, el en-cuadre antropocéntrico, de la civilización occidental, limita la ciudadanía a este sólo ámbito.

La Indianidad ha producido un modelo político cosmoteándrico, para usar la expresión de Raimon Panikkar, basado en el *jaqi* o *runa*: la pareja de una consociación de tipo holoárquico. El *jaqi*, pues, es el equivalente homeomórfico del concepto occidental de ciudadano. Aquí estaríamos hablando, por metáfora, de una suerte de “ciudadanía” cosmobiológica. Como sabemos, el ayllu andino es tridimensional; lo componen tres universos paralelos en mutua interacción, a través de la ritualidad: el Ayllu de los *Jaqi*; digamos la comunidad que pode-

mos percibir por los cinco sentidos. Luego el Ayllu de los *Waka*: la comunidad de los ancestros que representan la acumulación de la información, sobre todo tecnológica, para interactuar con la biosfera; el Ayllu de la *Sallqa*, digamos la comunidad de las fuerzas generatrices no domesticada. Ser “ciudadano”, en este sistema, es mantener la red interconectada, a través de las tecnologías rituales: *software*, para criar la vida y ser criado por ella. Ser ciudadano es mantener el *feedback* del sistema.

En la construcción del Estado boliviano ¿se recogen estas diferentes formas de democracia?

La Constitución de Bolivia es muy interesante, porque se trata de una foto fija de todo lo que pasó por la cabeza de los bolivianos en ese momento. Hubo muchas propuestas. Yo propuse, por ejemplo, la **Diarquía**, siguiendo el modelo neurológico e inca, por cierto. El poder de la paridad: occidente y la indianidad. La otra manera de ordenar los datos es la **Monarquía**: el poder del uno, de origen griego. La Asamblea Constituyente aprobó una forma mixta: el **Estado Plurinacional**. Afirmó lo uno y lo múltiple, al mismo tiempo, al modo católico: dios es uno y trino al mismo tiempo. Ello seguramente funciona en el cielo. Aquí, en Bolivia, eso no está funcionando. De facto, se afirma el Uno y, retóricamente, lo múltiple: lo indígena. De hecho es así hasta ahora. Todos, en efecto, coinciden en el alto centralismo del régimen boliviano actual que ha puesto en la congeladora, tanto las autonomías (departamentales, municipales e indígenas) como el proceso de descentralización en general.

En las áreas rurales sigue funcionando la democracia del ayllu y/o sindicato; es decir, la rotación anual de cargos. En las ciudades funciona, formalmente, la democracia liberal, basada en partidos políticos y elecciones y, operativamente, una demo-

cracia de tipo corporativo, basada en los movimientos sociales; mejor dicho en sus cúpulas dirigenciales: minorías altamente eficaces, cada vez, empero, más separadas de su bases, por razones de entropía social. Con otras palabras, en Bolivia, operan dos lógicas opuestas: la Asamblea Plurinacional, conformada por partidos políticos y la Calle, ocupada por los movimientos sociales. Con otras palabras: un modelo racional, abstracto y un modelo energético, concreto, con tanto o mayor poder que el primero. Esta dicotomía entre *logos* y *energeia*, no ha sido pensada por la politología. Como los economistas, con la reciprocidad, los politólogos piensan que ello es “informalidad política” y que algún día se formalizará. Cuánticamente, ambos: *logos* y *energeia*, hacen a la cabalidad democrática, según mi opinión. En Occidente no es que no exista lo energético; existe, pero ha sido minimizado por el monoteísmo lógico: “En el principio era el Verbo”. En los Andes ello reza así: “En el principio era el Ayni”.

Una de las cosas que favorece a Bolivia es que la Constitución ampara la Justicia comunitaria, lo que no tenemos en el Perú ¿cuál es tu reflexión?

Con la Justicia comunitaria sucede otro tanto, aunque con una diferencia: a los pocos meses de promulgada la nueva Constitución, cristianos, de izquierda y derecha: del MAS y la oposición, en buen estilo altoperuano, hicieron desaparecer lo que los pueblos indígenas habían avanzado en la Constitución. A través de una *Ley de Deslinde Jurisdiccional* mandaron al limbo a la Justicia comunitaria. El monoteísmo jurídico no soporta el paganismo comunitario; por eso, proponía yo, justamente, la forma Diarquía, para que los dos modelos antagónicos pudieran complementarse, en espacio tiempos diferenciados. El Derecho positivo es unidimensional y antropocéntrico; lo que malamente llamamos “Justicia comunitaria” es multidimensional y cosmocéntrico. Uno es punitivo, la otra

busca el equilibrio cosmológico. Un cristiano no puede procesar el que un aborto pueda producir una granizada. Un sistema mente-cuerpo, nos separado por la escisión sujeto-objeto, como las teorías del caos, puede entender que “el aleteo de una mariposa en Brasil pueda producir un tornado en Texas” (Edward Lorenz).

La Diarquía que planteas ¿en qué consiste? ¿Podrías explayarte un poco más?

La teoría de la Diarquía plantea que, en Bolivia, lo político se expresa a través de la “forma Estado” y la “forma Ayllu”. En todo el mundo existe la “forma ayllu”, sólo que minimizada o reducida a su mínima expresión; los alemanes le llamaron *Genossenschaft*. En Bolivia es aún muy fuerte.

Por eso digo que si los bolivianos queremos tener Estado, entonces tenemos que saber que éste es una franquicia europea que supone el Monoteísmo, es decir, la especialización en una sola energía, la que procesa nuestro lóbulo cerebral izquierdo; que ha cultivado la experticia de la abstracción: la escritura: el mapa (no el territorio, como los amerindios). Ahora bien, si también queremos tener Ayllu, entonces debemos saber que éste es una red cosmo-antropo-biológica por la que circulan conversaciones y emociones que organizan, contextualmente, la toma consensuada de decisiones para la búsqueda de la homeostasis del sistema Vida-Muerte y cuyo efecto: la interconectividad multinivel del sistema: Tercero Incluido, es la *Suma Qamaña*.

Si queremos tener Estado entonces debemos saber que la duración, la permanencia, lo que no cambia: la Ley de Moisés: la Constitución y las leyes, deben ser promulgadas para varias generaciones y deben ser respetadas estrictamente; de otro modo, la ficción de lo absoluto, que no cambia, que dura y permanece,

no puede mostrar su eficacia; sin la Palabra del Padre no hay modo de detener el fluir matríztico de la realidad. Si queremos tener Ayllu, debemos saber que éste se basa en la oralidad, la ritualidad: en lógicas fluidas; por tanto, en un universo cuántico basado en el consenso puntual, ad hoc, siempre revisable, porque el contexto nunca es el mismo, todo cambia, es relacional, depende y, por tanto, es probalístico por diseño. Estamos en el orbe de la relatividad einsteiniana.

Si queremos tener Estado tiene que haber una casta sacerdotal que domina la escritura, la abstracción y, por tanto, la previsión (tiempo lineal): la burocracia. Sin burocracia meritocrática profesional no hay Estado que funcione. Introducir el sistema de rotación y turno del Ayllu al Estado es perforarlo desde dentro. El Estado no es un macro-ayllu. En esto estriba el error principal que induce la forma Estado Plurinacional. La congelación de la mita, turno, sirve para producir un tipo especial de institución que opera como batería que acumula información y experiencia para dosificar, ese *savoir-faire*, en el largo plazo; para cuando vengan “las vacas flacas”: Génesis 41:20. Si cada que cambia una autoridad hay turno generalizado, en este tipo de institucionalidad separada, no hay acumulación gerencial de *know how* y, entonces, tenemos Bolivia, justamente. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste no precisa de una casta profesional para funcionar. Es un sistema ultra democrático, donde la información no es reservada: controlada por especialistas letrados, es pública, abierta y se genera y aprende haciendo, en el seno de la comunidad; se sabe por experiencia; no por fe, como en el sistema monoteísta-capitalista. Todos, por turno, comparten la gerencia de la biosfera. No hay institucionalidad separada, justamente: la dicotomía Estado / Sociedad. Hay Ayllu: holoarquía.

Si queremos tener Estado tenemos que saber que este es una máquina racional para producir, en la lógica de la fábrica: fordismo, bienes y servicios a gran escala: taylorismo: distintos Ministerios, para que el Ogro filantrópico, si le place: socialismo; si no le place tanto: liberalismo, los redistribuya, generosa o mezquinamente, para el “bien común”. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste es un cuerpo “místico” orgánico, sistémico, transgeneracional, energético, de doble voltaje, por tanto basado en la reciprocidad y el compartir: recursividad. La redistribución es consustancial al modelo del Ayni y se efectúa, sobre todo, en la Fiesta que es el gran ecualizador del sistema: su homoestato. Es un modelo de no acumulación: no desarrollo y, sin embargo, de abundancia de lo bello, necesario e importante.

Si queremos tener Estado tenemos que saber que éste se basa en el individuo: el yo: liberalismo o la suma de individuos: egos: socialismo. El nosotros es adjetivo; se lo prefiere implementar intangiblemente: Cuerpo Místico de Cristo: la Iglesia. Si queremos tener Ayllu debemos saber que este se basa en la oposición de dos mitades imantadas antagónicamente que se complementan y retroalimentan mutuamente: *feedback* cosmobiológico. En el Ayllu hay individuo pero, éste, está relativizado por la comunidad y viceversa. Ahora bien, lo que hace masa crítica es la comunidad: el nosotros; no el yo.

Si queremos tener Estado tenemos que saber que éste se basa en la intitulación de la Propiedad, que puede ser privada y pública. La intitulación: la escritura, de la propiedad privada suscita, justamente, la ficción de la Permanencia y de lo Propio en el nivel familiar; por ello suele estar ligada a la filiación patriarcal y a la herencia. Da seguridad: permanencia en la continuidad. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste no conoce el concepto de propiedad (“propiedad colectiva” es socialismo; “propiedad comunitaria” es una *contradictio in*

adiecto) sino el de Usufructo. El regazo de la Madre: la Pachamama, es la que da seguridad ontológica al *jaqi* que recibe de la comunidad, hasta su muerte, las *sayañas* que le permitirán, como sentido de la vida y conversación con el tiempo y las estaciones, la crianza de la biodiversidad en el altar de la chacra.

Si queremos tener Estado tenemos que saber que éste se instituye sobre y contra la Naturaleza que es entendida sólo como soporte y proveedora de recursos. El mundo es el mundo de los hombres. Antropocentrismo. Se le pueden añadir los adjetivos “sustentable” o “sostenible” (máxima ilusión de la invarianza monovalente y permanencia de lo mismo. Nadie, en su sano juicio, querría solo inspirar y, a saber, sosteniblemente: se moriría a los cinco minutos) e, incluso, pensar en las generaciones futuras; pero es siempre el Hombre la “medida de todas las cosas”: Protágoras. Todo está al servicio del “Mayordomo del Jardín”: Génesis 1:26-31. Es fruto de la Separación. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste es el Tercero Incluido de una pluralidad de *tinkus* cosmobiológicos entre los diferentes ayllus: de la *sallqa*, de las *wak’a*, de los *jaqi*, para suscitar la homeostasis biosférica. No hay separación estado / naturaleza; el Ayllu es parte de la complejidad mega noosférica del sistema vida-muerte. Es parte del Continuo.

Si queremos tener Estado debemos saber que no hay Estado moderno sin capitalismo/socialismo, es decir, una lógica que dispara la dinámica económica a partir del interés privado con el fin de lucrar y así poder acumular para, con ello: ese capital, poder comprar en el Mercado y/o esperar del Estado los bienes y servicios que precisa para su bienestar. Estado y Ayni no van juntos, pues pertenecen a dos “niveles de realidad”, Basarab Nicolescu, diferentes. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste se basa en el Ayni, es decir, en una lógica que dispara la dinámica económica a partir de la necesidad del otro, con el cual se trata de buscar una relación que produzca los valores humanos: amistad, alianza, confianza... de modo

tal que el donador, al enfeudar al donatario, crea lo contradictorio que permite suscitar la ficción de la reciprocidad y la crecida del don. Un donador estima su riqueza por el tamaño de la red social que logra articular y la mide en el Prestigio que los suyos le otorgan. Algo inmaterial. Un capitalista por el tamaño de sus propiedades y su cuenta bancaria.

Si queremos tener Estado debemos saber que éste se basa en la Abstracción impersonal, para lo cual es indispensable el dinero (el Intercambio, en efecto, rompe el vínculo del Ayni: separa: Dominique Temple) y la escritura (congela la Separación). La banca, entonces, hace posible las transferencias invisibles automáticas y en tiempo real del sistema financiero: del Fisco a las cuentas bancarias municipales o departamentales (como la administración de los sacramentos, por la Iglesia, que redistribuye la Gracia intangible de Dios a la cuenta corriente de cada creyente). Esa abstracción teológica, anónima y neutra, es indispensable para que funcionen las instituciones: baterías impersonales que garantizan la Duración, la Neutralidad y la Permanencia: *Nous*, en el sentido de Anexágoras, que detienen el flujo interpersonal y emocional del Ayni: “mi cariño” (que suscita el contra don: el Mana polinesio, el *Hau* maorí; “el espíritu del don”: Marcel Mauss) y lo inmaterializan en un cheque: un pagaré. Un Presidente regalando personalmente cheques a intendentes y regidores sólo puede perforar el sistema estatal, aniquilar los sistemas subnacionales y corromper a los dirigentes de los movimientos de base, en caso de incluirlos en la red de donaciones. Ayni, en contexto estatal, es corrupción, nepotismo, malversación y perforación de la forma Estado. Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste se basa en la ley del Ayni: en una “lógica de lo concreto”: Levi-Strauss, y una estructura interactiva; es inter-personal, por diseño; acaece cara a cara, en contextos rituales llenos de afectividad y produce *feedback* por su propia dinámica: *Hau*. Su fin es aceitar la red cosmoteándrica, Panik-

kar, para que fluyan los bienes, emociones, dones, servicios, conversaciones... que alimentan la web cósmica, cuyos nodos son los ayllus. Hay diversas estructuras que modulan ese fluir de las energías que han sido estudiadas por Dominique Temple (ver *Las estructuras elementales de la reciprocidad*). Así, por ejemplo, tenemos la Reciprocidad bilateral: $A > B > A$; la Reciprocidad ternaria unilateral: $A > B > C$; la Reciprocidad ternaria bilateral: $A > B > C > B > A$; la Reciprocidad ternaria colectiva: para ir de A a B, C, D ... se tiene que pasar por T; tenemos una variante: la Reciprocidad piramidal; también tenemos la Reciprocidad *apthapi* o de Compartir: “uno para todos, todos para uno”: Alexandre Dumas. La Transparencia liberal, en contexto del Ayllu, es negación del otro: ninguneo, ruptura de la red, aislamiento: solipsismo: no relacionalidad. Un comportamiento no humano. Los valores humanos brotan de la Reciprocidad; no del Intercambio que es cero valor, por diseño.

Si queremos tener Estado debemos saber que éste se basa en la ficción de la “Separación de poderes”: Charles Luois de Secondat. Esta ficción es sabia porque impide que, en una institución mecanicista y separada de la sociedad, el Uno (haciendo trampa) controle los demás poderes, sembrando en los adversarios teológicos, políticos o económicos el miedo, primero, luego el temor y, después, el terror y que culminan, primero, en regímenes populistas, luego autoritarios y después totalitarios, ¡claro!, si la ceguera voluntaria de los súbditos lo permite. Es la forma política de la negación del Otro como otro. El apogeo del principio de identidad: $A=A$; ya no hay B. La guinda de la hegemonía. La necesaria ficción de la libertad, que se espera de la ficción estatal, desaparece. “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos (...) por la libertad (...) se puede y debe aventurar la vida”. El Quijote, II, cap. LVIII. Este es el ecosistema mental del judeo-converso Cervantes y, *a fortiori*, de todos los modernos.

Si queremos tener Ayllu debemos saber que éste se basa en el principio de Relacionalidad y, a saber, a diferentes niveles de realidad: *waka, sallqa, jaqi*; que los seres humanos somos sinapsis de una red neuronal cósmica en la que todo está relacionado con todo y ello proporciona los parámetros de correspondencia y reciprocidad: la Chakana, para interpretar el mundo. No otra es la teoría física del *Bootstrap* formulada por Geoffrey Chew: “(...) la naturaleza no puede ser reducida a entidades fundamentales, como bloques de materia, sino que debe entenderse plenamente a través de la autoconsistencia de sus elementos (...) no acepta ninguna entidad fundamental en absoluto: ninguna constante, ley, ni ecuación fundamental (...) el universo se ve como una red dinámica de sucesos interrelacionados, ninguna de las propiedades de cualquier parte de dicha red es fundamental, todas se desprenden de propiedades de otras partes y la consistencia global de sus interrelaciones, determina la estructura de la totalidad de la red”

Leyendo *Edén en el Altiplano*, llegamos a reflexionar sobre la descalificación al animismo como primitivo e incivilizado, pero existe el desafío de recuperarlo. En el caso peruano hay un fuerte proceso de modernización neoliberal. La interrogante es cómo encajamos el Animismo vinculado a la Diarquía.

Animismo es una palabra que he resemantizado. El animismo viene de la antropología del siglo XIX y, efectivamente, está ubicada en el escalón de valores más primitivo y esa es la connotación. Yo lo uso como el concepto opuesto a Monoteísmo, ubicado en el escalón más desarrollado de la evolución humana. Los convierto en un *quantum* conceptual.

En los Andes se habla mucho del ánimo: del *ajayu*. La idea es que el universo es un ser vivo, animado. Esta metáfora me parecía interesante para contraponerla al modelo occidental en el

que el universo es un objeto inanimado y lo único que tiene vida es Dios, el ser viviente por antonomasia y el Hombre hecho a su imagen y semejanza. El resto son objetos inanimados que están dados para ser dominados por nosotros.

El cambio climático ha evidenciado que el modelo civilizatorio basado en la escisión sujeto/objeto: “Dominad la tierra”, ha desplegado todas sus virtualidades y ha producido el desequilibrio de los ecosistemas terrestres: hemos rebasado un umbral crítico del sistema vida. Como sabemos, las nuevas Ciencias de la Tierra: Lovelock, postulan la *Teoría de Gaia* que coincide con la *Teoría Pachamama*. Eso se lee, bellamente escrito, en la *Carta de la Tierra*, de Naciones Unidas. Esta nueva conciencia planetaria, que está emergiendo por doquier, precisa de una nueva forma política que sea coherente con el nuevo paradigma científico-técnico, que se basa en las energías fermiónicas: la “forma Estado”: función Partícula: lóbulo neuronal izquierdo... y las energías bosónicas: la “forma Ayllu”: función Onda: lóbulo neural derecho. Con otras palabras, el gobierno del planeta, como un ser vivo, precisa de una forma política basada en la nueva cosmología. Mi propuesta es la Diarquía: un quantum político y el Animismo: el manejo de las energías mente-cuerpo.

En esa misma línea ¿qué vendría a ser entonces el conocimiento, el saber y el pensamiento?

Tenemos que repensar esos conceptos a la luz de la nueva cosmología. Lo primero de todo es que el universo forma un Todo inconmensurable en continua evolución y expansión, a partir del *Big Bang*. Lo segundo proviene de la *Teoría de la Relatividad*, según la cual la dicotomía clásica: *materia* y *energía* es en realidad equivalente (el signo = de su famosa ecuación), de manera que la llamada “materia” no es realmente tal, sino más bien una suerte de energía condensada e interactiva, cuyos átomos pueden ser descompuestos y, de este modo, liberar la

energía contenida en ellos. Lo tercero nos viene de la *Mecánica Cuántica*, según la cual la materia no posee únicamente *masa*, ni únicamente *energía*, sino que también posee **información**, la cual tiene su origen en la interacción permanente que se da entre todos los seres. Hoy podemos decodificar estas informaciones, almacenarlas y utilizarlas en nuestros instrumentos de inteligencia artificial: automación, robótica, computación y sus aplicaciones, como por ejemplo, internet, email, *facebook*, *twitter*, para referirnos a los TICs.

En los últimos cien años, la ciencia ha hecho el siguiente camino: de la Materia llegó al Átomo; de éste, a las Partículas Elementales; de ahí, a los Paquetes de Onda; de éstos a las Superondas Vibradoras, en once dimensiones, y de ellas se llegó, finalmente, a la llamada Energía de Fondo o Vacío cuántico o Vacío grávido: *Pregnant Void*, o Abismo Alimentador de Todo Ser o, últimamente, Fuente Originaria de Todo Ser (Swimme & Berry).

¿Qué se entiende por Fuente originaria de todo ser?

Esta formulación alude a que todo comienza con una misteriosa Energía de Fondo que lo impregna todo. No es algo que pueda ser representado con categorías espacio temporales, porque es algo anterior a las cuatro energías fundamentales: la gravitacional, la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte, que componen y sustentan a todos los seres. Los astrofísicos la imaginan como un inmenso océano sin márgenes, ilimitado, inefable, indescriptible, en el cual están hospedadas todas las *informaciones*, posibilidades y virtualidades de ser, que van emergiendo a lo largo de la evolución a medida que esta avanza, se hace más compleja y se interioriza. Como seres conscientes, los humanos somos una realización de esta Energía y la humanidad la ha nombrado de múltiples maneras. El sustantivo Dios les recoge a todas ellas.

Esta Energía se desdobra en cuatro interacciones básicas que presiden el proceso cosmogénico: la *gravitacional* (que hace que los seres se atraigan entre sí); la *electromagnética*, que forma los diversos tipos de energía: la *nuclear fuerte* (que garantiza la cohesión de los electrones y los protones en torno al núcleo del átomo) y la *nuclear débil* (que regula el empobrecimiento de la radiación nuclear).

Estas cuatro energías no son el propio Universo, en la medida que éste se muestra como un Organismo que se expande, actúa, se cohesionan, crea, organiza, se desarrolla, se complejiza e interioriza. Estas energías actúan juntas y de manera inclusiva, por obra de la Energía de Fondo. El universo, pues, como Organismo vivo, es el sujeto de todas las acciones cósmicas promovidas y sustentadas por estas energías. Desde el *Big Bang*, el proceso cosmogénico está poniendo Orden en el Caos inicial; está auto-organizándose y auto-creándose, en un movimiento abierto que llega hasta nosotros.

De lo dicho se desprende, pues, que el universo no es algo mecánico, como pretendió el Paradigma newtoniano. Hoy sabemos, como la civilización animista lo supo desde siempre, que es un sistema orgánico, abierto y articulado: vivo.

Simplificando mucho, podemos decir que el Universo se organiza en forma del continuo: complejidad-interioridad-interdependencia, que son los factores que generan y garantizan la articulación de las partes y el Todo.

¿Podrías explicitar estas ideas?

Desde el inicio, el proceso evolutivo produce complejidad; es decir, las cosas y los acontecimientos no son lineales y simples, sino que están siempre articulando distintos factores, interacciones e informaciones, constituyendo una unidad compleja, que emerge desde las dos primeras partículas que inte-

ractuaron: Onda / Partícula (Principio de Paridad y Complementariedad) hasta la complejidad de la mente del *homo sapiens sapiens*.

En la medida que se incrementa la complejidad, crece también la interioridad. Cada ser posee su propia singularidad y su manera de intercambiar información y hacerse presente en el mundo. No solo tenemos un afuera sino también un adentro.

Esta interioridad se hace patente cuando emerge un sistema nervioso central en los vertebrados y un cerebro en los homínidos. Aquí va haciendo su aparición la conciencia, la inteligencia, la espontaneidad y la libertad. Esta dimensión de la subjetividad humana y de la autoconciencia fue dejada de lado en las cosmologías modernas. Por eso cuesta tanto entender el Vivir Bien. Nuestras universidades siguen exudando positivismo.

Hay, finalmente, un tercer principio: el de la interdependencia o conectividad de todos con Todo. Se la conoce también como la *Relational Matrix* del universo. Es decir, todos los seres, desde las estrellas primigenias, pasando por el sistema solar, hasta nosotros mismos, estamos hechos de los mismos elementos físico químicos que maduraron en el interior de las estrellas rojas gigantes hace miles de millones de años, las cuales, cuando explotaron, lanzaron dichos elementos en todas las direcciones.

Así, pues, las cuatro interacciones, a que nos hemos referido, crearon millones de constelaciones con tales elementos, formando las estrellas y los planetas. Y esas mismas interacciones actúan igualmente en todo el espacio cósmico. Por la fuerza de gravedad, las galaxias son interdependientes. El equilibrio electromagnético y nuclear sustenta la sinfonía del universo, impidiendo que los acontecimientos caóticos destruyan la totalidad armónica.

Volvamos a la Teoría *Gaia* y la Teoría *Pachamama*. ¿Cuál es la relación?

Una de las constataciones más sorprendentes de la nueva cosmología, emergente del nuevo Paradigma científico, es la Teoría de *Gaia* de James Lovelock. Por fin coinciden la mirada animista indígena y la mirada científica contemporánea: la tierra es un organismo vivo, inteligente, que se autoregula. Los amerindios la llaman *Pachamama* y los europeos *Gaia*: la Madre Tierra de la mitología griega. El primero en proponerla, sin embargo, fue el geoquímico ruso Vernadsky hacia 1920, pero apenas si tuvo repercusión. Más tarde, en los años setenta, fue retomada con mayor profundidad por Lovelock, a la sazón bioquímico atmosférico de la NASA.

Lovelock comparó la atmosfera de la Tierra con las atmósferas de Marte y Venus y quedó claro que la Tierra se presenta como un gigantesco superorganismo que se auto regula y que combina lo físico, lo químico y lo ecológico, de un modo tan sutil y perfecto que siempre produce y reproduce vida y hace que todos los seres se interconecten y cooperen entre sí.

Lovelock define a la Tierra como *Gaia* porque se presenta como una entidad compleja que abarca la biósfera, la atmósfera, los océanos y el suelo; todos estos elementos constituyen un sistema de realimentación que busca un medio físico y químico óptimo para la vida en este planeta. Lovelock, además, mostró que la propia biosfera, esa finísima capa que rodea la tierra, es una creación de la propia vida. Los seres vivos, en diálogo con las energías del universo, crearon para sí un hábitat favorable para el mantenimiento de condiciones relativamente constantes, de todos los elementos que propician la vida.

La Madre Tierra ha dado a luz las más variadas formas de vida, desde los microorganismos: bacterias, virus, protozoos y hongos, pasando por flora y fauna, hasta llegar a nosotros. Los seres vivos, generados por *Gaia/Pachamama*, están entrelazados e interconectados de forma tan íntima que constituyen algo más que un mero Ambiente. Forman una Comunidad de Vida y esta expresión no es una metáfora sino una constatación científica.

Cuando en 1953, Francis Crick y James Watson decodificaron el código genético, descubrieron que todos los seres vivos, desde los más simples, las bacterias, hasta lo más complejos: los seres humanos, están compuestos de 20 aminoácidos y cuatro bases fosfatadas: adenina, citosina, guanina y timina. Las diferentes combinaciones de estos elementos dan origen a la biodiversidad. En ese sentido todos somos portadores de un mismo código genético. Esta comunidad de vida, debido a la interdependencia de todo con todo, garantiza la sostenibilidad de los biomas y del conjunto de biomas que es la Madre Tierra.

Has hablado de Inteligencia emocional ¿es el concepto introducido por Golemann?

Sí. La tradición occidental la conoció como “inteligencia cordial”, Zubiri como “inteligencia sintiente”, los aymaras la llaman *Ch'uyma*. Junto a la Inteligencia Racional: lógica, analítica e instrumental, que debemos a los griegos, tenemos que postular una Inteligencia Emocional. La formulación de Goleman es afortunada. Esta dimensión emergió en el momento en que irrumpieron los mamíferos, que llevan la cría dentro de sí y tienen que cuidarla y amarla, para que sobreviva.

En efecto, hace 125 millones de años surgió el cerebro límbico, que es la sede de las emociones, el interés y del cuidado del

otro. De ahí nacen las pasiones, los sueños y las utopías que impulsan a los seres humanos a la acción. De otro modo, nos hubiéramos quedado circunscritos a nuestro hábitat natal, como nuestros hermanos mamíferos.

La dimensión emocional fue combatida, en la era del positivismo, en nombre de una pretendida objetividad racional, instaurada por la metafísica griega, interpretada por el tomismo y reinterpretada por la escolástica del siglo XVI. Hoy sabemos que todos los conceptos, ideas y visiones de mundo, están impregnadas de subjetividad y emocionalidad; los eventos son relativísticos y contextuales. La física cuántica habla del Principio Observador. El mundo tiene la forma del lente con el que le observemos.

Junto a la Inteligencia Racional y la Inteligencia Emocional, existe también la Inteligencia Espiritual que no es un mero dato que atañe al ser humano, solamente, sino que es una dimensión del Universo. El Espíritu tiene su lugar dentro del proceso cosmogénico. El Espíritu es esa capacidad que muestra el universo de hacer, de todas las relaciones e interdependencias, una unidad sinfónica, que los físicos llaman *Holismo relacional*. El Espíritu es el que articula todos los factores; el que hace converger todas las energías; coordina todas las informaciones y todos los impulsos, hacia arriba y hacia abajo, hacia adelante y hacia atrás, de modo que se forme un Todo y aparezca un *Kosmos*.

En este sentido, los científicos empiezan a hablar de un universo autoconsciente y de una finalidad que es perseguida por el conjunto de las energías en acción y por los movimientos de la materia que tratan de evolucionar: de volverse más complejos.

En efecto, no hay forma de negar este proceso: de la energía primordial pasamos a la materia; de la materia a la compleji-

dad, de la complejidad a la vida y, de ésta, a la conciencia; de la conciencia a la autoconciencia y de la autoconciencia a la Noosfera; es decir, la esfera de la mente unificada con la Fuente originaria de todo ser.

Mucho se habla ahora de interculturalidad y una de las afirmaciones es que para alcanzarla debemos transitar por la descolonización/decolonialidad. ¿Cuál es tu apreciación? ¿Es posible una descolonización/ decolonialidad o existe un camino distinto para llegar a la interculturalidad?

Te voy a contar lo que he aprendido por experiencia. La interculturalidad sólo es posible entre culturas de una misma civilización; por ejemplo, entre alemanes e italianos o quechuas y guaraníes, por la sencilla razón de que comparten un mismo *software*. Los que provienen de la tradición abrahámica: la noción de Uno y el principio de identidad, no contradicción y tercero excluido y los animistas, que se auto comprenden en el continuo de la biosfera, porque comparten la noción de Paridad: yin y yang: *chacha* y *warmi*, el principio antagonista y el tercero incluido. En la interculturalidad es posible la traducción; en el diálogo de civilizaciones no, sino la búsqueda de la equivalencia homeomórfica. Por ejemplo Desarrollo no tiene traducción a lenguas amerindias, pero *Suma Qamaña*, es su equivalente homeomórfico; cumple similares funciones a las que cumple el concepto de Desarrollo en el sistema occidental. Estoy casado con una holandesa y mi hogar es intercultural de por sí; aparte un hecho ontológico: soy un Marrano sefardí: judío y católico al mismo tiempo o, como se decía antaño, un Marrano indiano. Esto ya te programa neurolingüísticamente de otro modo.

Entre un español y un aymara, por ejemplo, no es posible la interculturalidad porque, desde nuestro punto de vista, ela-

boramos un dispositivo intercultural basado en el logos y la razón (véase la obra de José Estermann: *Filosofía andina*) y los aymaras te responden desde un dispositivo energético basado en la emoción: la *ch'uyma* y el compartir. Ambos dispositivos se cruzan sin tocarse. Los proyectos de interculturalidad, salidos de nuestra buena predisposición, hay que entenderlos como el esfuerzo por entenderlos del mejor modo posible; pero a ellos este esfuerzo les hace ruido. Los contenidos les dicen poco; lo importante son las formas: la ritualidad: el cariño y el respeto. Valores que se desprecian en Occidente: véase la bazofia producida por el *affaire Charlie Hebdo*. El valor abstracto e iluso, finalmente: visto con lupa, de la “libertad de expresión” es más importante que el respeto al otro; algo bien concreto. Nosotros, pues, funcionamos al revés. He aquí *el quid pro quo* intercultural.

Lo que yo he descubierto, a partir de mi propia experiencia, es que es preciso superar el monoteísmo y el paradigma newtoniano para poder dialogar con la indianidad. Desde el paradigma científico moderno, la indianidad es incomprensible; lo es, y luminosamente, desde el nuevo paradigma de la física cuántica, las neurociencias, la geometría de fractales... La desgracia es que ese paradigma todavía no forma parte de la curricula educativa de nuestros países. ¿Qué quiero decir? Que, desde un punto de vista cuántico, todo está formado por dos energías antagónicas: la función Onda y la función Partícula. Todos, por decirlo así, tenemos un indio reprimido y los indios tienen un *q'ara* resistido, dentro de sí mismos. En el caso nuestro, todas las herejías judeocristianas expresan el lado reprimido: animista y femenino, de nuestra civilización. Piénsese en el gnosticismo de los primeros siglos, o las herejías albigense y cátaras de la edad media o los alumbrados judeo conversos del Siglo de Oro o, ahora, la ola despertada por el Código da Vinci: Jesús tuvo su pareja: María Magdalena o los descubrimientos arqueológicos recientes, en la antigua Pales-

tina, que revelen que también *Yahve* tuvo mujer; la diosa *Ashe-rah*. De un modo menos turbulento, todas las tradiciones místicas de la tradición abrahámica han desarrollado y cultivado, esotéricamente, lo que las tradiciones animistas han cultivado, exotéricamente. Es decir, para comunicarnos con el animismo amerindio, tenemos que sumergirnos primero en las fuentes místicas de nuestra propia tradición. A este respecto, es especialmente útil, ahora, la mística ecológica renana de Hildegard von Bingen. Ahí está el punto de encuentro: el diálogo de civilizaciones. Yo por ejemplo, me esmero en profundizar en la *Qabbalah*: el gran logro intelectual de la inteligencia sefardí: Moisés de León, y la mística marrana del Carmelo: Teresa de Ávila, Juan de la Cruz: todos ellos marranos o, la versión secularizada: el Quijote del también marrano Miguel de Cervantes. Don Quijote y Sancho representan la complementariedad de opuestos de las energías fermiónicas: don Quijote, y las energías bosónicas: Sancho. Cervantes es el Tercero incluido de esa relación. De eso trata la *Qabbalah*. Su opuesto complementario es la tradición rabínica y talmúdica o, en el caso cristiano, la teología o, secularizada; la filosofía. Sobre eso discuro en mi texto *Diálogos marranos. Qabbalah*

Desde este punto de vista, me parece un falso debate el de la *des*-colonización y *des*-patriarcalización. Si nos entendemos como seres vivos; es más, como mamíferos contradictorios: depredadores y seres amorosos al mismo tiempo (y no exclusivamente como animales políticos o racionales: la tradición griega), entonces no recurriríamos a una metáfora cósmica para entendernos. Sólo se puede de-construir un objeto; no un ser vivo. Por otro lado, los seres vivos, y las culturas son seres vivos, metabolizan la data del entorno y de allí proviene el proceso de complejización y evolución de la Vida. Lo que llega de Europa, el siglo XVI, los amerindios lo metabolizan (y viceversa); es ya parte de su ser. Eso no se puede extirpar, salvo imaginariamente. Yo no puedo extirpar mi herencia judía, ni puedo

hacer desaparecer mi educación católica, ni ignorar la experiencia animista de mi infancia. Las tres vertientes me constituyen y así lo acepto y, de ello, me siento muy afortunado. En cuanto a la despatriarcalización boliviana: además de imposible, el equilibrio psíquico proviene de tener equilibradas, tanto tu *imago materna* como tu *imago paterna*. La cosa es más simple: no debemos olvidar que provenimos de un padre y una madre y, ello, tiene también connotaciones simbólicas. Estos son falsos debates.

Pero cuando se habla de descolonización se incluye la colonización de la mente. Actitudes como el racismo, la discriminación y similares que no te dejan percibir precisamente esa pluralidad que existe no sólo dentro de tu propio grupo social sino dentro del mundo y que permite enriquecimientos mutuos; entonces, no es un metabolismo como el que yo como la naranja y va después a mis defensas contra el resfriado, sino es una colonialidad que está impregnada en nuestras actitudes y comportamientos...

Tengo que disculparme: no conozco la teoría de la colonialidad / de-colonialidad.

En todo lo que has dicho ¿en qué quedan entonces las relaciones de poder? ¿Van a cambiar?

¡Ah, el Poder! Siguiendo el esquema cuántico, hay que distinguir entre un Poder macho y un Poder hembra: un *hard power* y un *soft power*. El asunto es siempre de dosificación. Occidente, políticamente, sólo reconoce el poder como dominación, como sometimiento; la Indianidad privilegia el poder como colaboración: el ayni, la minka... Los dos poderes son importantes y deben buscar el equilibrio. Ahora bien, entiendo bien a qué apuntas cuando hablas de “relaciones de poder”.

Se del poder americano y de la impotencia nuestra: del imperialismo y la colonialidad nuestra. Yo me siento parte de ambos bandos; mi nacionalismo es bajo; no soy nada patriota; soy más bien cosmopolita. ¿Un apátrida, quizá? En Arequipa: en la casa de mis abuelos, hacia dentro: añorábamos Sefarad (que hace siglos ya no existía) y hacia afuera nos sentíamos arequipeños; lo peruano era muy tenue y olía a Lima. Nosotros éramos orgullosamente regionalistas. En Waita y Posoconi, Puno, donde nací y viví mi infancia, nos llamaban arequipeños; en Arequipa, nos veían como puneños; en Alemania, donde hice mis estudios universitarios, me veían como latinoamericano; o sea, que la noción de identidad siempre me estalla por todos los costados. No tengo identidad; tengo muchas pertenencias; una de ellas es la occidental: la colonialista, la imperialista. Un antepasado mío: un Tebes Brito (un “portugués”, es decir, un marrano sefardí) figura en la lista de los fundadores de Arequipa. Por ese mismo tiempo, otro antepasado mío; Sir Salomón Medina fundaba la Bolsa de Londres; con todo lo que ello implica. Ese es mi lugar. También soy de Waita. Ese es también mi lugar. Los dos me constituyen. Por eso no puedo ser anti-imperialista: anti-occidental y, por ello mismo, también tengo empatía con los anti-imperialistas y anti-colonialistas. Soy y asumo esa contradicción. Ahora: risueñamente.

Conociendo tus obras, creo que haces carne en esa filosofía. También has incursionado en narrativa, poesía, análisis y filosofía ¿Es posible conciliar todo eso? ¿Cómo se da la coherencia?

De hecho, me he dado mañas para hacerlo, pero impremeditadamente. Los sábados y domingos son días que dedico al estudio y la meditación. De ahí, imperceptiblemente, han ido saliendo esos textos. Me gano la vida, últimamente, como tecnócrata y consultor. La coherencia, si existe, viene sola, no

porque la hayas pretendido, sino porque es un efecto de la integralidad y de la integridad de tu vida. La coherencia es como la luz, es el efecto que se produce cuando hay conexión de cosas opuestas. Pero, bien pensado, sería un poco loco buscar ser coherente ¿no?

Javier, tú manifiestas que la descolonización no es posible, que es un falso debate, pero ayer, cuando hablábamos de la reciprocidad, de las relaciones y del sentido de colectividad que ustedes del Círculo Achocalla están llevando a la práctica, si no es descolonización ¿qué es entonces? Por otro lado, cuando hablas de las civilizaciones, tus fundamentos son la física cuántica, las neurociencias. Me preguntaba ¿por qué te apartaste de las ciencias sociales?

En el Círculo Achocalla nos hemos propuesto tender puentes entre la civilización occidental y la civilización andina. No somos revolucionarios: despatriarcalizadores o descolonizadores, por las razones expuestas. Nos sentimos más bien reformistas, posibilistas. Somos liberales y comunitarios, al mismo tiempo. Buscamos el justo medio. Nos alejamos de los extremos.

En cuanto a las ciencias sociales: no soy cientista social; no he estudiado sociología o ciencias políticas. Tengo una formación básica en filosofía. Un día tuve la iluminación de que lo que estaba aprendiendo había quedado obsoleto por la Teoría de la relatividad y la Mecánica cuántica. De Austria me fui a España para indagar qué quedaba de ese “universo paralelo” que es la Sefarad de mi familia y me metí a estudiar la tradición abrahámica: judaísmo, catolicismo y protestantismo; del islam, sólo el sufismo y aliguito de budismo. Luego, una vez regresado a los Andes, di un viraje de 360 grados: fundamos, con otros amigos, comienzos de los Setenta, un kibutz en los llanos amazóni-

cos. Me dedique a la agricultura durante casi diez años; luego me hice editor, en los Ochenta; después, en los Noventa, amanecí de tecnócrata: fui director del Fondo de Inversión Social: un emprendimiento del Banco Mundial y la República de Bolivia; después diseñé e implementé, como Viceministro, la ingeniería operativa del proceso boliviano de descentralización municipal; con el inicio del nuevo milenio me dediqué a profundizar en el nuevo paradigma cosmológico y a dialogar con los intelectuales aymaras; de ese mutuo aprendizaje salió la noción de Vivir Bien/*Suma Qamaña*, como un nuevo enfoque intercivilizatorio para volver a pensarlo todo; ahora soy consultor de la Cooperación Suiza para ver cómo convertir, en política pública local, la dupla complementaria Vivir Bien/Desarrollo.

Las universidades son centros que privilegian el modelo occidental, pero no el otro. En ese caso, la descolonización es justamente proporcionar ese tipo de conocimiento, no quitar lo otro, sino darle esta visión de la otra cultura que también se vive. De esa manera, lograr un entendimiento. Así entiendo la descolonización. Visibilizar lo otro y empezar un diálogo que nunca ha existido.

El gobierno de Evo Morales ha puesto en marcha tres universidades indígenas: una aymara, otra quechua y otra guaraní. Sigo, de lejos, su implementación. Te resumo mis aprendizajes. Primero, la “forma universidad” es una franquicia europea que supone el monoteísmo semita y la ciencia griega, a nivel epistemológico; a nivel psíquico, exige la represión de la sexualidad y haber empezado a leer y escribir a temprana edad; es decir, a activar el lóbulo neuronal izquierdo y los conos de la retina. Remito a la obra de Freud, vuelta a contar por Wilhelm Reich en *La Revolución sexual* y Herbert Marcuse en *Eros y Civilización* y, sobre lo último, al neurólogo

Leonard Shlain: *El Alfabeto contra la Diosa*. La eficacia y la abstracción occidentales exigen la represión de la sexualidad. Casi todos los PhD tienen problemas de erección o padecen de eyaculación precoz: *Kinsey Report*. La universidad enseña a elaborar *mapas*. Segundo, el equivalente andino supone el Animismo, es decir, la no separación sujeto/objeto, la activación del lóbulo neuronal derecho, los bastones de la retina y la atención en el *territorio*: leer-vivenciar-conversar con la naturaleza como un ser vivo más. En el Perú tienen ustedes al *Think Tank* del PRATEC. Me remito a ellos. Estas son las diferencias más marcadas de ambos sistemas.

Ahora bien, unos piensan que la universidad es ya indígena, si los profesores son indígenas, egresados de las universidades convencionales; otros sí, además, se enseña los contenidos occidentales en lenguas nativas; me parece que ya se han dado cuenta que por ahí no van las cosas. Otros piensan que hay que cambiar de sistema metafórico; donde decía *caballo*, dígase ahora *llama*. Esto también tiene patas cortas. La universidad europea, desde la Sorbona, Abelardo, Alejandro de Hales... es una máquina de guerra contra la naturaleza y contra la sociedad, en especial: contra los otros. *Pari passu* se ejercitaban en el silogismo: verdadero/falso, Bernardo de Claraval aplicaba la lógica ganador/perdedor, que de allí se deriva, a las Cruzadas contra los moros, cruzadas que no han acabado hasta hoy. No hay complejo militar-industrial-tecnológico sin academia. Los amerindios, instintivamente, rehuyen los sistemas de muerte o los neutralizan, ritualizándolos. Les valen los *contenidos* (que de eso se trata en el monoteísmo) y les encantan las *formas*: la ritualidad.

Ahora bien, para que funcione el sistema universitario europeo, tiene que funcionar bien todo el sistema educativo, desde el parvulario. No es el caso de Bolivia, por lo menos para la educación pública. Por cierto, también hay que decir que si

una sociedad no occidental, como la china o hindú, se compra la franquicia y la aplica bien, pueden llegar a los mismos resultados o incluso superar a las universidades occidentales. Es un asunto de software: de programación neurolingüística. No es eso, empero, lo que hacen las así llamadas universidades indígenas. Se quedan con las formas, ritualizadas.

Estoy esperando ver cuándo salen de la trampa que ellos mismos se han tendido. Yo tendría sugerencias que hacerles, si me las pidiesen.

Pero los decisores políticos y las políticas públicas, llevadas adelante en los municipios, privilegian siempre lo occidental, por más que la autoridad sea quechua o aymara. Por ejemplo, hacen inmensas plazas, reproducen lo existente en las ciudades, porque han recibido ese conocimiento. Así en Macusani, Carabaya, han construido un coliseo inmenso, monumental, pero en donde hay poca gente. Para ellos, es lo de menos. Eso también pasa.

Lo primero de todo: la “forma municipio” es una franquicia europea que los indígenas aceptan, como han aceptado el monoteísmo, el estado, el capitalismo, pero que metabolizan desde su propia sintaxis civilizacional. Les encanta lo occidental, pero a su modo. El cristianismo aymara, por ejemplo, nadie lo puede negar, pero el Cardenal Ratzinger no lo hubiera aprobado; para él, eso es idolatría pura. Lo mismo sucede con lo político, económico, social. Ahora bien, el equivalente homeomórfico del municipio sería el ayllu; pero esa forma no la puede reconocer la “forma Estado”. Por eso, justamente, yo proponía la Diarquía para que ambas formas políticas pudieran coexistir en tiempo-espacios diferenciados. Eso, por un lado.

Por el otro, eso de las plazas y estadios o coliseos, también se ha dado en Bolivia, a partir de la Participación Popular en que empiezan a recibir recursos públicos consistentes. Mi explicación es la siguiente: los indígenas no son productivistas y privilegian lo recíprocario: lo que engendra los vínculos sociales, el encuentro, los torneos, el juego, la convivialidad: lo cualitativo. Plazas, estadios, coliseos son lugares de encuentro por antonomasia. Es lo que yo llamo la “infraestructura de la reciprocidad”, que tanto éxito le está dando a Evo Morales. Por otro lado, en lugar de la acumulación, ellos privilegian el prestigio: un gran estadio produce prestigio. Este es un caso típico del *quid pro quo* entre lo occidental y lo amerindio. Ambas civilizaciones tienen distintas prioridades, obviamente: unos lo productivo, los otros lo relacional y, en lo productivo, van hasta llegar al “tamaño óptimo” y ahí la paran.

Aquí en La Paz podría ser pero, en ciudades pequeñas, eso no funciona. Tenemos el caso de Ilave, su alcalde Gregorio Ticona construyó un estadio y un terminal terrestre; era una forma de redistribución. Para hacer esas grandes construcciones necesitas mucha mano de obra y se contrataba por comunidad. La gente que iba a trabajar firmaba. Hecha la ley hecha la trampa. En términos de gestión y administración municipal, tenía que haber un contratista y el que firmaba era el presidente de la comunidad, que aportaba la mano de obra de sus comuneros: La otra semana eran de otra comunidad y todos recibían. Cirilo Robles (el nuevo alcalde) decidió dar la obra en concesión a uno solo y no siguió el sistema de la redistribución. Entonces, para redistribuir de forma oficial, tienes que hacer estas obras enormes. Claro, había también corrupción, pues la compra de materiales es la mejor forma en estos casos. Había de todo, pero el manejo y el criterio era ese, bien aymara...

Has tocado otro tema de fondo. El modelo de Transparencia en uso, en América latina, es de cuño liberal; liberal americano, para ser más precisos. Supone la noción de individuo y, por tanto, de responsabilidad individual; implica, asimismo, unos salarios buenos que desincentivan meterse en líos, sopesados los pros y contras de meter la mano en el arca y, por tanto, supone el funcionamiento de un sistema claro de control interno; además, obviamente, una ética calvinista, difícil de practicar, por cierto, para nuestros católicos urbanos de clase media. Ya se sabe: pecan y después se confiesan.

El modelo indígena se basa en la noción de red; no de individuo; aquí no hay individuos sino miembros de redes consanguíneas y simbólicas: los compadres y padrinos. Por tanto, si un miembro de la comunidad ingresa al sector público, no puede no hacer favores a su red social: conseguirles una colocación o un contrato. Es, además, lo primero que les van a pedir. Son vistos como prestes, alférez, pasantes: donadores. Esto tiene que ver con el valor de la reciprocidad. Si no respondieran a la lógica del don y contra don, morirían socialmente; serían expulsados de la red social y simbólica. Se puede entender que nadie quiere ser, socialmente, un muerto en vida. Este es el problema. Digámoslo así: lo que es Reciprocidad, desde el punto de vista comunal, es Corrupción, desde el punto de vista liberal. En esta aporía estamos y no tiene solución dentro de la forma Estado. Por eso, justamente, proponía yo la forma Diarquía, donde cada civilización funciona de acuerdo a su propia sintaxis civilizatoria. Uno expresa el lóbulo neural derecho: la indianidad; el otro el lóbulo neural izquierdo: occidente. Un Gobierno diárquico vendría a ser el *cuero calloso* que vincularía a ambos hemisferios.

Bueno, Javier, ha sido una conversación fructífera. Muchas gracias por tu tiempo y tus reflexiones compartidas con nosotros.

FELICIDAD SOSTENIBLE Y RELACIONALIDAD ANDINA

Fanny Roxana Ramos Lucana

Resumen. *El ensayo reflexiona la felicidad inherente al principio de sostenibilidad ambiental en la dimensión del principio de relacionalidad; cuestiona el modelo de sobrevivencia y de felicidad artificial de la especie humana, degenerado en un sistema consumista dominante que ocasiona en mayor medida externalidades ambientales, y recomienda el cultivo de la Inteligencia Holística Ambiental; la convivencia relacional de Reciprocidad, Complementariedad, Correspondencia y Solidaridad, expresados en las Matrices Culturales Andina y Aborigen Occidental, se puede traducir en relaciones entre humanos y el medio ambiente amigables, por lo que pueden contribuir a enriquecer dicha inteligencia.*

Palabras clave: *inteligencia holística, consu-mismo, economía y felicidad, sostenibilidad, felicidad sostenible.*

Introducción

La necesidad de justificar ontológica, ética y científicamente a un sistema económico artificial basado en la producción, el capital y la renta que rompe con las leyes naturales, ha llevado a establecer equivalentes económicos, y a perder y/o tomar distancia de la visión holista de cohabitar el planeta, que permitía ser amable con el entorno y ser responsable directo en la actividad ocupacional emprendida. Como consecuencia, hoy el trabajador puede ser calificado cercano a un autómatas, que ha disminuido y/o perdido la sensibilidad y el goce natural hacia lo que hace, puesto que está separado de lo que produce.

Las secuelas del sistema económico occidental, que enerva el consumismo como medio para alcanzar la felicidad, son fundamentalmente una trastocación y pérdida de la identidad cultural que debilita la ética, la moral y tiende a la cosificación de las relaciones humanas (Sierra, 2007). Esto revela un defecto en la estructura ideológica posmoderna por que se basa en el utilitarismo y el positivismo para justificar sus medios depredadores. Así, la felicidad es entendida como el bienestar económico por medio de la satisfacción de las necesidades básicas y creadas, poniendo mayor énfasis en el 'tener' que en el 'ser' o 'estar'¹.

Cabe preguntarse, si por los años 2050, de los 10 mil millones de personas que habitarán el planeta, en qué medida continuarán más o menos atrapados en la concepción o paradigma del estado de felicidad artificial, sustentado por el sistema consumista y en consecuencia a una cotidianidad carente del principio de libertad, que el modelo moderno dominante abandonara, y en realidad no disfrutar del estado de bienestar de ple-

1 Es por eso necesario referimos al "estar" en infinitivo en cuanto se distingue del "ser". Kusch (1999[1975]) analizó el empleo filosófico de la diferencia entre "ser" y "estar" característica de nuestra lengua.

nitud; o más bien, en qué medida disminuirá la tendencia a calificar y sustentar la felicidad como sinónimo de riqueza material y comodidad, y de los que no la disponen o no están en condiciones de gozarla. El ritmo acelerado de la producción y del mercado y los atentados ambientales incontrolados, con la consiguiente generación de *externalidades ambientales*² está provocando paralelamente una aceleración en la degradación planetaria; el fin justifica los medios dirían muchos, el fin de la supervivencia y felicidad de la especie humana, a costa de un planeta recalentado, superpoblado y agotado.

Economía de la felicidad: bienestar del consumismo

“La economía de la felicidad es una nueva rama de la ciencia económica y un campo multidisciplinar de investigación que recoge y alimenta contribuciones de la psicología, la sociología e incluso la antropología, la ciencia política y la neurociencia, que permiten abordar nuevas investigaciones” (Frey, 2008). La ciencia económica, postula que un aspecto importante para la felicidad está compuesta por factores económicos; y que, un incremento infinito en el ingreso no resultará en un aumento de la felicidad en forma infinita (la utilidad marginal del dinero es decreciente), y en otras palabras, “Priorizar al bienestar emocional por encima del bienestar material en largos periodos de tiempo podría ser considerado como uno de los objetivos de la Economía de la Felicidad, es en este sentido que tomando los estudios del economista Richard Easterlin (candidato al nobel de Economía 2011), allá por los años 70, se plantea la paradoja que el nivel del bienestar emocional de la población no variará con relación al de otros países donde el ingreso es más alto, siempre y cuando las necesidades básicas estén cubiertas en la mayor parte de la población” (Arenas, 2013: 2).

2 Son los efectos que produce una transacción sobre los demás, que no son tomadas en cuenta o despreciadas por el sistema en sí.

Con el advenimiento del sistema capitalista, la felicidad entendida como el fin último de desarrollo a ser alcanzado (Ortega, 2011: 15), ubica a la especie humana como centro, situando al hombre como el rey; y, por medio de un exacerbado consumismo busca alcanzar un estado de bienestar individual y colectivo; es así que, “Pareciera que el hombre occidental se comportara como si hubiese identificado 'felicidad' con 'riqueza'; que sus motivaciones son fundamentalmente económicas y, es más, que satisface otras necesidades a través, empero, de la riqueza.” (Medina, 2010: 57). El modelo de la Economía del desarrollismo: «el PBI como medida del todo»³, en el sistema de mercado genera en mayor medida *externalidades ambientales*, y sus consiguientes políticas económicas no alcanzan a promover un bienestar para todos y menos aún la conservación del planeta como un todo (es paradójico que tomando la categoría del desarrollo de la biología, y siendo su sentido el de preservar la vida, ha sido usado en oposición a sí misma), entonces los resultados que se evidencian cada vez con más claridad son las insatisfacciones en la vida de las sociedades en especial.

La felicidad sostenible: felicidad holista

Cabe señalar que la construcción de la categoría Felicidad⁴ proviene de la matriz occidental a través de la historia de más de 10 mil años⁵, y ha sido entendida como el sentimiento y

3 Sin embargo, no es el único, el modelo disruptivo de Bután, mide su riqueza en función de su PIB, Felicidad Interior Bruta; ha primado las políticas focalizadas en la mejora de la sanidad y la educación de sus ciudadanos, frente a la industrialización o construcción de infraestructuras. Algunos de los indicadores de dicha felicidad son la cultura, la educación, la salud, el bienestar psicológico, el desarrollo sostenible o la diversidad medioambiental, posicionando como un privilegiado destino de ecoturismo a nivel mundial (Silva, 2010).

4 Del latín felicitas, a su vez de felix, "fértil", "fecundo" (Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Felicidad>).

5 En expresiones de Eisler (1996: XXVI):“La teoría de la transformación cultural propone además que el curso original de la corriente principal de nuestra evolución cultural fue

estado de plenitud de estar en convivencia armónica en el planeta; sin embargo, desde comienzos del siglo XII ha ido cobrando un sentido propio conforme la doctrina imperante⁶. Sin embargo, las otras culturas invisibilizadas o periféricas, han conservado contenidos de felicidad que respeta y hasta sacraliza a la convivencia como un todo. En el esfuerzo de salir de la concepción de felicidad pasajera, momentánea, superficial e ilusoria, que genera un estado de gozo como consecuencia del consumo desmesurado por la satisfacción de necesidades artificiales, variables eje del modelo imperante, se puede identificar un factor ontológico: “ser” alguien en una sociedad civilizada; en expresiones de Kusch (1973: 20) “...nos movilizamos, mediante la competición, para llegar a ser alguien...”; es decir, salir de la dialéctica del “ser” y “no ser” y visibilizar el simple “estar”⁷ en la tierra, para designar algo propio de la cultura andina que ha sobrevivido por más de cinco siglos, porque sabe convivir con sus diversos (Yampara, 2011: 6), aunque no exclusivo, sino universal.

El logro de la felicidad personal es sólo una parte de la ecuación (Véase en Ramos, 2014: 127-128 la ecuación (A) y función (I)); cuando la felicidad está asociada con el *bien estar* y la sostenibilidad (Ramos, 2014: 128), adquiere una nueva dimen-

hacia la solidaridad, pero tras un período de caos y casi total quiebre cultural, se produjo un vuelco social básico...Sin embargo, también hay evidencias de que este cambio de dirección de un modelo solidario a uno dominador fue, a grandes rasgos, similar en otras partes del mundo.” Así también Medina (2010: 43) señala: “...hasta el año 1500 de nuestra era, casi todas las culturas del mundo, incluidas las europeas, tenían una visión orgánica del universo. Esto quiere decir que vivían, salvo excepciones..., en comunidades solidarias. Tenían una relación simbiótica con la naturaleza y sus rasgos más característicos fueron la interdependencia de los fenómenos naturales y espirituales y la subordinación de lo individual a lo colectivo.”

- 6 En palabras de Zafaronni (2011: 28) “René Descartes fue el más coherente a este respecto, coronó al humano como el único animado y dueño y señor de todo lo demás, de lo inanimado.”
- 7 En palabras de Kusch (1999[1975]: 111) “... el ‘estar’ implica algo más que su mera enunciación. En este punto se roza el vivir puro o el ‘no más que vivir’ a nivel biológico con su sentir. Estamos evidentemente en un estrato pre deontológico...”

sión que sería: la *felicidad sostenible*. Ésta tiene en cuenta que la felicidad está interconectada con otras personas, otras especies, y el entorno natural por una notable red de interdependencia, el todo tiene que ver con todo, principio holístico (véase función (II)).

Esto significa que nuestras acciones y decisiones cotidianas contribuyen, o restan, a nuestro propio bienestar y el de los demás. Desde la perspectiva de la Matriz Cultural Andina, la red de relaciones, el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe, obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad (véase función (II)); *Pacha* constituye una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro; entonces, la concepción “vida” no está limitada, a los seres vivos como lo está en el sentido occidental clásico dominante (seres humanos, animales y plantas), sino abarca a todo el universo con toda su multiplicidad de dimensiones y estratos, “... ‘Sostenibilidad’ debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y transgeneracional. Una economía corresponde al concepto andino del 'vivir bien' y de una convivencia cósmica, siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones” (Estermann, 2013: 11).

Expresado en ecuación:

$$(A) \quad \textit{Felicidad} = \text{Felicidad personal (Bienestar)} + \text{Calidad de Vida} - \textit{Externalidades Ambientales}$$

A veces las cosas que nos hacen felices pueden hacerle daño a nuestra comunidad, a los ecosistemas o a las generaciones futuras; en contraposición, pareciera que, el nivel de inteligencia humana alcanzado nos hace capaces de actuar en formas que son racionales en marcos estrechos, pero con total irracio-

nalidad en el largo plazo, como si no importara en qué mundo vivirán nuestros nietos (Chomsky, 2012).

A doscientos años del nacimiento de Darwin, se discute y analiza hoy que su teoría no fue bien comprendida, sino más bien deformada por Spencer, con su particular concepto de la supervivencia del más apto (Zafaroni, 2011: 58). Para Darwin –sostienen los biólogos contemporáneos– el más apto habría sido el más fecundo y no el más fuerte en el sentido físico. En este sentido no cabe en la evolución privilegiar la competencia, sino la cooperación porque el hombre tiene mentalidad dominante; el ser humano proyecta en los animales en la naturaleza sus defectos y virtudes⁸.

Expresado en términos de funciones: (I) *Sistema Antropocéntrico dominante* y, (II) *Matrices Culturales Andina y Aborígen Occidental*, se puede postular que:

(I) *Felicidad Artificial* = f (Consumismo, Bienestar)

(II) *Felicidad Sostenible* = f (visión *Holista*, 'Estar')

Siendo:

Visión *Holista* = el todo y cada una de las partes se encuentran en interdependencia.

'Estar' = concreción de la existencia dentro de las múltiples relaciones: "*estar en el Pacha*".

La historia de la humanidad (siete y cuatro mil años antes de Cristo, más o menos), conforme a su origen, es una historia centrada en la solidaridad –la competencia, la lucha o la agre-

8 "Es interesante observar que pese al presupuesto de que los animales son inferiores, el humano les atribuyó virtudes y defectos propios y exclusivos de él. La torpeza del asno, la fidelidad del perro, la nobleza del caballo, la satanidad del gato, la abyección del cerdo, etc., son valoraciones humanas" (Zafaroni, 2011: 23).

sión, no pasaban de ser episodios- que fue un modo de vivir en relación basado en la cooperación y el respeto por el otro; es decir, en el placer de la convivencia en armonía con el mundo animal vegetal y la naturaleza, como señala Eisler (2008: 1) de su valiosísimo viaje al interior de un mundo perdido, “Conservada en una cueva-santuario por más de veinte mil años, una figura de mujer nos habla de las mentes de nuestros primitivos ancestros occidentales”, preguntándose así también si “...quizás estas esculturas nos comunican algo importante sobre nosotros mismos, mostrándonos cómo mujeres y hombres veneraron alguna vez los poderes *vivificantes* del universo”.

Por eso, Panikkar (1994: 119), cuando escribe: “El cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar [...] una cultivación de mí mismo que no sea al mismo tiempo cultura de la naturaleza no es cultura del hombre”, da cuenta de un actuar y convivir conforme a las leyes naturales; entonces, en este proceso de destrucción-construcción sistémica, atender el cultivo de la inteligencia vinculada a las leyes naturales y la relacionalidad de interdependencia, puede acrecentar el interés por la conservación y preservación de la naturaleza: “Puede ser un paso importante, para la sostenibilidad de nuestro habitat (casa común, eco, *oikos*), cultivar la Inteligencia Holística⁹ Ambiental; es decir, cultivar la habilidad de comprender la interdependencia natural con las otras especies que cohabitan el planeta y la naturaleza misma, y la Matriz Cultural Andina puede aportar con la riqueza de los saberes de relacionalidad recíproca, de correspondencia y de complementariedad.” (ATitiquqa, 2014 y 2015).

9 *Holos* (un término griego que significa “todo” o “entero”) alude a contextos y complejidades que entran en relación. <http://es.wikipedia.org/wiki/Holismo>.

Conclusión

Se torna cada vez más importante y urgente promover investigaciones de carácter multidisciplinario e interdisciplinario en torno a construir un sistema económico saludable o economía natural, con leyes sistémicas cada vez más en sintonía con las leyes naturales que sustenten realmente las relaciones más humanas con los otros seres vivos y la naturaleza; en otras palabras, desplazar al modelo imperante de dinamizar la economía de una región mediante dinamizar el consumo, en aras de un bienestar o felicidad artificial.

Constituye un paso importante para la felicidad sostenible, cultivar la inteligencia holista para integrar al ser humano con su entorno de manera amigable y armónica; así pues, en la búsqueda y construcción de perspectivas alternativas, para modelos sistémicos de Bien Estar con satisfacción de las necesidades de todas las especies, el “estar” o convivir en relación recíproca, complementaria, solidaria y de correspondencia (principios de las Matrices Culturales Andina y Aborígen Occidental), pueden contribuir a enriquecer el cultivo de la Inteligencia Holista Ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

ATitiqqa, Organización Ecológica-Cultural de carácter filantrópico. En: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.852653764773992.1073741846.250120881693953&type=1> (Visitado diciembre 2014 y febrero 2015).

ARENAS, Enrique
2013 *La construcción de los indicadores de la economía de la felicidad para el desarrollo del nuevo modelo social comunitario*. Ministerio De Desarrollo Productivo y Economía Plural – Universidad Pública De

El Alto. En: <http://www.bcb.gob.bo/eeb/sites/default/files/6eeb/docs/sesiones%20paralelas/6EEB%20SP-07-1.pdf> (Visitado en noviembre de 2014).

CHOMSKY, Noam

2012 *El Problema Ambiental y La Inteligencia Humana La destrucción de nuestro planeta y los negacionistas*. En: <http://es.scribd.com/doc/174010302/Chomsky.pdf> (Visitado en octubre 2014).

EISLER, Riane

2008 *El cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro*. Editorial Cuatro vientos, 310 pp.

ESTERMANN, Josef.

2013 *Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*. En: <http://www.mabs.com.ar/rfaia/?p=687>. (Visitado en octubre 2014).

FREY, Bruno.

2008 *Happiness: a revolution in Economics*. En: <http://www.dinero.com/internacional/articulo/el-dinero-no-da-felicidad-un-estudio-desmiente/178496> (Visitado en octubre 2014)

KUSCH, Rodolfo.

1976 *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires.
1999 [1975] *América Profunda*. Buenos Aires, Biblos. 182 pp.

MEDINA, Javier.

2010. *Mirar con los dos ojos; Visiones no domesticadas sobre lo indio en Bolivia, La Mirada Salvaje. La Paz-Bolivia. 200 pp.*

PANIKKAR, Raimon.

1994. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra.* Madrid: San Pablo. Pp. 366.

ORTEGA CERÓN, José

2011 *La felicidad como objetivo superior y función del desarrollo en la economía del bienestar.* Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Económicas, Escuela de Economía. Bogotá, D.C., Colombia. En: http://www.bdigital.unal.edu.co/46666/1/Tesis_Jorge_A_Ortega_C.pdf (Visitado en octubre de 2014)

RAMOS L., Fanny R.

2013. “El Ayni en la Conservación y Preservación de la Naturaleza”. En: *Pluralidades*, vol. 2, Puno, Perú, págs. 122-123.

2014. “Paridad Sistémica: Desarrollo Sostenible y Allinkawsay- *Suma Qamaña*”. En: *Pluralidades*, vol. 3, Puno, Perú, pág. 128.

SIERRA, Wladimir.

2007. “Cosificación: Avatares De Una Categoría Crítica”. *Revista de Filosofía “Sophia”*, Quito-Ecuador. N° 1/2007. En: http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1259788896.cosificacion_avateres_de_una_categoria_critica_o.pdf (Visitado en septiembre 2014)

SILVA, Julio.

2010. *El Informe Stiglitz-Sen Fitoussi Y La Necesaria Distinción Entre Crecimiento Y Desarrollo.* En: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/observatorio/publicaciones/2014/La_Comision_Sarkozy.pdf (Visitado en febrero de 2015).

YAMPARA, Simón.

2011 *Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña.*

Versión escrita de la ponencia presentada en la Conferencia Inaugural del Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos que tuvo lugar en Pittsburgh, el 25 de febrero de 2011. En: <http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/42/394> (Visitado en octubre de 2014)

ZAFFARONI, Raúl.

2011 *La Pachamama y el Humano.* Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires. En:

https://espectadores.files.wordpress.com/2012/01/lapachamamayelhumano_prologo.pdf (Visitado en septiembre de 2012).

PENSAR LA INTERCULTURALIDAD EN TÉRMINOS DE DESCOLONIZACIÓN FEMINISTA

Yanett Medrano Valdez

Resumen. *El ensayo es una reflexión que tiene como punto de partida la teoría poscolonial orientada hacia una descolonización epistemológica feminista en términos interculturales, sobre la base, por un lado, de un discernimiento respecto a la construcción y trascendencia de los binarismos, siempre opuestos y excluyentes, bajo los parámetros y alcances de una racionalidad occidental que al extrapolarse en otra matriz cultural, trae serias implicancias; y por el otro, en la articulación entre clase, género y cultura/etnia. Ambas cuestiones se constituyen y se orientan hacia un movimiento transformador contra las asimetrías socio-económicas, de género y de culturas, y como elementos clave para una interculturalidad capaz de contribuir a una descolonización real y profunda que siempre ha de ser inacabada, incómoda y difícil.*

Palabras clave: *poscolonialidad, binarismos, articulación género, clase y cultura, interculturalidad, descolonización feminista.*

1. Una reflexión poscolonial para la descolonización epistemológica feminista en términos interculturales

La posmodernidad nos habla y ofrece un tiempo en el que se experimentan cambios, transformaciones y mutaciones importantes, o como refiere Spivak (2010 [1999]) es una ruptura y repetición deconstructiva, en nuestra existencia individual y colectiva, y que incita a revisar continuamente los lazos que queremos mantener con el pasado, el presente y el futuro, los procesos asimétricos de interacción entre lo local y lo global¹, pero fundamentalmente decidir sobre la continuidad o no, de la vigencia de realidades excluyentes, inequitativas, opresoras, que no son abstractas y homogéneas, hacia la búsqueda y el encuentro con realidades transgresoras, de cara a lo aparentemente normal, como realidades acumuladas históricamente. Por tanto no hay puntos finales, de un inicio y un final, sino continuidades de un tiempo colonial²/moderno/posmoderno, de una posmodernidad que pretende pe-

1 Santiago Castro-Gómez utiliza la categoría de “glocalización” para calificar esa situación, advierte que en la integración a espacios globales o territorios globales, los actores que son descolocados/des(re)territorializados no lo hacen desde una dinámica igualitaria, “es una estructura en el que intervienen diferentes agentes de globalización con diferente poder de intervención y todos estos actores se hallan localizados, es decir, forman parte de un espacio social específico desde el cual se integran (desigualmente) a los procesos de globalización y luchan por re-definir su identidad personal o colectiva” (1998: 08). Por tanto, siguiendo las reflexiones del autor, la globalización a su vez deslocaliza y re-localiza, a través de un proceso que construye nuevas jerarquías de poder.

2 Hacer referencia a lo *colonial*, es tener presente la asimetría y la hegemonía. A su vez, conduce a señalar una diferencia conceptual importante entre tres categorías: “la colonización, el colonialismo y la colonialidad, el primero, es un proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas; el segundo, es la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial; y el tercero, es un fenómeno persistente entre quienes fueron objeto del proceso de colonización y tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo”. Ver Estermann, Josef. 2012: 3-4.

tuarse con rostro de modernidad colonial, de ahí que nos resulta apropiado lo señalado por Mendieta (1998: 110) “la posmodernidad perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso auto-reflexivo”.

A esa continuidad colonial/moderna/posmoderna presentada bajo la forma de “glocalización” (Castro-Gómez, 1998) o de “colonialidad global/globalización colonial” (Mignolo, 2002), o re-colonización (Alexander y Mohanty), 2004[1997]), o de “imperialismo cultural occidental y posmodernidad consumista” (Estermann, 2012); debe dirigirse o al menos así debería de ser, “corregir los errores históricos perpetuados a través de los siglos e implementados por la colonialidad del poder³ y del saber” (Walsh, 2002:42), los que han desmantelado y distorsionado los sistemas legales indígenas, la organización económica indígena, los sistemas colectivos-comunitarios de convivencia indígena, las tecnologías indígenas, las espiritualidades indígenas, etc., o sea sobrepasar la actuación de los estudios culturales y poscoloniales, para así descolonizar económica, política, ética, y epistemológicamente.

En este tiempo vamos tomando conciencia de la des-territorialización y de su consecuente re-territorialización, usando las categorías de Castro-Gómez (1998), tanto geopolíticamente como epistemológicamente hablando, vamos reconstruyendo nuestras identidades con todos los insumos

3 La “colonialidad del poder” es acuñado por Aníbal Quijano, para quien esta categorización es una elucubración mental, como consecuencia de los pares binarios (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.), de un evolucionismo lineal, unidireccional (un estado de naturaleza que culmina en Europa), de la codificación de la raza a través de la naturalización de las diferencias culturales, de la distorsionada reubicación temporal de esas diferencias (lo no-europeo es pasado). Y además ésta por su carácter histórico-estructural, articula en una sola estructura de poder, la heterogeneidad y la diversidad de sus historias, sus culturas y sus pensamientos. Ver Quijano, Aníbal. 2000: 222.

provenientes desde una academia que habla, escribe e interpreta desde y sobre Latinoamérica y desde una “intelectualidad indígena” que también habla, escribe e interpreta desde/con sus propias categorías bajo la sospecha que tales han sido edificadas desde afuera, o sea en clave occidental.

Esto nos conduce a la pregunta planteada por Mendieta (1998: 115) “¿hasta qué punto estas tradiciones han sido desde siempre parasitarias, canibalizantes de la otredad: el bárbaro, el primitivo, el hereje, el buen salvaje, el caníbal, los pueblos ignorados por la historia, aquellos que aún la aguardan, el rostro del Otro en quien Europa vio al mismo tiempo su temor más terrible y su esperanza más alentadora?”. Con esta interrogante una vez más podemos afirmar que nos urge dialogar entre historias, tradiciones, epistemologías, subjetividades, cartografías, para desenmarañar de una vez la colonización del conocimiento, la colonialidad del saber, la colonialidad del poder-saber, las geopolíticas del conocimiento, las geopolíticas del saber, [...], son algunas categorías utilizadas por algun@s intelectuales interesad@s en esta temática (Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, entre otr@s), y que van tomando diferentes formas y estructuras en este tiempo, que las asumimos a veces poco alentadoras.

Ante esta colonialidad epistemológica que desarrolla *relaciones intersubjetivas de dominación* (Quijano, 2000) o *estrategias discursivas de subalternización* (Hernández, 2008), en la que *otros* conocimientos son infravalorados, desprestigiados, mutilados, invisibilizados, [...] –podríamos utilizar más adjetivos seguramente–, la interculturalidad, como desarrollo teórico es presentada ante discursos de tolerancia cultural, de reconocimiento de la diversidad cultural, y de inclusión en la diversidad, principalmente elaboradas, desarrolladas y defendidas desde una postura multicultural, y no simplemente se trata de vivir o estar juntos, sino de sacar a la luz la

diferencia colonial, que escondida en el concepto y el discurso de interculturalidad, como lo vienen haciendo la mayoría de países latinoamericanos, desarrollan una acción política inclusiva, reformadora desde una ideología neoliberal y bajo los auspicios de la primacía del mercado. Consecuentemente el reconocimiento de la diferencia colonial –ética, política y epistémica– más que inclusiva pretende ser ante todo dialógica, para el caso latinoamericano, un diálogo *dialogal* (Panikkar, 2002) entre el pensamiento indígena, el pensamiento afrocaribeño, el pensamiento inmigrante, el pensamiento no indígena, el pensamiento fronterizo, el pensamiento subalterno, seguramente aportaría a dar una solución a los actuales conflictos que acaecen en Latinoamérica, relacionados con la existencia de proyectos de desarrollo y de inversión y de concesiones extractivas de los recursos naturales en territorios indígenas, y en lo que nos concierne, a la colonialidad de la vida de las mujeres andinas.

Un buen ejemplo de estos diálogos lo tomamos de la epistemología fronteriza (Anzaldúa, 1987; Walsh, 2002; Sandoval 2004[1995]; Hernández, 2008) y la epistemología subalterna⁴ (Mohanty 2008[1988]; Shiva 1995[1988]; Spivak, 1999; Schiwy, 2002), en el primer caso, se trata de “una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas

4 Freya Schiwy ofrece un interesante ejemplo de cómo la subalternidad va tomando cuerpo en un contexto de producción de conocimiento marcado por el capitalismo y los legados del colonialismo, como es el caso la elaboración del video indígena (texto audiovisual), esta autora “propone recuperar una ética basada en la coexistencia armónica con la naturaleza no humana” (2002: 125), como otra forma de producir conocimiento desde una subjetividad indígena, de generación de conocimiento de base colectiva, y como un proceso intercultural entre la heterogeneidad de actores, y que de entrada confronta con la escritura alfabética, una narrativa de dominio presentada como universal. Así, la comunicación audiovisual indígena (el video indígena), construye un repertorio antirracista, una revalorización de prácticas y conocimientos indígenas menospreciados por las instituciones educativas dominantes desde la conquista, pero requiere descolonizar, la imagen, el cuerpo, la memoria colectiva, formas alternativas de vida y la misma colonialidad del pensar.

subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética” (Walsh, 2002: 28); y en el segundo caso, son los subaltern@s quienes no pueden intervenir en la construcción del conocimiento pero que cruzan la frontera colonial del eurocentrismo –producen confrontación, no aplicación, negación, cruce de fronteras impuestas, quiebre, violación, incomodo– para apropiarse y revalorizar prácticas y conocimientos menospreciados y deslegitimados. Esa forma transgresora implica también, que desde una ubicación geopolítica (como espacios históricos, políticos, sociales, culturales, discursivos e imaginados) intervenga los conocimientos subalternizados, no en forma pasiva/restitutiva-inclusiva, sino activa/ dialógica, en un escenario epistemológico transmoderno, posoccidental y poscolonial.

Un aporte importante de ambas epistemologías es que el *lugar* es más que un territorio, es sobre todo un espacio de poder, un lugar desde donde se ejerce, parafraseando a Mignolo (2002), la colonialidad del poder/pensar, y desde ese *lugar* se pretende establecer “nuevos movimientos epistemológicos que buscan evitar la continua y prolongada perpetuación de viejos diseños colonialistas y paternalistas” (Schiwy, 2002: 104) y euro/usa céntricos, así como evitar la revitalización y rearticulación de las geopolíticas del conocimiento y de las relaciones de poder con sus legados, en su desplazamiento a otros sujetos denominados como *no* racionales. Así, la colonialidad “encuentra su prolongación al interior en un proceso de desplazar la subalternidad hacia las poblaciones rurales, l@s iletrad@s, l@s no racionales y también las mujeres y lo que se deja asociar con lo femenino” (ibídem, 106).

De esta manera, siendo testigos de un debate latinoamericano académico inacabado, producido con más eco desde la década

de los años 90 hasta la fecha, tiempo durante el cual, como hemos apreciado, se han puesto sobre la mesa categorías tales como modernidad, postmodernidad, colonial/idad-ismo, poscolonial/idad-ismo, descolonización, multiculturalidad, pluralismo, interculturalidad (al menos son éstas las categorías que nos interesa visualizar, estudiar, analizar, debatir, criticar, releer, reinterpretar, etc.), y que a su vez ha reunido a una diversidad de disciplinas de las ciencias sociales (literatura, antropología, sociología, filosofía, historia, arte, etc.), todo este movimiento intelectual continua propiciando diálogos entre disciplinas, una transdisciplinariedad (Castro-Gómez, 1998; Estermann, 2012; Panikkar, 2002) “verdaderas teorías sin disciplina que convergen o divergen, pero que, en cualquier caso, dialogan entre sí” (Castro-Gómez 1998: 21). Aunque estos diálogos han operado más interdisciplinariamente, cada una ha abordado sus categorías analíticas (cultura/etnia, clase social y género) por caminos separados, generando subordinación y jerarquía de una(s) sobre otra(s). Desde la teoría clásica, feminista y culturalista se producen estas operaciones de exclusión: el género + la cultura = subordinadas por “la clase”; la clase + lo socio-económico = subordinados por “el género”; la clase + el género = subordinadas por “la cultura” (Estermann 2012: 13).

De este diálogo nos habla también Dona Haraway, citada por Sandoval (2004 [1995]), haciendo referencia a los feminismos⁵, señala que toda incorporación teórica y metodológica de otros feminismos, en especial del feminismo del Tercer Mundo representa un cambio teórico y político, un des-alinear

5 Compartimos la afirmación de Nuria Varela, al señalar que 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(os) feminismo(s) que se construyan. Según esta autora “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”; ver Varela, 2005: 14.

y re-alinear de la construcción de un lugar/espacio de poder hacia un lugar/espacio para la afinidad, donde puedan dialogar los diferentes sujetos político-sociales-culturales-históricos, como son, el feminismo poscolonial, el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, el ecofeminismo, el feminismo queer⁶, el “feminismo indígena” [...], forjándose una política de articulación antiracista, anticolonialista, antihegemonía, antiheterosexual, [...], “capaz de construir colectivos más poderosos en épocas peligrosamente poco prometedoras y capaz de establecer nuevos tipos de coaliciones, por medio de la identificación de las prácticas expertas que se utilizan y desarrollan en el seno de las clases subalternas” (Haraway citada por Sandoval, 2004[1995]: 100), o de los conocimientos subyugados.

Pensando en términos de una descolonización feminista, esas mismas categorías puestas sobre la mesa, han cobrado importancia frente a algunas discusiones teóricas planteadas, aunque no de manera rigurosa ni cerrada, se hacen más visibles cuestiones como la cultura, el género, las diferencias étnico-raciales, la sexualidad, la interculturalidad, [...], provocando una diversidad de posicionamientos y de discursos con muy variada forma y contenido. En este escenario polisémico y polivalente con diversidad, complejidad y contradicción, releemos, re-pensamos y re-interpretamos para re-construir lo fuertemente cuestionable por un feminismo hegemónico occidental que se ha atrevido y sigue atreviendo a hablar de la vida e historia de las otras mujeres situadas al otro lado de la(s) frontera(s). Y así poder comprender y hallar desde una posi-

6 Desde la década de los años 90 a partir del discurso académico y la práctica política emerge el feminismo queer, que ha conglomerado a una diversidad de miradas, cuyo punto de partida en esencia es el rechazo y quebrantamiento de la heteronormatividad y la naturalización de la identidades sexuales estáticas y binarias (hombre-mujer), así como una fuerte crítica a la manera como se construye y estructura el género. Entre las más representativas autoras se tiene a Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Beatriz Preciado, Donna Haraway, etc.

ción descolonizadora y liberadora la articulación entre/ dentro lo dicotómico y separable que encontramos por ejemplo en la relación mujer-naturaleza en la cultura andina (aymara).

Tener un acercamiento a la teoría poscolonial feminista es fundamental, porque no solo vamos visibilizando la continuidad colonial que va mutando persistentemente hasta el día de hoy, sino también, identificamos que los debates/problemas generados en su interior alimentan y contribuyen epistemológicamente a nuestra propuesta descolonizadora en tres aspectos⁷: el primero referido a la descodificación de los pares binarios, en este caso más que separarse hay una implicancia mutua entre ambos; el segundo referido al hablar discursivo colonial del sujeto occidental (en su propia lengua y con sus mismas categorías) sobre el legado cultural y la memoria colectiva de las mujeres colonizadas; y el último, muy en relación con el segundo, es que continuamente se producen explicaciones, argumentaciones e interpretaciones como meramente culturales, donde cualquier acontecimiento, hecho, suceso, o acción que ocurre, desde una apreciación por sentido

7 Rosalva A. Hernández, propone tres estrategias metodológicas pertinentes para las prácticas académicas y políticas del contexto latinoamericano, desde una postura feminista poscolonial, las dos primeras recaen en la etapa reconstructiva de los discursos y la última en la parte constructiva de las estrategias de lucha: a) Historiar y contextualizar las forma que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista (el establecimiento de una perspectiva generalizadora –discursos de poder colonializantes– de las relaciones de género, erotizando o silenciado a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase); b) Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales (en un extremo la elaboración de representaciones ahistóricas-idealizadas de las culturas, como entidades homogéneas al margen de las relaciones de poder y en el otro extremo la elaboración de un discurso igualitario universal, aculturalista e integracionista que niega toda posibilidad de reivindicar el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, ambas situaciones imposibilitan repensar las identidades étnicas y genéricas y construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad); c) El reconocimiento de la manera en que nuestras luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista (luchas locales que impactan de manera más profunda sobre los poderes y/o preocupaciones globales). Para mayor detalle ver Hernández, 2008: 97-113.

común, es “un todo” cultural negativo. Estos tres aspectos desde mi parecer, es muy bien aprovechado por el multiculturalismo liberal, haciendo que lo residual ingrese en la pauta dominante como emergente, para luego ser maniobrado y manipulado por éste, en cada una de nuestras respuestas ofrecidas como en automático –personal, colectiva e institucionalmente–, sepultamos todo acto o manifestación cultural que suponga subordinación u opresión a las mujeres, sin permitirnos elaborar una comprensión situada y subjetiva a través de las paradas geo-políticas-históricas que hagamos.

Tomar en cuenta la crítica poscolonial contrahegemónica no implica un retorno nostálgico, esencialista o premoderno, tampoco la construcción de un ámbito de exterioridad moral o cultural frente a occidente como tercermundistas, pobres, subdesarrollados, oprimidos; es ante todo, que frente a la mirada de la glocalización, utilizando el término de Castro-Gómez (1998: 12), lo local recobre vida como “un espacio en donde los sujetos configuran su identidad interactuando con procesos de racionalización global y en donde las fronteras culturales empiezan a volverse borrosas”, más adelante señala citando a Spivak, que la poscolonialidad está relacionada con la *crítica permanente*, con los diálogos que se hacen, desarrollan o construyen frente-dentro la globalización, en consecuencia de lo que se trata es de hacer “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.

Haciendo posible abandonar el poder hegemónico de hablar por o en lugar de los otr@s, es incluso poder ir más allá de las construcciones e interpretaciones de las realidades como simples prácticas discursivas, ir hacia la búsqueda de la *performance*, “una actuación inculada culturalmente e interpretada biográficamente, que no existe más allá del propio gesto

en que se realiza”⁸ (Moure, 2013[2011]: 50), dándonos claves para comprender, por un lado, las estrategias de resistencia cultural y de poder de las mujeres indígenas andinas, a las que se presta poca atención y por eso su escasa información, y por otro lado, la existencia de una racionalidad de las culturas andinas, no como sujetos hibridizad@s por una lógica cultural occidental impuesta desde afuera, haciendo uso de “técnicas de la gobernabilidad colonial *exotización/ universalización o particulturalismo / asimilacionismo*” (Suárez, 2008: 66), sino, como sujetos con identidades complejas por el devenir de los cambios, de las contradicciones y de las transformaciones, poseedores de “una opción epistemológica y política por medio del diálogo y la construcción de una razón intersubjetiva” (ídem.).

En la posición teórica de deconstrucción desarrollada por Spivak, se destaca la importancia del término *diferencia*, hay una acción de diferenciación que puede ser anterior y un diferir continuo, denominado “huella”, una huella y/o un rastro “de todo lo que no es lo que se está definiendo o postulando” (2010 [1999]: 407), y por tanto un elemento necesario para la deconstrucción, pero que de alguna manera aparece oculta, siendo necesario como primera fase de deconstrucción, custodiar y conservar el *origen oculto*, de “aquello de lo que supuestamente la cosa o pensamiento original, en descripción o definición, se diferenciaba” (ibídem, 410), es decir, dar respuestas a lo oculto e imposible, que aparecen en los sistemas filosóficos y culturales marginados.

Aunque también hay que tener en cuenta, en relación al reconocimiento de las diferencias –advirtiendo que no es de mi

8 Con esta afirmación Teresa Moure propone definir el género como una performance, destacando la conformación de una identidad creativa, reconstructiva, ya no como sujeto sexuado, al producirse un quiebre de las categorías rígidas y bien establecidas (el masculino y el femenino por ejemplo), sino, como sujeto generado dentro de una amplia gama de grises que transitan entre dos polos opuestos. Ver Moure, 2013[2011].

particular interés visibilizar y contrastar la existencia de diferentes visiones del mundo a secas, por el contrario quiero “aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro” (Sandoval, 2004[1995]: 94) o como señala Panikkar “conocer al otro es conocerse a uno mismo” (2002:75)–, existe una especificidad que se elabora, que va más allá de la diferencia en sí misma, como por ejemplo conocer ¿quién y cómo se define la diferencia?, ¿cómo se representan a las mujeres en los discursos de la diferencia? y ¿cómo la articulación de discursos y prácticas inscribe relaciones sociales, posiciones de sujeto y subjetividades?⁹, son interrogantes que nos dan cuenta que hay “discursos de la diferencia que se construyen, cuestionan, reproducen y resignifican” (Brah, 2004[1992]: 134) constantemente, unas con más mutaciones que otras. Así nos encontraremos a cada paso, con la existencia de diferencias con opresión, diferencias con explotación, diferencias con inequidad, diferencias con diversidad, diferencias con igualdad, y por tanto, “no toda diferencia es siempre un indicador de jerarquía y opresión” (ídem.).

2. La conformación y la trascendencia de los binarismos

Todo acto de clasificación, de taxonomía, de división representa un acto de violencia epistemológica en determinadas realidades, así los trazos en el mapa que establecen los límites y el poder soberano sobre cada uno de los territorios, la hegemonía totalizante que establecen una sola forma de pensar y hacer conocimiento, la división de las etapas de la historia, la formación de pares binarios siempre opuestos, jerárquicos y

9 Es a partir de estas interrogantes que Avtar Brah desarrolla cuatro formas en las que la diferencia puede ser conceptualizada, sea: a) diferencia como experiencia, b) diferencia como relación social, c) diferencia como subjetividad, d) diferencia como identidad. Para más detalle ver Brah, 2004[1992]: 120-136.

excluyentes, ¿acaso no representan todos actos de opresión y dominación de unos sobre otros?, ¿acaso no hay quien construye el conocimiento y distorsiona o altera después otros? y ¿acaso no hay quién controla, mide, se apropia del tiempo y del espacio?. A esta forma de proceder Mendieta (1998) usando la expresión de Jameson, que denomina “cartografías cognitivas geopolíticas” o “geopolíticas del conocimiento”¹⁰, según Mignolo (2002), son las que producen un doble efecto simultáneo, legitimar y desautorizar arbitrariamente el orden temporal y espacial, y desincorporar y deslocalizar el conocimiento geopolítico fabricado e impuesto euro/usa-céntricamente. Siguiendo a Mendieta, “nuestros medios de cartografiar (cognitiva y geo-políticamente) el tiempo y el espacio excluyen, colonizan y homogenizan, para luego vender a los imperativos del intercambio mercantil, el espacio y el tiempo de los demás: sus vidas, sus esperanzas, sus propias utopías y las perspectivas de un futuro aún no realizado” (Mendieta, 1998: 112).

La cada vez potenciada, hegemonía de control euro/ USA-centrista, sobre otras formas en que se expresa y vivencia también la vida cotidiana, sea en la cultura, la producción de conocimiento, el entendimiento y ejercicio del desarrollo, la diversidad de subjetividades, [...] colonizan las perspectivas cognitivas de las mujeres, como enumera Quijano (2000: 209-210), cada vez “a) se apropian los descubrimientos culturales de las

10 Por su parte Walter Mignolo considera que las “geopolíticas del conocimiento” es partir de la premisa que América Latina es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento de la modernidad euro-usa-céntrica (el agregado en cursiva es mío), “un conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”[...] América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, y con tal desplazamiento la modernidad se constituye como el punto de llegada hacia la condición de ser “seres modernos” y no como la justificación de la colonialidad del poder” (2002: 18). Esta situación también guarda relación con la ilusión del pensamiento moderno, por el cual el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario desde cualquier parte del mundo ingresar o subir a la epistemología de la modernidad.

poblaciones colonizadas por ser más aptos y útiles al desarrollo del capitalismo europeo; b) se reprimen formas de producción de conocimiento de las personas colonizadas, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad; c) se obliga a aprender parcialmente la cultura de los dominadores para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, subjetiva, y religiosa”. En esta misma línea de reflexión Shiva (1995[1988]: 30) centra su atención en el *mal desarrollo* (producto del reduccionismo de la ciencia moderna), para explicar la forma en que se coloniza la vida de las mujeres, la naturaleza y los pueblos no occidentales, de forma tal que se produce una continuación del proceso de colonialidad, de la mano con “la visión económica del patriarcado occidental moderno, basado en la explotación o exclusión de la mujer (occidental y no occidental), en la explotación y degradación de la naturaleza y en la explotación y destrucción gradual de otras culturas”¹¹

Esta situación lleva a explicar y comprender en nuestras relecturas, por qué occidente se sentía naturalmente superior a los demás pueblos del mundo, por qué la colonialidad es parte del pasado y no del presente, pero sobre todo, por qué se produce una mitificación y cosificación de categorías entre oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, emotivo-racional, tradicional-moderno, subjetivo-objetivo,

11 El patriarcado para Vandana Shiva, es una expresión del poder científico y tecnológico que destruye sistemas ecológicos y conocimientos, a lo que la autora denominada como “violencia de reduccionismo”, que trae como resultado cuatro formas de ejercer violencia: a) *Violencia contra la mujer*, al considerarlas como personas sin conocimiento; b) *Violencia contra la naturaleza*, al destruir su integridad a consecuencia de la manipulación científica; c) *Violencia contra los beneficiarios del conocimiento*, las mujeres son privadas del potencial productivo; y d) *Violencia contra el conocimiento*, que a través de la supresión y falsificación de los hechos declara irracionales los conocimientos que son inimpugnablemente racionales. Ver Shiva, 1995[1988]: 60.

espíritu-materia, cuerpo-mente, naturaleza-cultura, masculino-femenino, reproductivo-productivo [...], las que son ante todo relaciones de *poder colonial*¹² dicotómicas, opuestas, reduccionistas, fragmentadas, jerárquicas y homogeneizantes, que luego van a generar en lo que a mi interés respecta: “a) La generalización de la categoría *mujer* eliminando la diversidad cultural-`subjética´ (agregado mío) de otras mujeres, b) La selección y el aislamiento de la dimensión *género* de otras estructuras de poder para dar explicación de las causas de subordinación y opresión de las mujeres; y, c) El establecimiento de una(s) premisa(s) de inicio siempre antagónicas” (Suárez, 2008: 46-47) (hombres=dominantes/mujeres=dominadas y/o hombres=superiores y separados de las mujeres/mujeres=inferiores y separadas de los hombres). Esta situación acarrea problemas frente a otras alternativas epistemológicas que pretenden escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites que no hacen más que ser destructores de otras formas de conocer la interacción entre ambas.

Desde una postura por trascender los pares dicotómicos, de ver más allá de lo después o del paso siguiente, pretendemos superar esas relaciones de poder, presentadas en forma de universalismo dicotómico (fijo y estable) y su posterior cosificación; para Liliana Suárez (2008: 48) esta segunda manifestación se expresa por la consideración de “la mujer como objeto de estructuras de poder, como víctima del sistema patriarcal, como objeto de explotación y subordinación, y frente a ello el feminismo se plantea como una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas”. Estos argumentos utilizados son los efectos epistemológicos y políticos del poder colonial sobre las mujeres y las luchas feministas, y es por ello que una actitud crítica descolo-

12 Entendemos que el poder colonial va transitando de manera causal, de identidades y epistemologías históricas, singulares y propias hacia identidades y epistemologías raciales, sexuales, coloniales, negativas, primitivas, inferiores, y del pasado.

nizadora trascendental demandaría: “primero, el rompimiento de la categoría “mujer” construido como un sujeto epistemológico y político unificado¹³; segundo, el rompimiento de una concepción de poder dicotómica y de resistencia unidimensional; tercero, el rompimiento de la idea de cultura como esencia heredada, intocable y ahistórica; cuarto, el rompimiento de la idea social de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres” (Suárez, 2008: 57); quinto, “el rompimiento de la cápsula para vislumbrar categorías alternativas, dentro de un modelo intuitivo que vaya cada vez más acorde con la experiencia humana, donde ya nada es seguro y no todo es igual” (Moure, 2013[2011]: 48); y también habría que agregar, el rompimiento de la simple transmisión de las expresiones y experiencias más externas y superficiales en forma de folclorismo exotizado.

Para América Latina es de vital importancia trascender las relaciones binarias entre colonizador/colonizado y centro/periferia; como ya es sabido, la independencia formal de los países colonizados no suponen el fin de la hegemonía del

13 Chandra Mohanty, utiliza el calificativo de sujeto monolítico singular, categoría que se materializa a través del colonialismo discursivo, para esta autora la categoría *mujer* es definida “como una forma de apropiación y codificación de producción académica y de conocimiento acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares, haciéndose extensivo en la labor de las académicas del Tercer Mundo que escriben sobre sus propias culturas utilizando las mismas categorías analíticas” ver Mohanty, 2008[1988]: 118. Su célebre trabajo titulado “Bajo los ojos de occidente: academia feministas y discursos coloniales” es un referente académico muy importante en todo abordaje poscolonial, hace un análisis documentado sobre la producción intelectual desarrollada por las mujeres del Primer Mundo que escriben sobre las mujeres del Tercer Mundo, utilizando como hilo conductor el uso de la(s) categoría(s) “mujer” y “mujeres”, para identificar a través de cinco formas en las que esta categoría se utiliza por el discurso feminista occidental: 1) Las mujeres como víctimas de la violencia masculina; 2) Las mujeres como dependientes universales; 3) Las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial; 4) Las mujeres y los sistemas familiares; 5) Las mujeres y las ideologías religiosas. Este análisis le hace colegir que los escritos colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo y por tanto producen/representan de manera arbitraria un compuesto singular de mujer del Tercer Mundo. Para mayor detalle ver Mohanty, 2008[1988]: 117-163.

Primer Mundo, el fin de relaciones coloniales tras la conformación de los Estado-nación, ni tampoco es una cuestión de pasado como se ha mencionado; es un asunto tan vigente que las huellas económicas, políticas, éticas y culturales que la colonialidad viene dejando, con sus correspondientes matices; por la multiplicidad espacial y temporal, lo *viejo*, lo *pasado* va adquiriendo diferentes rostros como *nuevas* prácticas colonialistas, y como señala tan acertadamente Hernández (2008: 88) “el concepto de colonialidad no es ajeno a las realidades latinoamericanas ni ha perdido utilidad explicativa en la consolidación de los Estado-nación posindependentistas, y es por ello que el concepto de descolonización es central en las luchas contemporáneas de los movimientos indígenas latinoamericanos y en la producción teórica de sus intelectuales orgánicos”.

Partiendo del postulado de que ninguna construcción es total, el quiebre de narrativas, de discursos, de teorías, y de prácticas que se hallan profundamente entroncadas en el racismo-sexismo, la colonialidad global, el capitalismo liberal, la globalización neoliberal, el androcentrismo, el etnocentrismo fundamentalmente, sugieren el establecimiento de fronteras transgredidas y peligrosas, un nuevo territorio de alianzas teóricas y prácticas, capaces de “mantenerse en sintonía con posicionamientos históricos y políticos específicos y con parcialidades permanentes sin abandonar la búsqueda de vínculos poderosos” (Sandoval, 2004[1995]: 90) desde donde puedan hablar y hacerse escuchar los puntos de vista de l@s subyugad@s, cuyas voces generan tensión, transformación y reformulación continua; es lo que para Haraway constituyen los *conocimientos situados*¹⁴ o subyugados (conocimientos parciales, localizables y críticos que exigen conocimiento-

14 Según Donna Haraway, citada por Chela Sandoval, los conocimientos situados son “una forma de conocimiento-conciencia diferencial opositiva que exige que lo que es un objeto de conocimiento sea también imaginado como un actor y agente, capaz de transformarse a sí mismo y su propia situación, mientras actúa al mismo tiempo sobre él. Esa

conciencia diferencial opositiva) y para Sandoval es la *metodología de las oprimidas* (exige el reconocimiento del mestizaje, la resistencia indígena y la identificación con l@s colonizad@s).

Merece un especial tratamiento el trabajo sobre los “conocimientos situados” o “epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación”¹⁵ de Haraway porque es precisamente ahí donde la interculturalidad se verá materializada, permitiéndonos establecer diálogos descolonizadores, por su recurrencia a los *localismos* y a las *subjetividades*¹⁶, “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

conciencia diferencial ha de ser entendida “como una constante redistribución del espacio y los límites, realineaciones verticales y horizontales de poderes opositivos, energías que giran unas en torno a otras, alineándose y realineándose en un campo de fuerza que es el modo diferencial de conciencia oposicional, una *cyber-conciencia*”; ver Sandoval, 2004[1995]: 102 y 104. Para un mayor desarrollo sobre los conocimientos situados ver el capítulo 7 “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” en Haraway, Donna J. 1995[1991]: 313-346.

- 15 Donna Haraway apuesta por el desarrollo de esta forma epistemológica en la que “la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza. Ver Haraway, 1995[1991]: 335.
- 16 Recientemente con el empuje, la ardua dedicación académica y el afecto del Grupo Interculturalidad, quienes tan generosamente me han acogido para ser parte de ell@s, se ha publicado el número 2 de la Revista Pluralidades, donde hago un pequeño aporte teórico a partir de mis reflexiones inacabadas motivadas por las resonancias que produce pertenecer al grupo. Mi interés colocado en la interculturalidad y la descolonización de los feminismos me ha llevado a pensar en la importancia del establecimiento de diálogos liberadores desde las propias las identidades, los localismos y las subjetividades como elementos que atraviesa la propuesta descolonizadora. Para mayor detalle ver Medrano, 2013: 09-21.

igualdad-equidad de género que tiene lugar en la ilustración europea sin tener en cuenta las identidades espaciales y temporales definidas por las mujeres [...]” (Medrano, 2013: 15) y también –recogiendo la aportación de Panikkar– obvió pensar simbólicamente, pues es únicamente posible y válido pensar conceptualmente. Así en las interconexiones/intersecciones de categorías, que el feminismo poscolonial prestó mucha atención, esas estrategias de dominación y poder que se develan en sus relaciones, devienen de las subjetividades de los sujetos involucrados y del lugar de enunciación que determina la manera en que se experimentan dichas relaciones.

Los pares binarios adolecen de ilusión simétrica, que hace que uno aparezca como enfermedad, amenaza (pasivo/negativo) y el otro como sanación, salvación (activo/positivo), una situación que genera tensiones, contradicciones y conflictos entre cada par, dando como resultado una simple fórmula dicotómica que tendrá que ser siempre opuesta, jerárquica y excluyente. Esta situación viene a producir “una pérdida innecesaria de uno de ellos, cuya explicación se encuentra en la historia del patriarcado capitalista blanco que ejerce su poder de apropiación sobre el sujeto convertido en objeto, debido a que el mundo es objetivado como cosa y no como sujeto” (Haraway, 1995[1991]: 341). De ahí la importancia y trascendencia de los conocimientos situados, que ante todo requieren, que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento sean personificados-subjetivados. A manera de ejemplo, si pensamos en la relación naturaleza-cultura, veremos que “la naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista” (ibídem, 341).

No está demás subrayar que las distintas teorías feministas han teorizado sobre las causas de la subordinación, de la opresión y de la exclusión de las mujeres recurriendo indistinta-

mente a diferentes categorías binarias de análisis, en el debate intelectual producido desde occidente claramente se distingue el sexo del género, la naturaleza de la cultura, lo público de lo privado, lo productivo de lo reproductivo [...], por los significados que se otorgan a las relaciones de pares binarios, ya que en un terreno político-filosófico epistemológico occidental, problematiza todo intento o maniobra de aplicabilidad y funcionalidad universal, situación que se complejiza más cuando elaboramos “comparaciones culturales y traducciones lingüísticas” (ibídem, 220).

Los esfuerzos desde distintas corrientes feministas se han centrado en sacar a la(s) mujer(es) del lado subordinado (sexo, naturaleza, privado, doméstico, etc.) hacia otro espacio dispuesto a ofrecerles su plena liberación con autonomía y empoderamiento (género, cultura, público, productivo, etc.), reduciendo o eliminando todo intento que se oponga ante tal cometido, y así en toda construcción de género se mutila o se aniquila a las “demás”. Y así, las mujeres se perciben y se percibirán siempre en oposición a los hombres, donde el patriarcado necesariamente significa(rá) el monopolio de los que tienen poder (hombres) frente a las sin poder (mujeres), para que luego, lo masculino se constituya en la medida de todas las cosas, o sea en la existencia del androcentrismo.

De ahí el interés, en que se plantee en la academia y en la agenda política, desenredar la complejidad tridimensional, “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, *liberadora* y emancipadora” (Estermann, 2012: 13; las cursivas son mías). De tal forma que la interculturalidad a su vez,

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, todos con el aparente rostro emancipador e intercultural, pero en el fondo conservan y se fundamentan en los postulados de la asimetría y de la dominación política, social, económica, religiosa y cultural.

3. Hacia una articulación entre clase (económica-sociológica), género (sociológico-psicológico-filosófico) y cultura/etnia (antropológica, filosófica, política)

Si queremos entender e interpretar la situación, la ubicación y posición de las mujeres, no solo para el caso de las mujeres andinas (aymaras), tendremos que tener en cuenta, como ya lo mencioné, la colonialidad global, el androcentrismo, el etnocentrismo o las “discriminaciones socioculturales-socioraciales¹⁷”, el capitalismo liberal, la globalización neoliberal, o en conjunto las llamadas *prácticas contemporáneas de los Estados poscoloniales capitalistas* (Alexander y Mohanty, 2004[1997]), sino también considerar a manera transversal los localismos y las subjetividades; las que continuamente son

17 Estas son categorías utilizadas por Verena Stolcke; esta autora es una referencia académica importante en todo estudio acerca de la compleja relación entre raza, género y clase por su gran utilidad política y teórica. Considera que adquirir conciencia del pasado es comprender mejor el presente, por ello, prestar especial atención histórica (colonial) a los valores y categorías morales de las interrelaciones de identificación social, tales como el matrimonio, los tipos de familia, la sexualidad, las relaciones de género, nos explica porque el mestizaje tiene estrecha vinculación con el sexo y la sexualidad (categorías con significados sociopolíticos) y porque la identidad sociopolítica mestiza es ambivalente, debido a las razones sociosexuales y morales coloniales y las limitadas oportunidades de ascenso económico y social padecidas por los mestiz@s. Estas van legitimando las desigualdades sociopolíticas y de género siendo reforzadas continuamente. Ver Stolcke, 2008, pp. 19-51. También se puede consultar otro trabajo de la misma autora “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”.

proclamadas/repudiadas en términos progresistas desde el Primer Mundo hacia un Tercer Mundo oprimido, violento y victimizado, recurriendo a la elaboración de discursos y prácticas de tono patriarcal, racista, clasista y sexista, de las que el feminismo occidental reproduce y luego se apropia para construir y representar categorías superiores a las demás.

Ello exige no caer en la confusión o distorsión epistemológica, una trampa apoyada por el discurso del integracionismo aculturalista, de negar la diferencia como mecanismo subalternizador, de eliminar toda forma o expresión de esencialismo, en la que se termina reduciendo y disolviendo las interconexiones entre localidad, identidad y construcción del conocimiento, y se construye una otredad exotizada. De esa manera, “las cuestiones localizadas de la experiencia, la identidad, la cultura y la historia que nos capacitan para entender los procesos específicos de dominación y subordinación” (Alexander y Mohanty, 2004 [1997]: 144) han de ser consideradas como obstáculos; y por consiguiente las categorías raza, género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad se vacían de contenido, alimentando y sosteniendo las relaciones, regímenes de poder colonial y estrategias de colonialidad discursiva, donde la carga negativa es soportada por las mujeres del Tercer Mundo por ser “diferentes, oprimidas, opuestas a los valores del progreso, circunscrita en el espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición” (Hernández, 2008: 97); y cuyas voces necesitan ser albergadas por un feminismo occidental-inclusivo –el álter ego de la academia feminista que es liberada, “toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y sexualidad, es educada y moderna”¹⁸ – que se encarga(rá) de producir sujetos universales que se arrogan el derecho de injerencia hacia otras realidades ajenas a ella misma.

18 Hernández, Rosalva (2008) y Mohanty, Chandra (2008 [1988]).

La articulación entre clase, género y cultura, una forma compleja y hasta difícil de realizar, porque las expresiones de poder, dominación, subordinación, opresión y violencia que emergen de cada uno de estos campos, han sido tratados y continúan siendo tratados aisladamente, lo cual es cooptado por el modelo hegemónico-monocultural y globalizador-colonial que se va incrustando cada vez de manera más profunda. Así “el *colonialismo económico* se manifiesta en la globalización neoliberal, la exclusión y la depredación del planeta; el *colonialismo cultural* se expresa en el etnocentrismo, el imperialismo cultural, el etnocidio, el racismo; y el *colonialismo en clave de género* a través del patriarcado, el machismo, el sexismo, el androcentrismo y la misoginia” (Estermann, 2012: 13); las que aún no encuentran la puerta de salida abierta y flexible, para el goce y disfrute de un verdadero diálogo intercultural liberador o de la búsqueda de “equivalentes homeomórficos”¹⁹ (Panikkar, 2002; Estermann, 1998) respecto a la construcción de equidad de género en la cultura andina.

Tomar conciencia y considerar la actuación de la colonialidad, es una condición necesaria para una auténtica interculturalidad y herramienta fundamental para nuestro accionar crítico, descolonizador y liberador; ignorarlo, es seguir dramatizando nuestra tragedia o seguir acorralad@s en el trauma de la colo-

19 En el trabajo de Josef Estermann (1998) se recurre al uso de *equivalentes homeomórficos*, tales como, la *pachasofía* (cosmología), la *runasofía* (antropología), la *ruwanasofía* (ética), la *apusofía* (teología), los que se construyen recurriendo al préstamo de terminologías occidentales, que luego de ser transculturalizadas por medio de un proceso hermenéutico intercultural, son introducidas y reconocidas como nuevo paradigma. Esta construcción/búsqueda para el autor, da cuenta del verdadero encuentro inter-cultural que se debe producir entre dos culturas; solo cuando es producido por encuentros reales, por una interculturalidad vivida abierta y respetuosa es posible hallarla, bajo la sospecha y riesgo de hacer una transculturación análoga de las categorías de una cultura hacia otra diferente. Advirtiendo que si esa búsqueda “transculturaliza unívocamente a otra cultura con una experiencia distinta, no solo significa que no puede captar el significado propio (endógeno) de la experiencia, sino que es ante todo un acto de violación cultural”. Ver Estermann, 1998: 75-81.

nización. Es por eso, que la descolonización que gritan nuestros cuerpos y nuestras mentes no quiere, un nuevo tiempo ni una nueva historia, quiere su liberación y por eso en coro cantamos “es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano, 2000: 242).

Nuestra tarea pendiente es identificar y elaborar herramientas epistemológicas y metodologías alternativas, para abordar de forma sistemática y transdisciplinaria las “asimetrías socio-económicas, de género y de culturas” (Mohanty, 2008[1988]: 126), para que las relaciones de género, las identidades de género, las relaciones de desigualdad y poder, las asimetrías culturales, las estrategias de resistencia, reivindicación y lucha, las que experimentamos una infinidad de mujeres en espacios y tiempos diferentes, materializados en los estereotipos de género, en los roles de género y en las representaciones sociales (religiosas, axiológicas, sexuales, culturales, etc.) no corran el peligro de ser absorbidas y ser el punto de partida del feminismo occidental.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, Jacqui M. y MOHANTY, Chandra T. 2004 [1997]. “Genealogías, legados y movimientos”. Traducción de Rocío Macho Ronco, et al. En: *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 137-184.

ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Bordelands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.

BRAH, Avtar.

2004 [1992]. “Diferencia, diversidad, diferenciación”. Traducción de Rocío Macho Ronco, et al. En: *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 107-136.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago.

1998. “Introducción: La traslocalización discursiva de “Latinoamérica” en tiempos de globalización”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 03-22. En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/> (Consulta: 17 de abril de 2013).

DAMONTE, Gerardo.

2009. *Territorialidades y territorios en comunidades aymaras de Perú y Bolivia*. Lima, Perú: Red Internacional de Estudios Interculturales – Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/0902101.pdf> (Consulta: 17 de mayo de 2013.)

ESTERMANN, Josef.

2012. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”. Puno, Perú: Material bibliográfico entregado en la Maestría de Religiones y Culturas Andinas de la Universidad Católica de Santa María y el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas. pp. 1-16.

1998. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- HALL, Stuart.
2008. “¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite”. En: Sandro Mezzadra (Comp.). Traducción de Marta Malo. *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 121-143.
- HARAWAY, Donna J.
1995 [1991]. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens. Madrid, España: Ediciones Cátedra – Colección Feminismos.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A.
2008. “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A. Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 75-113.
- LANDER, Edgardo (compilador).
2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> (Consulta: 27 de mayo de 2013).
- MEDRANO VALDEZ, Yanett.
2013. Descolonizando el(los) feminismo(s). “Un paso previo para la interculturalidad”. *Revista Pluralidades*. Puno, Perú, volumen 2, pp. 09-21.
- MENDIETA, Eduardo.
1998. “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, posco-*

lonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 102-115. En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/> (Consulta: 17 de abril de 2013).

MIGNOLO, Walter.

2002. Entrevista realizada por Catherine Walsh “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador. pp. 17-43.

MOHANTY, Chandra T.

2008[1988]. “Bajo los ojos de occidente: academia feministas y discursos coloniales”. Traducción de María Vinos. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 117-163.

MOURE PIÑEIRO, Teresa.

2011. *Queer-emos un Mundo Nuevo* [Versión en español facilitada por la autora pendiente de publicación].

PANIKKAR, Raimon.

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

QUIJANO, Aníbal.

2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander, (editor). *La coloniali-*

dad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. pp. 201-242.

SANDOVAL, Chela.

2004 [1995]. “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, En: Chela Sandoval, *et al. Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras.* Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 81-106.

SCHIWY, Freya.

2002. “¿Intelectuales subalternos?. Notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador, pp. 103-129.

SHIVA Vandana

1995[1988]. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo.* Traducción de Ana Elena Goyer y Beatriz Sosa Martínez. Madrid, España: Horas y HORAS.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty.

2010 [1999]. “Apéndice: la puesta a trabajar de la deconstrucción”. Traducción de Marta Malo de Molina. En: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente.* Madrid, España: Ediciones Akal. pp. 407-414.

STOLCKE, Verena.

2008. “Los mestizos no nacen, se hacen”. En: Verena

Stolcke y Alexandre Coello (Eds.). *Identidades Ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*. Barcelona, España: EdicionsBellaterra – Serie General Universitaria 78. pp. 19-51.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana.

2008. “Colonialismos, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 31-73

VARELA, Nuria.

2005. *Feminismo para principiantes*. Barcelona, España: Ediciones B.

WALSH, Catherine.

2002. “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador, pp. 17-43.

ORDENAMIENTO TERRITORIAL, DISCURSOS DEL *DESARROLLO*, Y CAMPESINADO EN LOS ANDES: ALGUNAS NOTAS SOBRE LA OPACIDAD DE LAS POLÍTICAS INTERCULTURALES SOBRE LA CULTURA¹

Esteban Escalante Solano

Resumen. *Por lo consignado en sus documentos oficiales, y por las temáticas que pretende abordar, el Ordenamiento Territorial como política pública es relevante desde una óptica intercultural. Sin embargo, cuando sus supuestos orientadores son contrastados con la diversidad cultural en los Andes rurales contemporáneos se hacen evidentes diversas formas de ceguera frente a la misma. Este artículo busca analizar esta cuestión siguiendo de forma crítica las rutas que trazan los discursos sobre el desarrollo presentes en documentos técnicos que orientan la implementación del Ordenamiento Territorial a nivel nacional.*

Palabras claves: *Ordenamiento Territorial, políticas públicas, conflicto cultural, crítica sobre el desarrollo, Andes rurales, campesinado-indígena.*

1 Este artículo se formula sobre la base de la monografía final presentada al Diplomado en Ordenamiento Territorial para el Desarrollo Sostenible de la Universidad Nacional Agraria La Molina, en el ciclo 2013-I: "Nudos críticos para el diálogo intercultural y su aplicación en los procedimientos de ZEE y OT. Una propuesta para contextos andinos con presencia de sectores campesino-originarios".

Introducción

En este artículo me propongo reflexionar sobre las distintas dimensiones de *opacidad sobre las complejidades de la diversidad cultural* que se encuentran presentes en políticas públicas que apuntan a ser interculturales. En particular, me centro en la discusión sobre el Ordenamiento Territorial (OT) como política pública, y las tensiones que surgen en torno a esta cuando se piensa desde los territorios andinos y las sociedades campesinas contemporáneas.

El OT es una política de planificación territorial que tiene sus orígenes en políticas como el *land-use planning* estadounidense (Castillo, 2011). Define un proceso liderado por el Estado², pero que incorpora la participación de una diversidad de actores para la toma de decisiones, abriendo así un espacio para la concertación en clave democrática. Su finalidad es la de asignar usos a secciones del territorio en el marco de expectativas y planes de *desarrollo*. Plantea un proceso de (re)construcción de un territorio jurisdiccionalmente ya definido, proyectando sobre el mismo una ocupación y una distribución *adecuadas* de actividades, sirviéndose para esto de la información generada mediante la Zonificación Económica Ecológica (ZEE). Esta información, científica pero a la vez participativamente generada, orientaría de forma *técnica* la definición de las potencialidades y límites en el uso de distintas porciones del territorio.

2 Oficialmente el OT es definido como “una política de Estado, un proceso político y técnico administrativo de toma de decisiones concertadas con los actores sociales, económicos, políticos y técnicos, para la ocupación ordenada y uso sostenible del territorio, la regulación y promoción de la localización y desarrollo sostenible de los asentamientos humanos; de las actividades económicas, sociales y el desarrollo físico espacial sobre la base de la identificación de potencialidades y limitaciones, considerando criterios ambientales, económicos, socioculturales, institucionales y geopolíticos” (En: Lineamientos de Política para el Ordenamiento Territorial, disponible en: <http://www.minam.gob.pe/ordenamientoterritorial/wp-content/uploads/sites/18/2013/10/Lineamientos-de-Pol%C3%ADtica.pdf>).

El OT en este país es una política pública que ha sido reconocida como la XXXIV Política de Estado del Acuerdo Nacional: Política de Ordenamiento y Gestión Territorial y cuya promoción y orientación técnica están a cargo institucionalmente de la Dirección de Ordenamiento Territorial del Ministerio del Ambiente (MINAM). Si bien no existe aún una ley general que regule la orientación e implementación del OT, existe una serie de normativas e instrumentos técnicos que asignan la responsabilidad de implementar procesos de ZEE y OT a los Gobiernos Regionales, Municipales y Distritales, en sus ámbitos de jurisdicción y establecen algunos criterios metodológicos y requisitos técnicos para la misma³.

Aunque las sociedades han construido y disputado territorios desde su propio origen, y si bien esta dimensión ha estado presente en una serie de procesos políticos desarrollados al interior de nuestro país a lo largo de su historia, es recién en las últimas décadas que la temática específicamente *territorial* ha cobrado relevancia en algunos ámbitos del debate político nacional, llegando incluso a concatenarse con los debates sobre el multiculturalismo y la ecología política contemporáneas. Esto principalmente a raíz del desorden que ha caracterizado a la expansión del capital extractivo por sobre las áreas rurales de nuestro país o al desorden del crecimiento urbano y sus efectos socio-ambientales a distintas escalas; siendo particularmente importantes la conflictividad social y la respectiva reinención de desencuentros sociales estructurales que vienen asociados. Como respuesta a estas problemáticas, se han generado múltiples propuestas e iniciativas, inscritas en hori-

3 Existe sin embargo un acalorado debate en torno a si el Gobierno Central realmente apoya esta política, o más bien, obstaculiza la labor de los Gobiernos Regionales y la participación civil como forma de demorar los procesos regionales y municipales de OT para así facilitar la expansión de las inversiones extractivas en los territorios rurales. El último episodio de este debate se suscitó en torno al denominado Paquetazo Ambiental (Ley N° 30230). Ver por ejemplo: <http://bit.ly/1F13DEB> (Ingreso: 2/12/2014) y <http://bit.ly/1CB0Vtz> (Ingreso: 2/12/2014).

zontes discursivos diversos. El OT debería ser leído en este contexto, como una política gubernamental adoptada a modo de respuesta frente a este panorama.

Esta lectura se hace relevante en los Andes rurales, donde la construcción de territorios y territorialidades ha supuesto históricamente conflictos sociales y culturales en torno al espacio. En estos procesos las sociedades campesinas han ocupado un lugar subalterno, lugar desde el cual han desarrollado estrategias de reapropiación, redefinición y disputa de dichos espacios, como por ejemplo en el altiplano andino (Damente, 2011).

Si el OT es una política pública que busca atender a los conflictos territoriales surgidos en las últimas décadas a través de la asignación *adecuada* de usos espaciales desde un carácter multidimensional, podemos preguntarnos por su capacidad de absorber o canalizar democráticamente los conflictos culturales que subyacen a éstos. ¿Se trata de una iniciativa política con la capacidad de generar un diálogo intercultural en torno a la construcción territorial? Esto se hace más relevante aún cuanto que el mismo diseño de la política le consigna un carácter intercultural.

Vemos por ejemplo que en el documento “Lineamientos de Política para el Ordenamiento Territorial (en adelante, Lineamientos para el OT)” se establece que éste debe considerar criterios socioculturales (punto 1.2). Asimismo, como principio N° 7 figura:

“El respeto a la diversidad cultural, los conocimientos colectivos y las formas de uso y manejo tradicionales del territorio y los recursos naturales, en concordancia con lo establecido en el artículo 89° de la Constitución Política del Perú”⁴.

4 Cabe anotar que este Principio nos plantea una perspectiva conservacionista (con la cual discutiremos más adelante). Muestras más operativas de esta perspectiva se evidencian en la Acción 5 de Lineamiento 1.1 y la Acción 6 del Lineamiento 1.2. del mismo documento.

Por su parte la propuesta de Guía Nacional de Ordenamiento Territorial (GUINOT) establece en su introducción una perspectiva distinta con respecto al tema, aunque convergente:

“La Guía tiene como fin plasmar las posibilidades de un (re) ordenamiento territorial equilibrado, equitativo y sostenible, donde se *conjuguen nuestra rica herencia natural y cultural con las mejores prácticas y conocimientos contemporáneos*, orientados por una visión compartida de futuro. Para ello será indispensable institucionalizar nuevos modos, *culturalmente pertinentes*, de gestión democrática de los reconfigurados espacios político-administrativos que serían las futuras regiones y macro regiones en sentido estricto. (pág. 4, cursivas del autor)”.

La paradoja de la gobernanza territorial y los conflictos culturales en el diseño oficial nacional del OT

El OT como política pública tiene un sentido disputado, lo cual se manifiesta en relación a los distintos debates políticos sobre el uso del territorio presente en la jurisdicción a ordenar⁵. Interpretar a cabalidad el sentido político del OT se hace una tarea complicada cuando se le descontextualiza de sus locaciones específicas de aplicación. Sin embargo, y sin excluir otras posibles interpretaciones, no deja de ser válido el entenderlo como un intento de construir determinadas formas de *gobernanza* sobre los territorios. Es decir, un intento de establecer los modos, reglas e instituciones que definen la configuración del territorio desde un horizonte histórico específico: posterior a la pérdida de la legitimidad del Estado totalizador⁶,

5 Un ejemplo de esto es el actual proceso de la región Cajamarca, donde para algunos el OT constituye (con emoción o con temor) una herramienta anti-extractiva altamente política, mientras que para otros implica más bien un proceso altamente institucionalizado de conciliación de diversos intereses guiado por el *conocimiento técnico* científicamente producido de la ZEE.

6 Para el caso de los temas ambientales, el peso de los fracasos del desarrollismo centralista o de los desastres asociados al extractivismo habrían contribuido en el desarrollo de este escenario político (Bridge y Perrault, 2009). Sin embargo, uno podría discutir si el Estado peruano realmente ha sido eficiente en periodos anteriores en gobernar jerárquicamente el medio ambiente en espacios marginales como la ruralidad alto andina.

donde cobra relevancia la participación de múltiples actores en estas decisiones, *desmontando relativamente* las barreras entre lo público y lo privado (Hufty, 2009). Es posible afirmar que el marco discursivo de la gobernanza “sugiere una igualdad de agencia entre los actores políticos” (Bridge y Perrault, 2009: 482, traducción libre), articulándose así con los marcos discursivos de la igualdad formal de la democracia política (Monroe, s/f). Empero, como también sugieren Bridge y Perrault (2009), esta apertura formal no disuelve las relaciones de poder existentes en la configuración de la gobernanza, las que se reflejan en el carácter participativo que adquiere el proceso, la disposición final de los resultados, o los supuestos mismos que marcan la pauta de su desarrollo. Se plantea así una paradoja política entre un campo abierto y “democratizado” de participación, pero atravesado por relaciones de poder y formas de control, dominación y marginación social.

Es por eso que a pesar de reconocer la importancia del OT como respuesta política a las tensiones sociales derivadas de las grandes transformaciones territoriales contemporáneas, es pertinente plantearse por las características democratizadoras e interculturales en el marco de esa paradoja entre reconocimiento/tensiones políticas. Más aún cuando tomamos en cuenta que el campesinado indígena es uno de los sectores socio-culturales más afectado por las transformaciones en cuestión, ya sea por sus dimensiones extractivas (Bebbington & Hinojosa, 2011: 330-334), por las climáticas (Postigo, 2009: 47) o por la construcción de territorios acordes a un modelo de desarrollo que perpetúa y reinventa su exclusión estructural (sobre los discursos neoliberales que reinventan la marginación del campesinado, ver: Mayer, 2004: 337-357).

Si el OT es un instrumento de concertación *culturalmente pertinente*, ¿en qué términos plantea esta concertación? ¿qué

tipo de condiciones políticas establece en tanto política pública y cómo esto configura el escenario que deberán afrontar los sectores campesinos indígenas?

Como se mencionó anteriormente, interpretar un sentido político del OT se hace difícil si éste es descontextualizado. Pero puede acudirse al diseño mismo de la política para entender qué discursos van apareciendo y estableciendo las pautas para la participación social futura. Una de las aristas discursivas presentes en los procesos de OT es la que se deriva de los documentos oficiales que le orientan. Se trata de discursos que, al ser oficiales y de carácter *nacional*, no sólo orientan su implementación, sino que también son transversales a las diversas aplicaciones que se puedan dar en las distintas regiones, provincias y distritos; de ahí su importancia.

Al ser el *desarrollo* un significante amplio, con una alta connotación política a razón de su rol en el impulso de una hegemonía occidental en el tercer mundo y en la constitución de múltiples formas de colonización (Escobar, 2010), se ha seleccionado como ruta a seguir el discutir específicamente con las proposiciones referidas al *desarrollo* en estos documentos. ¿Qué implicancias políticas tiene entonces la forma en que se plantea el *desarrollo* desde los documentos de OT cuando pensamos desde los escenarios de diversidad cultural en los Andes rurales?

La forma que elegimos para entrar a esta discusión es la de revisar los supuestos sobre *desarrollo* que guían la implementación del OT. Y analizar sus tensiones (o incluso sus sinergias) con los escenarios multiculturales de los Andes rurales y con la presencia territorial de colectivos sociales campesinos indígenas. En última instancia, se busca iniciar una discusión académica sobre los nudos que se hace necesario desatar para el

posicionamiento democrático e intercultural de este sector en un proceso institucionalizado de construcción del territorio⁷.

Explorando algunos supuestos sobre el *desarrollo* en los discursos oficiales que orientan el Ordenamiento Territorial

Para indagar en los supuestos sobre el *desarrollo* que guían esta política pública hemos tomado en cuenta dos documentos: los Lineamientos de Política para el Ordenamiento Territorial y la propuesta del Ministerio del Ambiente de Guía Nacional de Ordenamiento Territorial⁸.

Si atendemos a lo planteado en los mismos, vemos que la conceptualización que se hace sobre desarrollo *sostenible* tiene como puntos pilares un uso “adecuado” de los recursos presentes en un territorio definido (sobre la base de los “límites y potencialidades” técnicamente identificados e institucionalmente reconocidos para el uso de los mismos), así como con una ocupación “ordenada” y racional del mismo. El peso de la racionalidad y el conocimiento experto se hacen entonces claves en la definición de una visión del *desarrollo*.

Asimismo, es interesante notar que la conceptualización de desarrollo económico está estrechamente ligada a otras dimensiones como la institucional (expresada en la idea de una concertación interinstitucional liderada por la autoridad

7 Cabe mencionar que, siguiendo la apuesta política del documento, para abordar adecuadamente la perspectiva intercultural, sus contenidos deberían ser también discutidos con un grupo particular de actores: comuneros y comuneras originarios de los Andes rurales. Sin embargo, esto excede temporalmente a las pretensiones de este artículo.

8 Como se menciona en la Nota al Pie 1, este artículo constituye una revisión de un trabajo elaborado el año 2013. Para entonces no se contaba con el Compendio Normativo de Ordenamiento Territorial, el documento Orientaciones básicas sobre el Ordenamiento Territorial en el Perú ni la XXXIV Política de Estado del Acuerdo Nacional. Una versión futura de esta discusión debería tomar en cuenta dichos documentos.

pertinente) y la ambiental (expresada en las ideas de uso sostenible de recursos y la importancia que se le da a la conservación). Se complejiza pues la idea de *desarrollo*, reconociendo su multidimensionalidad.

Sin embargo, la prioridad de la productividad económica en la forma de entender el *desarrollo* no se soslaya. Vemos por ejemplo que el documento Lineamientos para el OT define la Orientación Estratégica del mismo (en perspectiva nacional) como:

“el desarrollo de una base productiva *competitiva y sostenible* a nivel de todas las regiones según sus potencialidades y limitaciones articulando los proyectos de *inversión* pública y privada, facilitando y priorizando el desarrollo a *largo plazo* de tal forma que las ciudades *se integren* al territorio nacional (las cursivas son nuestras)”.

La constitución de esta dinámica productiva complejizada/multidimensionalizada se vuelve un elemento crucial en la integración del territorio. Así, el Objetivo d) de la GUINOT plantea que el OT debe:

“Contribuir a la *integración o articulación* de territorios, contiguos o no, que tengan la posibilidad de organizar *corredores productivos y turísticos, cadenas de valor* y otros espacios geográficos o virtuales que abran otras vías para hacer realidad las metas concertadas de *desarrollo* regional, local y comunal. (pág. 5, las cursivas con mías)”

Adicionalmente, vemos que en la *Caracterización de las dinámicas económico-productivas y del acceso al mercado* (punto 3.1.3. de la fase de Diagnóstico Integrado de la GUINOT), se tiene como objetivo el identificar *cadenas de valor* desde una perspectiva de competitividad, “diseñadas desde la demanda externa hacia los recursos y procesos internos, sin descuidar la producción destinada a la seguridad/soberanía alimentaria (pág. 18)”.

Por último, hay que notar que las políticas y los proyectos que se deriven del OT, según la GUINOT, deben guiarse de la Visión de Desarrollo definida consensuadamente. Es decir, la Visión de *Desarrollo* es central, ya que *en torno a ella se encauza el sentido político de las actividades que se derivan del OT*.

De esta breve revisión se pueden obtener cuatro ideas fuerza:

La primera, que hay una orientación guiada por un sentido de *desarrollo*, el cual debe ser sostenible y multidimensional, teniendo como principal base a la persistencia en el tiempo de la producción económica, y complementándola con condiciones institucionales y ambientales que le hagan sostenible también en esos aspectos.

La segunda, *la dimensión económico-productiva del desarrollo* se debe entender en la clave de la competitividad. Es decir, la capacidad de un territorio para producir y comercializar eficientemente mercancías en el mercado, desde la perspectiva multidimensional ya planteada⁹. Se habla entonces de un *desarrollo* que se realiza en el marco de la expansión del capital y que toma como supuesto la inclusión de los productores en esta lógica.

La tercera, se constata que es en el marco de este particular entendimiento del desarrollo productivo que se deben generar los *canales de articulación de diversos sectores*, incluyendo a aquellos que habían estado económicamente excluidos. Es posible interpretar entonces al OT como un instrumento de

9 Con base en la conceptualización que Farrel y Thirion (1999: 5) hacen de la competitividad territorial, a la cual definen como la capacidad de un territorio para “afrentar la competencia del mercado y garantizar al mismo tiempo la viabilidad medioambiental, económica, social y cultural, aplicando lógicas de red y de articulación interterritorial”.

inclusión (la cual, como vimos líneas arriba, no constituye un proceso inocuo sino que es político).

La cuarta, un elemento que no se debe soslayar es que la ruta a seguir por este *desarrollo* debería ser definido de forma *concertada* por los actores involucrados en la construcción de ese territorio. Esto nos sitúa en el ámbito de la interacción, negociación, y establecimiento de pactos.

Algunos nudos a desatar en el desarrollo intercultural de un proceso democrático de construcción territorial

Como vimos, la propuesta del OT define un ámbito central productivo, y unos ámbitos complementarios de relación con el ambiente, la organización social y el diálogo/participación. A continuación se realizará una revisión crítica de las ideas fuerza que sustentan este enfoque, poniéndola en diálogo con las vicisitudes de los escenarios multiculturales de los Andes en relación al campesinado indígena¹⁰.

Producción, territorio e interculturalidad

Las tres primeras ideas fuerza nos llevan a revisar la información disponible sobre la articulación de las sociedades campesinas (específicamente, de sus unidades productivas básicas: *las unidades domésticas*) al mercado.

10 Cabe indicar que en esta propuesta se ha dejado de lado la discusión sobre los conflictos sociales que se ocasionan en el contexto de la expansión del capital extractivo sobre territorios campesinos e indígenas. Esto debido a que, en el limitado espacio del que disponemos, se decidió priorizar otros temas que usualmente son dejados de lado en la discusión sobre interculturalidad y territorio, y que funcionan a niveles más cotidianos. Se considera que los conflictos extractivos ponen a la luz tensiones derivadas de los temas cotidianos que tomamos en cuenta en este artículo. Una posterior contribución a la discusión planteada por este trabajo no debería dejar de lado el tema extractivo.

Para Mayer (2004), esta relación suele ser *problemática, pero siempre ineludible*. Si bien algunas corrientes explican este desencuentro por una supuesta *ineficiencia* de las unidades domésticas¹¹, el argumento aquí es que la explicación tiene que más ver con la diferencia entre las lógicas socio-productivas que subyacen a cada una; diferencia que debiera ser entendida como una diferencia cultural.

Así, siguiendo al mismo autor, vemos que en el esquema neoclásico, es fundamental la separación entre la familia consumidora y la empresa productora/satisfactora de demanda, ambas mediadas por el mercado. Sin embargo, desde tiempo atrás, la *unidad doméstica campesina* ha venido siguiendo otra lógica. Esta es productora y consumidora a la vez, no acumula para autoexpandirse a través de la producción, sino que incorpora sus ciclos productivos y de consumo dentro en una misma lógica. Asimismo, no satisfaría su demanda sólo mediante el mercado, sino que más bien, compondría su base económica tanto de un ámbito de producción para el auto sustento, como de una serie de ámbitos de provisión de bienes y servicios mediante el intercambio.

Unidad doméstica y empresa pueden llegar a articularse/convivir/fusionarse (disolviéndose la primera en desmedro de la segunda), pero de inicio no son lo mismo; y esto está en el centro de dinámicas culturales más amplias. Teniendo en cuenta esta diferencia, no se puede suponer que la articulación en cadenas de valor que el esquema de desarrollo productivo

11 Al respecto ver la crítica de Mayer (2004, capítulo 10) a la conceptualización neoliberal de las economías campesinas como productores y consumidores ineficientes que tendrían que vender su tierra para integrarse al mercado como empresarios o trabajadores. Un ejemplo de ideas cercanas a esta perspectiva en el DTR son los postulados de Schejtman y Berdegue (2005: 23-24) sobre la articulación de pequeños productores rurales a cadenas de agroindustria mediante contrato. Estos autores establecen como causal de esta tensión a *los costos de transacción que se derivan de las particularidades productivas de los primeros*.

planteado por los documentos de política de OT se alcance sin generar tensiones, o sin generar transformaciones en las economías domésticas, tal y como lo veremos más adelante.

La inserción de las economías campesinas en el mercado data de siglos atrás, y no siempre ha supuesto una relación positiva de intercambio para ellas¹². En otro texto el mismo autor (2004b: 58) argumenta que: “históricamente los mercados rurales en los países andinos se han caracterizado por ser restringidos, mercantilistas, controlados por el Estado, no expansivos y étnica y racialmente diferenciados”. Se trataría de mercados marginales, donde las ciudades tienen un papel dominante en absorber los productos y la mano de obra del campo, y donde, “el poco dinero que se filtra hacia el campo, rápidamente retorna a la ciudad sin generar ahorros rurales”. Asimismo, estos presentan una serie de desventajas en los términos del intercambio para los productos campesinos en relación a los productos subsidiados desde países del norte, lo cual tendría una tendencia a deteriorarse en el largo plazo (ibídem, 59). Esto traería diversas consecuencias, siendo una de ellas la construcción de mecanismos culturales desde el mismo campesinado, como son las *esferas de intercambio*¹³, para mediar su relación con el mercado y poder manejarla de la manera en que consideren necesarias para intentar obtener beneficios del mismo. Estos mecanismos estarían definiendo, entonces, una

12 Cabe precisar que se está hablando de las unidades domésticas en tanto las que se ha descrito, no de la articulación de sus miembros como actores individuales (ya sean trabajadores o empresarios).

13 Para Mayer, una esfera de intercambio es el “espacio en el que los bienes que una sociedad considera intercambiables se distribuyen en dos o más esferas mutuamente excluyentes, cada una de ellas marcada por institucionalización específica y con valores morales diferentes (págs. 50-1, tomado de Bohannan 1963: 246)” (...) “Las esferas también indican cuáles son las relaciones sociales apropiadas entre las personas y cómo es que se ha de proceder y con qué modo de intercambio (pág. 51)”. Cada una de estas esferas contaría con lógicas y mecanismos de contabilidad de los productos o bienes que circulan, distintos entre sí, y con mecanismos institucionalizados de intercambio entre cada esfera para poder manejarlos y no perder control sobre los mismos.

esfera de autonomía para que la actividad económica pueda darse, en la medida de lo posible, en los términos que fuesen decididos por los mismos campesinos¹⁴.

Sin embargo, esto no siempre es posible. Un caso particular que puede servir de ejemplo para poner en cuestión la supuesta sinergia virtuosa entre articulación al mercado, mejoramiento de las condiciones de vida y reproducción cultural de las familias campesinas es el de la erosión genética en la cartera de productos agrícolas y ganaderos que se produce como consecuencia de una articulación algo más exitosa al mercado. Así por ejemplo, Mayer (2004: 247-262) comenta cómo la mayor articulación al mercado de grupos diferenciados de campesinos a través de la venta de papas viene acompañada de incentivos de especialización productiva. Esta especialización se desarrollaría en desmedro del cultivo de variedades nativas que, en condiciones de competitividad mercantil, suponen un costo antes que una ganancia para las economías domésticas, llevando así a su abandono y a la respectiva modificación del paisaje agrícola que se genera. Valdivia (2010) por su parte, analiza un escenario similar donde la especialización productiva para el mercado incide en la reducción de la diversidad en la crianza de alpacas, y por consecuencia, en la articulación inter-territorial basada en el trueque que se generaba sobre la base de dicha diversidad.

Podemos pensar entonces que la articulación al mercado genera de por sí transformaciones no sólo en las condiciones

14 A este respecto es particularmente crítica la alienación de los campesinos respecto del control sobre algunos de sus propios productos (y de sus cualidades nutricionales) a razón de una articulación "exitosa" al mercado. Esto se expresa en el caso de la quinua, donde el alza de su precio en el mercado desincentiva e imposibilita su consumo por parte de sus mismos productores, afectando sus condiciones de seguridad alimentaria. Asimismo, esta articulación no deja de transitar por relaciones injustas de poder que se expresan el peso de los intermediarios en las redes de comercialización, los cuales reducen los márgenes de ingresos monetarios campesinos (Mercado, 2014). ¿Cuánta es la capacidad de las economías domésticas aquí, no sólo de adaptarse, sino de incidir agenciosamente en su relación con el mercado, o en última instancia, de *gobernala*?

económicas de reproducción de las economías tradicionales, sino que afecta sus bases socio-ecológicas, asignando a las formas de producción tradicionales un lugar marginal y/o residual en los nuevos esquemas productivos mercantilmente “exitosos”; lo cual, por ende, conlleva a la modificación de los esquemas de manejo territorial¹⁵ montados sobre éstos.

Entonces, vemos que tanto en condiciones exitosas como condiciones de marginalidad, la relación de las economías domésticas con los circuitos mercantiles no dejan de tener tensiones que es necesario reconocer. Estas tensiones inciden directamente en el control sobre que los campesinos tienen sobre el hábitat andino.

“Las sociedades campesinas pierden en mayor medida el control sobre el hábitat andino en la misma proporción que sus sistemas de manejo de los recursos naturales se descomponen. Esta pérdida de control se suma a la histórica desaparición de los sistemas de manejo de recursos naturales de escala estatal y étnico” (Torres, 1999: 78).

Participación y contribuciones desde las culturas andinas a los pactos territoriales

La cuarta idea fuerza obtenida de la revisión de los supuestos del desarrollo presentes en los documentos del OT, remite a

15 En relación al tema territorial, hay que recordar que, tal como se vio en la discusión planteada, la forma en que la *unidad doméstica* se relaciona con sus medios de producción (semillas, tierra, agua, etc.), no está basada en la mera compra-venta de activos. Por el contrario, varios de los medios de producción son configurados como parte *indesligable* del territorio y del ámbito comunal en el que están insertos. Asimismo, la producción tradicional en los Andes rurales se ha organizado a través de la historia mediante el *manejo de múltiples zonas de producción* (Mayer, 2004). Es decir, en torno a la organización de formas específicas de manejo y control territorial para los distintos tipos de producción agropecuaria en distintas áreas eco-climáticas, a las cuales se adaptan, o las cuales modifican. Esto supone la construcción *ad hoc* de una organización social y de la vida cotidiana en diálogo con estas especificidades productivas; es decir, *una relación estrecha entre las formas de producción, las formas de manejo territorial y la reproducción cultural*. Asunto no tomado en cuenta en los supuestos del *desarrollo* de la política analizada.

una noción progresista: que la orientación de desarrollo a seguir en los procesos de concertación territorial sea, valga la redundancia, definida concertadamente. Este énfasis nos remite, en su complejidad, tanto a los mecanismos e instituciones para la participación ciudadana en torno al desarrollo y ordenamiento territorial, como a los contenidos del pacto territorial que surjan de los procesos de concertación institucional.

En ese sentido, preguntamos en primer lugar ¿qué condiciones suelen existir en los contextos andinos para la concertación de la que participen sectores campesinos indígenas? ¿Qué impedimentos solemos encontrar para un adecuado proceso de diálogo social?

Como un primer abordaje se propone poner atención a un fenómeno bastante extendido en los Andes rurales: la discriminación. Monroe (s/f) argumenta que en el sur andino¹⁶ puede hablarse de una *formación social de la discriminación*, la cual pone en condiciones de desventaja a las personas formadas en las matrices culturales campesino-indígenas en distintos aspectos de la vida social local, incluyendo su participación en los espacios de la democracia local (presupuestos participativos, consejos municipales, etc.). Los efectos de la formación social de la discriminación llevarían a que esta participación, cuando se hace efectiva, se termine dando de manera formalista. En su interpretación, si bien los representantes campesinos forman parte de los espacios de participación política local, la discriminación impediría que se den las condiciones necesarias para un pleno ejercicio de su agencia culturalmente específica.

16 Estudio realizado en las regiones de Cusco, Puno y Andahuaylas durante el 2007.

Y es que en estos contextos, la discriminación tomaría múltiples formas de funcionamiento, no sólo a través de expresiones racistas convencionales (descalificación explícita de los comuneros y comuneras a causa de determinados marcadores étnicos), sino también a través de formas más sutiles, como por ejemplo, a través de la descalificación de los aportes campesinos, debido a que estos no cuentan con una formación profesional o con un *adecuado sustento técnico*¹⁷, o simplemente por no ser consideradas pertinentes o relevantes. La contracara de esto es el peso excesivo del tecnicismo (en términos de los pasos a seguir y los lenguajes y formatos a ser utilizados), el cual adquiere un carácter de instrumento represivo de la participación.

Asimismo, la discriminación puede estar inserta en el enfoque metodológico seguido por estos espacios. Por ejemplo, cuando la convocatoria a los representantes comunales no se hace explícita, y se termina difuminando en la convocatoria a *la participación civil en general*¹⁸, o cuando no se concreta un espacio efectivamente bilingüe.

17 Esta forma de discriminación es un producto histórico. Marisol de la Cadena (2004) da cuenta, para el caso cusqueño, de cómo los mecanismos de discriminación a la población campesina se transforman a lo largo del siglo XX y pasaron de estar enfocados en la *raza* a estar enfocados a un particular entendimiento de la *cultura*. Así, la deslegitimación de los comuneros pasó de estar sustentada en características biológicas, a estar sustentada en su no-manejo de la literacidad o de los códigos culturales *mistis* y urbanos. Asimismo, si bien su ascenso social no pasaría ya por la *mezcla racial*, sino por la educación, la constante sería la de descalificar lo identificado como proveniente del ámbito comunero, aun cuando la forma en que se le llame varíe (*indio, indígena, campesino*, etc.). Esto funcionaría tanto en la discriminación hecha hacia los comuneros, como la auto-realizada por ellos mismos y sus descendientes. En ese contexto no es difícil imaginar cómo resultaría una discusión sobre el ordenamiento del territorio que se plantee desde las mitologías y espiritualidades comuneras.

18 Castillo y Urrutia (2007) analizan las experiencias de procesos participativos en Anta y Huancavelica que pusieron énfasis en evidenciar a los actores campesinos desde una opción política particular. Estos procesos tuvieron sus límites, pero mejoraron significativamente la participación campesina. Sin embargo, en general, podemos ver que existe una subrepresentación de representantes comunales en el reciente proceso de descentralización. Por ejemplo, los autores afirman que para el Presupuesto Participativo del

Todo esto se hace más relevante cuanto que en el diseño metodológico del OT, éste genera conocimiento *técnico* en un vaivén entre el ámbito del conocimiento experto y el ámbito de la deliberación participativa. La opacidad frente a las dinámicas de la discriminación puede terminar truncando la apuesta participativa de este diseño metodológico, e inclinandolo, a través del *formalismo participativo*, hacia la preponderancia de lo *experto*.

El segundo aspecto de este acápite hace referencia a los contenidos (aportes, contribuciones) desplegados en los procesos de concertación territorial. Situamos entonces la discusión sobre lo que las culturas campesinas-indígenas podrían aportar a la configuración de proyectos de bien común plasmados en el territorio. Retomando el tema de lo productivo tocado anteriormente, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿es posible pensar en un valor de la producción campesina como aporte al desarrollo territorial, más allá de lo relacionado a la competitividad empresarial?

Distintos autores argumentan que en efecto es posible, pero que hay que tener referentes de valoración que vayan más allá de lo económico y que sean efectivamente multidimensionales. Así, Tapia (2000) señala que diversas tecnologías andinas tendrían un potencial especial para la conservación de la biodiversidad, como son la rotación y combinación de cultivos y el intercambio de semillas. Y en la misma línea, el Instituto Nacional de Investigación Agraria – INIA, argumenta que la promoción de la conservación in situ de recursos genéticos bajo la gestión comunal es un aspecto indispensable de todo el proceso de conservación de la biodiversidad (ibíd.).

2004, de un total de 2271 agentes participantes, sólo un 3.3% pertenecieron a organizaciones campesinas y nativas. En el 2005, de 10 Consejos de Coordinación Regional implementados, sólo 3 tuvieron representantes comunales.

Mayer (2004: 353) propone resituar la valoración de la agricultura familiar andina, ya no en términos mercantiles, sino en términos de servicios ambientales, en específico, en términos de conservación de dicha biodiversidad:

“la economía familiar de los Andes es *el baluarte que mantiene la diversidad genética*. (...) lo que mantiene la diversidad genética de las papas y otros cultivos, son en gran medida las preferencias de los consumidores y la persistencia de una agricultura de subsistencia llevada a cabo a pérdida monetaria. Se encuentra mayor diversidad en los productos para el autoconsumo que no se venden. (...) El movimiento de justicia medioambiental podría pasarle una cuenta grande a Occidente, que refleje los *importantes servicios de mantenimiento de la biodiversidad* que un modo de vida basado en la unidad doméstica campesina desempeña para la humanidad en el almacenaje y la provisión de genes”.

A partir de la constatación de la vitalidad que aún tiene la organización comunal y de sus múltiples funcionamientos (organizativo, productivo, político, etc.), propone “revitalizar la comunidad andina como un proyecto de recuperación medioambiental” antes que invertir el dinero en programas de alivio a la pobreza (ibídem, 357).

Otra veta potencial, para visibilizar y valorar los aportes de la agricultura andina, proviene de sus potencialidades en el actual contexto de *transición energética*. Aquí tomamos los postulados de Earls (2006: capítulo II), quien argumenta que, en el contexto del agotamiento de las posibilidades mundiales para mantener un sistema de consumo de energía basado en la lógica de la Alta Ganancia (SAG) como la agroindustria, se debe considerar como una posibilidad el tránsito a Sistemas de Baja Ganancia (como la agricultura tradicional andina). Siguiendo su argumento, vemos que luego de un análisis de los totales de consumo de ciertas fuentes de energía no renovable, el Perú sigue las mismas tendencias identificadas a nivel mun-

dial, lo que significa que la provisión de energía nacional estaría también en riesgo de entrar en colapso, a lo cual se agregaría la insostenibilidad a mediano plazo de la importación de alimentos (ibídem, 89-102). Argumenta que el problema no sería de fuentes de energía (pues existirían, por ejemplo, las reservas de leña y bosta a lo largo de la Cordillera de los Andes, o la reserva de fosfatos de Bayovar), sino más bien del tipo de organización social construida para su aprovechamiento. Esto debido a que los SAG no serían capaces de manejar y aprovechar el potencial energético de la Cordillera de los Andes a menos que puedan obtener una gran cantidad de utilidades en sus actividades económicas, y actualmente no habría las condiciones para eso. En este contexto, Earls argumenta que el país tiene una rica tradición de organización andina de baja ganancia la cual habría que conocer, renovar y potenciar¹⁹.

Agrega que:

“dada la heterogeneidad ambiental y la incertidumbre climática y microclimática, estos terrenos solo pueden ser cultivados exitosamente por medio de la sociotecnología compleja que se ha desarrollado en el curso de la historia andina (pág. 101)”.

Una tercera veta sería la de los aportes que se podrían generar para afrontar el cambio climático. En esto destacan las formas de gestión de la complejidad y el riesgo climático que milenariamente se han desarrollado en las tradiciones socioculturales andinas (Monroe, 2011), de las que son parte las formas culturalmente específicas de observación y predicción climática (Torres, 2011). Formas que tienen alto nivel de confianza cuando son comparadas con mediciones y estimaciones *científicamente* producidas (Postigo, 2013).

19 Basándose en distintos trabajos evaluativos (entre los que destacan Altieri: 1999), Earls señala que si bien el desarrollo agroecológico en las comunidades andinas no ofrecería por sí solo la solución a los problemas alimenticios inmediatos, sí se pueden obtener mejores resultados toda vez que se ponga en diálogo intercultural a las tecnologías andinas con las técnicas agropecuarias occidentales.

Habiendo hecho esta revisión sumamente escueta, y sin abordar la mayor parte de las discusiones al respecto, se puede identificar hasta tres vetas de valoración de aportes socio-tecnológicos formulados desde el campesinado originario andino que podrían ser significativos en los procesos de desarrollo territorial y que se sitúan por fuera de los términos de la competitividad empresarial. Todos éstos tienen en común el basarse en una tradición de uso óptimo de la diversidad que “no fue antes considerada por la modernidad”; modernidad desde la cual más bien se planteó un “desarrollo basado principalmente en el incremento de la potencia de la fuerza de trabajo” (Torres, 1999: 78).

Conclusiones

En este artículo se ha discutido con los supuestos que guían la orientación del OT a nivel nacional. Se ha podido constatar cómo diversos aspectos de los discursos del *desarrollo* presentes en sus documentos de política ciernen una significativa *opacidad* sobre las vicisitudes de la complejidad multicultural de los Andes rurales contemporáneos. Es decir, si bien visibilizan la necesidad de procesar los desencuentros territoriales, son ciegos frente a muchas otras dimensiones, conflictivas o sinérgicas, que son de suma importancia.

La opacidad frente a los conflictos políticos y culturales en la implementación de una política pública puede ser un fuerte talón de Aquiles para la misma, así como un elemento traicionero para quienes posan sus expectativas sobre la misma. Esto puede apreciarse por ejemplo en políticas progresistas como las producidas por la Reforma Agraria, la cual conceptualizó el conflicto agrario en términos de la participación del campesinado en la explotación de la tierra, siendo ciego frente a las relaciones de poder entre *mistis* y campesinos. Estas relaciones fueron un factor fuertemente explicativo para los existen-

tes fracasos de esta reforma en términos democratizadores, lo que llevó finalmente a la lucha campesina por la reestructuración de las empresas asociativas²⁰.

Si bien hoy en día el horizonte de las políticas públicas incorpora una importante multidimensionalidad, estas suelen seguir siendo guiadas por marcos ideológicos liberales y por sus falencias al momento de representar los conflictos y la profunda diversidad ecológica-económica-y-cultural-política. El mismo supuesto del gobierno estatal como guía de los procesos de mejora de la calidad de vida puede ser una dimensión conflictiva de la vida social frente a la cual, la visión liberal-desarrollista, es ciega.

El desarrollo de una estrategia de diálogo y posicionamiento intercultural entonces debería pasar por el reconocimiento de la cultura como algo complejo, y de los conflictos culturales como irreductibles a una sola dimensión de conflictividad. Si bien este texto se ha centrado en lo asociado a las dinámicas productivas, en la socio-tecnología andina y en las tensiones propias de la participación política, es probable que se hubiera llegado a las mismas conclusiones si se hubiese partido de la discusión sobre el reconocimiento identitario o las cosmovisiones. A fin de cuentas, en la construcción del territorio todos estos elementos pueden entrar en juego, en tanto que se trata de la creación de ordenes sociales a través de mecanismos de poder que incorporan a los sujetos sociales en su cabalidad (Manzanal, 2007).

En ese sentido es plausible de sugerir que las plataformas reivindicativas frente a los procesos de concertación territorial formuladas desde el lado civil asuman el reto de intentar

20 Ver al respecto, Del Pozo (2004), capítulos 4 y 5 para un análisis de las tensiones socio-culturales y económico-políticas de este proceso; y Rénique (2004) capítulos 9 al 16 para un recuento de su desarrollo como proceso político.

representar estas complejidades. Las tensiones entre las culturas campesinas y las formas en que se plantea el *desarrollo* (en tanto esquema político), y las contribuciones que se pueden generar desde ellas para proyectos de bien común en los tiempos contemporáneos, marcan algunas pautas para pensar la agenda territorial-intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

BEBBINGTON, Anthony y Leonith HINOJOSA

2011. “Conclusiones: Minería, neoliberalización y reterritorialización en el desarrollo rural”. En: Anthony Bebbington (ed). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones*. 2º ed. Lima: IEP, CEPES. 379 pp.

BRIDGE, Gavin y Thomas PERRAULT

2009. “Environmental Governance”. En: Castree, Noel, et.al. (eds.) *A companion to Environmental Geography*. Reino Unido. Willey-Blackwell. 588 p.

CADENA, Marisol de la

2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. IEP, Lima. 385 pp.

CASTILLO, Gerardo

2011. *Ordenamiento territorial e industrias extractivas: notas para el debate*. Societas Consultora de Análisis Social. En: <https://societasconsultora.wordpress.com/2011/04/26/ordenamiento-territorial-e-industrias-extractivas-notas-para-el-debate/> (Ingreso: 18 de febrero de 2015).

CASTILLO, Marlene y Jaime URRUTIA

2007. *Participación de las comunidades campesinas en el gobierno local: un desafío político. Aportes de los*

casos Anta Cusco y Zona Centro Huancavelica.
Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.

DAMONTE, Gerardo

2011. *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas.* Lima: GRADE; CLACSO. 157 pp.

POZO-VERGNES, Ethel del

2004. *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano.* Lima: IEP, IFEA. 283 pp.

EARLS, John.

2006. *La agricultura andina ante a una globalización en desplome.* Lima, CISEPA-PUCP. 178 pp.

ESCOBAR, Arturo

2010. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales.* Lima: UNMSM, PDTG. 222 pp.

FARELL, G. y THIRION, S.

1999. *La competitividad territorial. Construir una estrategia de desarrollo territorial con base en la experiencia de LEADER.* Fascículo 1. Observatorio Europeo LEADER. En: <http://ec.europa.eu/agriculture/rur/leader2/rurales/biblio/compet/competitivite.pdf> (Ingreso: 28/07/2013).

HUFTY, Marc

2009. "Una propuesta para concretar el concepto de gobernanza: el marco analítico de la gobernanza". En: Mazuerk Hubert ed. *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina.* Lima. IFEA, IRD, CESU-UMSS. 637 pp.

- MANZANAL, Mabel.
2007. Territorio, poder e instituciones. Una perspectiva crítica sobre la producción del territorio. En: Mabel Manzanal, *et. al. Territorios en construcción: actores, tramas y gobiernos, entre la cooperación y el conflicto*. Buenos Aires, Fundación CICCUS. 288 pp.
- MAYER, Enrique
2004. *Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes*. Lima, IEP. 412 pp.
2004b. Culturas, mercados y economías campesinas. En: *Revista de Antropología de la UNMSM*. Año 2, N° 2, Lima, pp. 47 – 78.
- MERCADO, Walter
2014. ¿El boom de la quinua contribuye a la seguridad alimentaria? En: *La Revista Agraria*. Año 14, N° 158, Lima, pp. 12 – 14.
- MONROE, Javier
s/f. *Campesinado indígena y modernidad política. Ciudadanía, cultura y discriminación en los Andes peruanos contemporáneos*. Cuzco, CLACSO-CBC en prensa.
2011. “Interculturalidad y adaptación al cambio climático en las montañas andinas peruanas”. En: Juan Torres, coord. *Cambio climático, conocimientos ancestrales y contemporáneos en la Región Andina*. La Paz: Soluciones Prácticas – ITDG y Plan Internacional. 88 pp.
- POSTIGO, Julio
2013. “Desencuentros y potenciales sinergias entre las respuestas de campesinos y autoridades regionales frente al cambio climático en el sur andino”. En: Julio Postigo, *et. al. Cambio climático, movimientos sociales y políticas públicas. Una vinculación necesaria*. Santiago de Chile, ICAL. 302 pp.

2009. *Estrategias de adaptación y gestión del riesgo frente al cambio climático en tres regiones del sur andino peruano*. Lima: CEPES – Asociación Arariwa – DESCO – Grupo Propuesta Ciudadana. 52 pp.

RÉNIQUE, José Luis

2004. *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos. 1866 – 1995*. Lima: IEP. 457 pp.

SHEJTMAN, Alexander y Julio BERDEGUÉ.

2004. Desarrollo territorial rural. En: *Debates y temas rurales* N°1. Santiago de Chile, RIMISP. 54 pp.

TAPIA, Mario

2000. Mountain agrobiodiversity in Peru. Seed fairs, seed banks, and mountain-to-mountain exchange. En: *Mountain Research and Development*, Vol 20 N° 3, agosto, pp. 220–225.

TORRES, Juan (Coord).

1999. *La gestión de microcuencas. Una estrategia para el desarrollo sostenible en las montañas del Perú. Propuesta*. Lima: CCTA, Centro Ideas, CCAIJO. 224 pp.

2011 “Experiencias de adaptación al cambio climático, los conocimientos ancestrales, los conocimientos contemporáneos y los escenarios cualitativos en los Andes. Alcances y límites Perú”. En: Juan Torres, coord. *Cambio climático, conocimientos ancestrales y contemporáneos en la Región Andina*. La Paz: Soluciones Prácticas – ITDG y Plan Internacional. 88 pp.

VALDIVIA, Martín

2010 Los intercambios interzonales agropastoriles y su relación con la biodiversidad en los Andes del sur peruano. En: *Foro Electrónico 'Biodiversidad en Montañas' - Alianza para las Montañas y CONDESAN*, Octubre 11-15 de 2010. En: http://www.infoandina.org/sites/default/files/publication/files/GValdivia_eForo_CONDESAN_2010.pdf (Ingreso: 17/10/2014).

DE LOS AUTORES

Ana María Pino Jordán

Ingeniera por la Universidad Nacional Agraria La Molina. Actualmente promotora cultural. Diplomada en Interculturalidad por el Instituto Ética y Desarrollo de la UARM.
anamaria@casadelcorregidor.pe

Boris Espezúa Salmón

Abogado, docente universitario de pre y postgrado de varias universidades del Sur del Perú. Además, poeta con varios títulos publicados y un Premio Copé Internacional de Poesía 2009.
espezualmon@hotmail.com

Fanny Roxana Ramos Lucana

Ing. Economista por la Universidad Nacional del Altiplano - UNA-Puno. Afiliada a la Federación Nacional de Periodistas del Perú. Fundadora y responsable de la organización ecológica pluricultural de carácter filantrópico: ATITIQAQA por la cultura del bien estar de las biodiversidades.
rlfanrox@hotmail.com

Ibar Robin Riquelme Moreno

Antropólogo por la Universidad Nacional del Altiplano - UNA-Puno; con estudios de posgrado en Gestión Cultural. Diplomado en Interculturalidad por el Instituto Ética y Desarrollo de la UARM.
luces_delaciudad@yahoo.es

Yanett Medrano Valdez

Abogada por la Universidad Nacional del Altiplano, con estudios de Maestría en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de La Plata - Argentina y Maestría en Educación, Género e Igualdad en la Universidad Santiago de Compostela - España.
ymv_brf@yahoo.es

INVITADO

Esteban Escalante Solano

Antropólogo por la PUCP y Diplomado en Ordenamiento Territorial para el Desarrollo Sostenible por la UNALM. Formó parte del Colectivo Acción Crítica (Lima) y hoy es parte de la Red de Cambio Climático-Puno. Actualmente en la apuesta por aportar a la construcción de un proyecto ecologista, descolonizador e intercultural desde el sur andino.
escalantesolano.esteban@gmail.com

ENTREVISTADO

Javier Medina (1946).

Javier Medina es un intelectual boliviano nacido en el Perú. Ha sido fundador del Instituto de Historia Social Boliviana, HISBOL que, a través de sus publicaciones, en la década de los Ochenta, ha influido en la atmósfera intelectual que ha preparado el actual cambio político que está viviendo la Bolivia de Evo Morales. Todo este esfuerzo intelectual se ha condensado en el concepto de “Vivir Bien”, que ha ingresado a las Constituciones políticas de Bolivia y Ecuador y concitan interés a nivel académico, sobre todo en Europa. Con Pedro Brunhart animan el Circulo Achocalla, dinámico colectivo con una copiosa producción editorial destinada a establecer puentes entre la matriz civilizatoria occidental y la amerindia; así como ofrecer aportes al diálogo político en Bolivia. Sus publicaciones más destacadas son: *Repensar Bolivia* (1986), *¿Qué Bolivia es posible y deseable?* (1998), *Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros* (2010), *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial* (2006), *Ch’ulla y Yanantin. Las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia* (2008) y bajo su nombre sefardí, Todros Halevi, ha escrito una maravillosa novela autobiográfica sobre su infancia en una hacienda serrana en el Perú, *Edén en el Altiplano* (2012).

ÍNDICE

PRESENTACIÓN (3)

BORIS ESPEZÚA SALMÓN
Constitución y cultura (Legitimidad e
interpretación) (9)

ANA MARÍA PINO JORDÁN
IBAR ROBIN RIQUELME MORENO
Coexistencia en “sociedades paralelas”.
Una búsqueda para su diálogo con-vivencial (25)

CONVERSACIÓN CON JAVIER MEDINA (57)

FANNY ROXANA RAMOS LUCANA
Felicidad sostenible y relacionalidad andina (89)

YANETT MEDRANO VALDEZ
Pensar la interculturalidad en términos de
descolonización feminista (101)

ESTEBAN ESCALANTE SOLANO
Ordenamiento Territorial, discursos del *desarrollo*, y
campesinado en los Andes: algunas notas sobre la
opacidad de las políticas interculturales sobre la
cultura (131)

DE LOS AUTORES (157)



PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

- 9** BORIS ESPEZÚA SALMÓN
Constitución y cultura (Legitimidad e interpretación)
- 25** ANA MARÍA PINO JORDÁN
IBAR ROBIN RIQUELME MORENO
Coexistencia en “sociedades paralelas”.
Una búsqueda para su diálogo con-vivencial
- 57** CONVERSACIÓN CON JAVIER MEDINA
- 89** FANNY ROXANA RAMOS LUCANA
Felicidad sostenible y relacionalidad andina
- 101** YANETT MEDRANO VALDEZ
Pensar la interculturalidad en términos de
descolonización feminista
- 131** ESTEBAN ESCALANTE SOLANO
Ordenamiento Territorial, discursos del
desarrollo, y campesinado en los Andes:
algunas notas sobre la opacidad de las
políticas interculturales sobre la cultura

