

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Ludwing Bernal, Robin Riquelme, Juan
V́ctor Bejar
Boris Espezu'a / Walter D'az
Paulo Freire
Ana Cecilia Carrasco / Javiera Porcel
Josef Esterman

Vol. 7-8 / Diciembre 2021



A young ostrich stands in a field with hills in the background. The ostrich is the central focus, looking to the left. The background shows a landscape with rolling hills under a blue sky with scattered white clouds. The ground is covered with dry grass and some green patches. A small stream or pond is visible in the lower right corner.

PRESENTACIÓN (5)

LUDWING BERNAL, ROBIN RIQUELME

JUAN VÍCTOR BÉJAR

La pedagogía del ejemplo. Semblanza de Mourik Bueno de Mesquita (10)

BORIS ESPEZÚA SALMÓN

Pueblos indígenas y pobreza (30)

WALTER DÍAZ MONTENEGRO

El Espíritu de la Política y su proyección en las realidades americanas (48)

CONFERENCIA DE PAULO FREIRE (PERU) (94)

ANA CECILIA CARRASCO QUINTANA

Palabra y autoridad en el mundo aymara (112)

JAVIERA PORCEL BUGUEÑO

Extractivismo en América Latina: una fresca herida colonial (132)

JOSEF ESTERMANN

La pandemia del coronavirus como Pachakuti. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina (150)

MOURIK BUENO DE MESQUITA. TESTIMONIOS DE INTEGRANTES DEL GRUPO (167)

DE LOS AUTORES (172)

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© **Derechos reservados**

Grupo de estudio: Interculturalidad

Álvaro Acosta

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Eland Vera Vera

Danitza Maquera Paiva

Fanny Roxana Ramos

Francisco Peñaranda

Genny Juño Delgado

Hermaí Alfaro

Jesús Alegría Argomedo

Julio César Aroquipa Vilca

Lizbeth Meneses

Nohely Olaguivel

Robin Riquelme Moreno

Verónica Ancco Almonte

Walter Díaz Montenegro

Ximena Málaga Sabogal

Fotografía de portada y contraportada:

Suri (*Rhea pennata*) en Capaso, Puno.

Cortesía: Instituto Mallku

e-mail de contacto:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Enlace:

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

ISSN: en trámite.

Puno – Perú, 2021



In memoriam
Mourik Bueno de Mesquita
(1948-2019)

EL ESPÍRITU DE LA POLÍTICA Y SU PROYECCIÓN EN LAS REALIDADES AMERICANAS*

Walter Díaz Montenegro

*Este trabajo está dedicado a
Mourik Bueno de Mesquita (1948-2019)*

Resumen. *En la extensa producción del estudioso de las religiones Raimon Panikkar, *El Espíritu de la Política* (1995 y 1999)¹ se presenta como propuesta para re-asumir la política en el mundo contemporáneo, algo extremadamente complejo por tratarse de una noción (casi) por completo identificada con la modernidad.*

Sin embargo, en Panikkar, una propuesta de política solo podía surgir desde lo que él mismo ha enseñado

* La presente publicación es el resultado de los estudios efectuados por el Grupo de Estudios Interculturalidad, que edita la revista *Pluralidades*, durante el año 2019 en torno a la obra *El espíritu de la Política* de Raimon Panikkar. Reúne varios de los principales aportes de los integrantes del Grupo, especialmente de Ana María Pino Jordán, Robin Riquelme y Genny Juño. Sin embargo, los juicios emitidos son solo de responsabilidad del autor.

1 La obra de Panikkar se publicó originalmente en 1995 con el nombre de *Il daimon della politica: agonia e speranza*, Bologna (144 págs.) y reúne varias conferencias realizadas por el autor a inicios de los años 90'. La edición española es una traducción de la italiana: *El espíritu de la política: Homo politicus*. Madrid: Península (219 págs.) e incluye un Apéndice (Fundamentos de la democracia). En adelante se citará esta obra además de otros trabajos de Panikkar y no los realizados acerca de su obra.

acerca de la tradición hindú, es decir desde una posición doctrinal, aun cuando en tal obra esto no se perciba directamente. Este es el ámbito en que vamos a situarnos para buscar responder a las múltiples cuestiones que abre esta publicación y que, infortunadamente, el autor no volvió a tratar en obras posteriores.

Finalmente, se incorpora una coda que ensaya una aproximación sobre los acontecimientos ocurridos en los últimos años en Perú, Bolivia y Chile en particular, esta vez empleando el enfoque que aporta la gran obra de Panikkar e incorporando algunas de las investigaciones efectuadas en el ámbito de los estudios peruanistas en pro de un mejor entendimiento de la naturaleza de la crisis que atraviesan aquellos países.

Palabras clave: *Política – Interculturalidad - Cristianismo - Tradición Hindú - América Latina - Modernidad.*

Introducción

En el Perú, la obra de Raimon Panikkar (1918-2010) es todavía poco conocida. Cuando visitó el país, sus exposiciones se enmarcaron en lo que por entonces se denominaba el Estudio de las Religiones². Actualmente, al autor se le conoce por sus es-

2 Panikkar estuvo en Lima en la década de los 90' y sus exposiciones trataron principalmente sobre las doctrinas hindúes en contraste con otras tradiciones. El antropólogo Carlos Velaochaga, luego de verlo en Lima, lo visitó en su casa de Tavertet (España) donde hablaron del mundo andino, hindú y cristiano. Posteriormente, Eduardo Mazzini (ex Mosca Azul Editores) me comentó su sorpresa al escucharle decir que venía como representante del Hinduismo y que su exposición solo se limitaría a este tema. Los mencionados intelectuales percibieron a Panikkar como un representante de lo que hoy se conoce como las Religiones Comparadas.

tudios sobre interculturalidad y sus propuestas generalmente están orientadas en esa dirección.

Tratándose de un intelectual español y basándonos en sus principales publicaciones se puede decir que sus estudios sobre el Cristianismo, Hinduismo y el Budismo son siempre de primera mano. A esto, se debe sumar el hecho de que en su condición de sacerdote cristiano y de monje budista, en la obra de Panikkar el contraste entre estas tradiciones no está mediado por un uso tendencioso de la ciencia y otros prejuicios que, tal como se verá a lo largo del presente estudio, son siempre ideológicos y por ello mismo, des-legitimadores³.

La primera obra importante de Panikkar es *El concepto de naturaleza* (1951) y se funda en la doctrina cristiana aunque, tal como podría esperarse, no en un cristianismo propiamente español, sino más bien en uno de corte europeo y tomista.

Entre otras cosas, el libro es un ataque directo a la modernidad en lo que tiene de anti natural y disgregador. Por lo demás, en

3 En relación a la terminología empleada en el presente trabajo, consigno las siguientes definiciones:

(a) “ideológico” al enfoque que emplea el elemento tradicional de los pueblos como algo secundario o que es “explicado” desde categorías completamente ajenas a la cosmovisión de dichos pueblos (Ver nota 4).

(b) “moderno” al discurso de apropiación ideológica que pretende suplantar la visión de una cultura (Ver nota 33).

(c) “doctrinal” al enfoque que parte de las tradiciones hindúes, cristianas y otras, a la hora de efectuar el examen de una cultura, sea en el marco contemporáneo o en el de los pueblos del pasado. En cuanto al juicio de Panikkar de caracterizar lo doctrinal como una restricción respecto a lo simbólico, se justifica por la necesidad de no entender a la religión cristiana (y a ninguna otra) como “religiones del libro” (Sánchez Dragó 1998).

la obra de Panikkar, el estudio de las doctrinas hindúes aparece en la década de los 60' (*La India. Gente, cultura, creencias* de 1960) y casi al mismo tiempo se percibe su contacto con el Budismo (*The Unknown Christ of Hinduism [El Cristo desconocido del Hinduismo]* de 1964). A partir de estas publicaciones, se verá a un autor cada vez más empeñado en la tarea de legitimar a la Tradición Cristiana desde las doctrinas Hindúes y Budistas.

El Espíritu de la Política pertenece al último periodo de la obra del autor y propone el tema en el marco de la interculturalidad.

El marco histórico

El examen de Panikkar parte de una noción de *política* que se va ilustrando en una exposición que se inicia en la Grecia clásica y en Roma, luego entra al **Cristianismo** Medieval y finalmente a la Edad Moderna hasta llegar al periodo contemporáneo. De manera que estamos ante una idea de *política* caracterizada en más de 2500 años y dentro de una perspectiva que se puede llamar *cultural* (y por momentos también *espiritual*)⁴.

Pero una interpretación exclusivamente histórica no podría sustentar la perspectiva en que se sitúa el autor, ya que su-

4 En algunas de sus obras, Panikkar enseña que en la India tradicional no se concibe a una institución —y por lo tanto un fenómeno como la *política*— desligada de su propia cosmovisión. La propuesta de *política* del autor se funda principalmente en las doctrinas hindúes, pero están situadas en el mundo contemporáneo.

Hablar de nociones como el *espíritu* o la *trinidad*, es siempre partir de lo que cada pueblo entiende por dichos criterios ante la perspectiva contemporánea (Ver Sánchez Dragó 1998; Panikkar 2004, especialmente *B. La historia*, donde el autor deja en claro que una clasificación histórica de la tradición hindú parte de una necesidad de adaptación para el lector no indio).

pondría sacar un criterio general, el de la “política”, al que luego se tendría que subordinar (o “adaptar”) toda la experiencia de la Grecia Clásica o del periodo Medieval.

Es este proceder el que caracteriza a la perspectiva contemporánea y en modo alguno supone una aproximación a lo propiamente griego o medieval (esto es, a su verdadero *mythos*)⁵.

Pero un punto de vista intercultural se presenta todavía más restrictivo: lo que un pueblo como el chino o el norteamericano practica en forma de *política* solo nos ayudará a entender las diferencias entre aquellos pueblos en el marco de las relaciones comerciales e internacionales. El hecho es que, mediante aquellos enfoques no es posible salir del ámbito contemporáneo.

La aproximación que efectúa el *Espíritu de la política* se puede caracterizar en una sección pro *fundamentativa* que comprende la parte I (Puntos de referencia) y II (Lo político) y que se inicia en el examen de la Grecia clásica y se detiene ante el surgimiento de la Edad Moderna⁶.

5 En la entrevista dada a Sánchez Dragó (1998) Panikkar afirma, respecto a su libro sobre el Buda (1996), que su exposición consiste en mostrar “cómo se entiende el Budismo a sí mismo”.

Este es el punto de vista en el que nos situamos para un acercamiento a los pueblos helenos (y griegos), romanos y cristianos y no en la “interpretación” moderna de los mismos, viendo en sus propias obras el principal fundamento para su estudio. Panikkar (2008) desarrolla este tema empleando las nociones de *mythos* y *logos*, siendo la primera la dimensión intuitiva y la segunda la racional a la hora de abordar cualquier realidad: suprimir uno de ellos conduce a la ruptura de la cultura con la tradición a la que ella pertenece.

6 La clasificación que aquí se propone, se basa en lo que constituye la propuesta (contemporánea) de *política* en pueblos o realidades del pasado. Por lo demás, los temas que aborda el libro son varios y su estructura está organizada según los

Se ve que la *política* ha desempeñado un papel edificante dentro de aquellos pueblos: la *Polis* griega, el Estado-*Imperium* del periodo romano y el *Sacro Romano Imperium*, durante el periodo medieval, han sido los medios a través de los cuales el hombre de aquellas tradiciones ha realizado su persona y la de su entorno.

Además, cada uno de estos momentos generaron, siempre en base a sus respectivos presupuestos institucionales, los modelos para la convivencia de los hombres tomando como eje la experiencia de las sociedades organizadas⁷. Nociones como *civismo*, *nacionalidad* o *identidad*, han surgido de la mano de instituciones que parecían encarnar estos ideales, pues se presentan como un reto a realizar en el terreno concreto que posibilitaba cada institución, llámese ciudadanos, guerreros, artesanos, etc. De esta manera, se descubre que la *política* se encuentra profundamente vinculada con la *ciudadanía*, el *hombre* y el *orden*, nociones específicas que representan al mismo ser griego, romano o cristiano (II: *Lo político*, 2).

Sin embargo, aquí termina toda analogía.

El marco intercultural y sus límites

enfoques en que se trata el tema de la *política*, siendo el histórico solo uno de ellos.

- 7 La organización de los pueblos en ciudades —la realidad propiamente urbana— y su correspondiente criterio de civilización, en la Etnología de la primera mitad del siglo XX se denomina *culturas encumbradas*. En América, el tema ha sido expuesto claramente por Imbelloni (1936), esto antes de la perspectiva pro estructuralista que reduce toda realidad a la dimensión social (y por ende psicológica e individual) de la existencia.

Otra parte que vamos a llamar *explorativa* y que abarca la sección III de la obra de Panikkar (“El descubrimiento de lo metapolítico”) se sitúa en la Edad Moderna y deja en claro una realidad que ya no se ajusta a las categorías con las que se ha abordado el mundo pre moderno. Sin embargo, esto se relaciona también con el modo en que el autor entiende a los pueblos tradicionales y en particular al Cristianismo, una visión que, digámoslo desde el principio, surge de la aplicación del enfoque intercultural a realidades que escapan por completo a este ámbito.

Reconociendo el gran aporte de Raimon Panikkar al mundo contemporáneo, este hecho tiene una gran implicancia para las civilizaciones que se han desarrollado en el ámbito extra europeo y asiático, como fueron la Inca o el Azteca, para hablar de algunos ejemplos que nos conciernen directamente.

Podemos decir que la pauta metodológica sobre la que se apoya el enfoque propuesto en *El espíritu de la política*, resulta determinante para percibir la complejidad del tema. El autor encuentra en la Grecia clásica (un periodo relativamente corto) el presupuesto para fijar un modelo definido de *política*, tal como lo puede entender el mundo contemporáneo⁸.

Estamos ante un modelo de administración o gobierno completamente desligado (aparentemente) de la esfera religiosa o,

8 Para el mundo helénico como continuidad y desde el punto de vista de los mitos, remitimos a las obras de Károly Kerényi. *La mitología de los griegos*, deja en claro el sentido ritual y simbólico que las divinidades desempeñaban en un ciclo heleno que se registra por lo menos desde el periodo minoico (3000 a.C.); esto, gracias a la interpretación de vasijas y cerámicas donde se encuentran representados los mitos tradicionales. Por lo demás, Kerényi usa la denominación “griego” de manera general y en modo alguno como una restricción a la Grecia clásica (Ver Sánchez Dragó 1998 y nota siguiente).

para decirlo de modo más claro, que no se funda (aparentemente) en algo que no sea la voluntad y los intereses de los hombres. Esta es la razón por la que se nos presenta una Grecia desligada no solamente de los siglos anteriores al llamado “clásico”, sino también del periodo que abrió Alejandro Magno; es decir, un tiempo de hegemonía (un *Imperium*) propiamente helénico.

Aquí resulta fundamental recordar que el término “griego” parte de la extensión generalizada de la cultura griega y solo gracias al prejuicio “clásico” todavía se la extiende a toda la Hélade, es decir a los pueblos de los cuales Grecia formaba parte. A diferencia de la Roma de los Césares o la de los pontífices cristianos, Grecia nunca representó a toda la Hélade y las guerras con Esparta lo dejan en claro. Su democracia, filosofía o sus artes, nunca significaron algo importante fuera de Grecia y cuando Roma asumió varias de sus formas culturales, lo que le dio su valor fue lo propiamente romano. Lo mismo podemos decir del periodo cristiano respecto del romano.

Al mismo tiempo, la noción de ciudad como centro de una civilización, tal como lo fue también el Cuzco o Tenochtitlán en la América precolombina, lo representó Alejandría (actual norte de Egipto)⁹.

El tema es que, haber partido de un esquema de *política* que se inicia en Grecia Clásica y que luego se extiende al periodo ro-

9 El llamado “milagro griego” solo entró a tallar a partir del Renacimiento, al final del periodo medieval y si ha tenido tanta importancia fue solo porque la modernidad encontró allí un modelo para justificar una realidad cada vez más alejada, no solo de su propia tradición, sino de cualquier forma que no sea —al igual que el individualismo moderno— su sola hechura y voluntad (Para el Cuzco ver Betanzos [1551] y Valcárcel 1964. Para Tenochtitlán, ver De Alvarado Tezozómoc [1598] y Séjourné 1957).

mano y medieval, supone una generalización problemática: **la fundamentación de la política en la Grecia Clásica que expone el presente libro es de tipo civil y social**, esto al margen de las aclaraciones que Panikkar da acerca de la raíz de la *civitas*, del hombre, de la tierra y de la misma noción de gobierno¹⁰.

Frente a esto, vemos que en el mundo romano y en el cristianismo medieval toda institución se fundaba en una experiencia efectiva que dotaba de un valor cualitativo a cada una de sus manifestaciones culturales, de allí que se hable de un *gobierno*, *sociedad* o de una *educación* romana o cristiana.

Pero lo esencial es que cada una de estas instituciones descansaba sobre una cosmovisión que también se reflejaba en **una reglamentación social, en un culto oficial, en un sacerdocio que lo presidía y en una correspondiente organización institucional**.

Hablar aquí de *política* en el sentido de la Grecia Clásica (o del mundo contemporáneo) resulta inadmisibles, pues sería desligarla de la realidad a la cual ella pertenecía¹¹.

10 En el *Espíritu* (1999: 69-70), se lee: “Empezamos en Grecia. Quizás hubiéramos tenido que empezar por Mesopotamia o Egipto, pero para permanecer en el contexto cultural de nuestra lengua, vamos a limitarnos a la semántica y a seguir el hilo conductor de la palabra «política».” La presente cita deja en claro que el examen de Panikkar se centra en la experiencia occidental de la cultura, lo que deja en el incierto al Cristianismo en la medida que, mediante este enfoque, se lo convierte en una fase de la civilización occidental y no un fundamento a partir de donde comprender no solo una *política*, sino cualquier noción del pasado o contemporánea.

11 Para el mundo cristiano en su relación —y diferenciación— primero con el griego y luego con el romano, resulta imprescindible la obra de Christopher Dawson. *Historia de la*

Ahora bien, en la Grecia Clásica, la *política* solo puede ser legitimada (siempre en el marco tradicional en que se sitúa el autor) mediante un examen ontológico que la vincule con nociones como *hombre*, *mundo* o *divinidad* y con el papel que ellas han desempeñado por lo menos desde Homero (s. VIII a.C.).

Pero lo cierto es que el autor efectúa este procedimiento casi accidentalmente y solo en partes de su mencionada obra. Aun así, para la Grecia clásica esto ya no era posible: el mundo heleno anterior se había vuelto una superstición: sus divinidades eran ahora mitologías cada vez más estéticas y literarias, su antropología eran teorías filosóficas acerca de la vida humana o del Estado y su cosmología eran especulaciones sobre la materia y el cambio; es decir, se había roto completamente con un eje doctrinal a partir de donde comprender cualquier realidad¹².

Por último, durante los periodos romano y medieval, la noción de *gobierno* incorporaba a otras naciones y es precisamente esta la razón por la que se habla de un nuevo reino.

Lo cierto es que estamos ante estructuras gubernamentales que no tenían su fundamento en el ámbito civil, sino en el real y en el religioso. Era desde aquí desde donde eran entendidas las nociones de autoridad y de poder, de allí que se hable de un

cultura cristiana (2006), es un excelente resumen (hecho en México) de uno de los pocos intelectuales (no teólogos) que han comprendido al Cristianismo como el verdadero ser de Occidente.

12 El tema de la sacralidad como eje de comprensión de una civilización ha sido abordado acertadamente por Julien Ries (2006), al grado de ver en la epistemología cristiana un medio de validación de tradiciones como la islámica o la hebrea, todo ello incorporando a su enfoque disciplinas como la antropología, arqueología, lingüística o historia.

emperador universal o de un pontífice y que sus capitales (en ambos casos Roma) también eran vistas como verdaderos centros del mundo¹³.

Tratándose de Panikkar, es imposible que no haya percibido todo esto, sin embargo estamos ante uno de los puntos más problemáticos que reaparecerá, siempre de forma diferente, en varias de sus obras: la no delimitación del terreno de la interculturalidad.

Generalizar una noción de *política* por sobre dos realidades completamente diferentes (y hasta opuestas, según se verá a continuación) solo podía conducir a una visión “crítica” a la hora de tratar la naturaleza de las instituciones y sus correspondientes categorías, tal como se presentan dentro de los pueblos tradicionales.

13 Lo representó el Cusco durante el Inkario. La Meca, en el Islam, es también un ejemplo más que suficiente para acercarnos a los criterios que regían en aquellos pueblos y que hoy entendemos en términos de sociedad, gobierno o territorio.

Las crónicas de Betanzos y de Cieza muestran la estructura institucional del mundo inca; a diferencia de lo que ocurre con los mexica o egipcios, en los Andes no han sobrevivido códigos o el equivalente a registros textuales que hablen de su cosmovisión, a no ser por los *quipu* y monumentos como la Puerta de Tiwanaku o la Piedra Raimondi, obras que recién comenzamos a percibir como registros verdaderamente tradicionales (Ver Laurencich-Minelli 2007 y 2015; Bardales Vassi 2014).

Para el mundo islámico, Henry Corbin (2003) ofrece una exposición de lo que representaba el espacio de un templo y a partir de allí, su idea de ciudad como la proyección de un orden que se reflejaba también en una arquitectura monumental y en su correspondiente cosmología.

Para el mundo Cristiano, la noción de emperador regente y de templo como habitáculo de la divinidad ha sido expuesta por Titus Burckhardt (1999).

Cuando el autor trata temas como la monarquía o el gobierno, primero desde presupuestos platónicos y aristotélicos para luego ponerlos en contraste con lo que el agustinismo o el tomismo proponen para el cristianismo inicial y final, lo que se hace es brindarnos una perspectiva perfectamente contemporánea¹⁴.

Se está ante criterios que el hombre actual ha de legitimar (o negar) mediante una visión que ha asimilado (supuestamente) la experiencia de estos pueblos, aunque mejor se debería decir *que está al tanto* de ellos.

Pero —es necesario insistir—: para aquellas civilizaciones la *legislación* o la *educación*, no eran, como para nosotros, el producto de una conciencia histórica, de la suma de una experiencia social, mucho menos de las ideas surgidas mediante un diálogo entre los pueblos.

Civilizaciones como la romana o la cristiana (o la helénica) formulaban cada una de sus nociones desde las bases en que se proponía toda realidad. Esto es, un *corpus* a partir de donde se entendía cualquier estructura social y que en Roma se había fundado —en la forma de una legislación— en la *Ley de las XII Tablas* y en el Cristianismo —en la forma de una doctrina religiosa— en la Biblia (latina o vulgata).

Al generalizar la *política* en un marco histórico, Panikkar pasa por alto el fundamento más seguro para legitimar esta noción

14 El tema de la ontología cristiana en sus relaciones con Grecia y Roma y en particular en su contraste con el mundo post-medieval, lo hemos tratado en otro ensayo titulado “¿Es el Cristianismo el espíritu de Occidente?”. Este trabajo será publicado casi paralelamente al presente texto y complementa varios de los puntos aquí tratados acerca de la cosmovisión cristiana frente a la helena y la romana.

capital: la diferencia entre el mundo antiguo y la perspectiva contemporánea.

Pero es también esta no-diferenciación lo que va a minar muchas de las propuestas del autor o, para decirlo de acuerdo a algunas de sus obras, lo que va a obligar a reformular varias de sus nociones fundamentales en contextos diferentes y no siempre coherentes, como por ejemplo, la doctrina de la *trinidad* respecto a su papel en el Cristianismo, o al fenómeno de la modernidad en relación con la interculturalidad¹⁵.

En pueblos que no tienen como *mythos* la experiencia occidental de la cultura, como son los centro y sudamericanos, esta indeterminación puede conducir a una percepción equivocada de las propuestas del autor, las que —es necesario decirlo— son siempre doctrinales.

Gobierno, Autoridad y Cultura

Se puede decir —siempre en base a la obra del autor— que, ante la perspectiva intercultural, nociones tradicionales como *gobierno* o *autoridad* (en realidad inseparables) resultan irreductibles a que el mundo contemporáneo entienda el pasado. Lo cierto es que el modo en que los Incas o Aztecas experimen-

15 El tema de la trinidad es abordado por Panikkar en diferentes niveles: el autor pone énfasis en la necesidad de des-historizar al Cristianismo mediante la experiencia Crística (al modo como el Budista realiza al Buda gracias a una completa identificación con él). Lo cierto es que una vez lograda esta “depuración” histórica, en las manos del autor, el Cristianismo casi resulta sobrando, de allí que en el *Espíritu de la política*, la dimensión histórica del cristianismo sea siempre problemática (o “crítica”).

Finalmente el empleo de frases como “Sagrada secularidad” evidencia un desajuste terminológico que, tratándose de Panikkar, solo puede ser la consecuencia de la incompatibilidad entre dos ontologías diferentes (Ver nota 13).

taban el *gobierno* o la *autoridad* no tiene nada que ver con lo que el mundo contemporáneo entiende por ellas.

Es necesario decir que, en la perspectiva contemporánea, la cultura es siempre un presente inmediato, pero al aplicarla al estudio de las civilizaciones y a los pueblos del pasado se vuelve una herramienta de percepción de tradiciones completamente diferentes como la Inca o la Azteca. Y es que, tal como lo muestran las obras de Panikkar, es solo a partir de lo que estos pueblos entienden por sí mismos que es posible aspirar a una verdadera comprensión en términos positivos.

A diferencia de lo que ocurre con la India o la China, las civilizaciones de América del Sur todavía no han asumido una fundamentación (una epistemología) a partir de donde entender su propia realidad¹⁶. Decirle a un Chino o a un Hindú que “la Historia” comenzó con Heródoto o que “la Épica” con Homero, no solo es motivo de risa, sino que (en la actual perspectiva

16 En Panikkar 1997 (1. *¿Filosofía o teología?* p.25) se lee: “Nuestro tema se refiere a la experiencia «filosófica» de una cultura distinta de la euro-americana. Pero nuestro lenguaje es forzosamente occidental, puesto que nos expresamos en una lengua hispánica y la historia no se deja abstraer del lenguaje, ni éste de la cultura. [...]”.

En la entrevista con Sánchez Dragó (1998) Panikkar también habla de Europa y su colonia que es Norteamérica, de manera que deja en claro que su noción de América es la occidental, de la misma manera que el autor percibe a España.

Como vemos, se trata de generalizaciones problemáticas en muchos sentidos. Aquí solo mencionaremos que en sus obras primeras, occidente moderno se opone al occidente medieval y cristiano (Panikkar 1951), mientras que posteriormente la noción de “occidente” se extiende incluso hasta Grecia y el post medieval, tal como lo vemos en la obra que ahora estudiamos. Esta ambigüedad, junto a la noción de cultura como herramienta de comprensión del pasado, también será tratada en nuestro mencionado ensayo (ver nota 13).

intercultural) significa deslegitimar a un historiador como *Sima Qian* o al *Ramayana* para suplantarlos por ideologías que solo pueden proceder de intereses extra culturales y hoy más que nunca producto de un empoderamiento global cada vez más agresivo.

La realidad cultural en India o China no es el producto de su “experiencia social”. Aquí, es en la cultura donde se reflejan las nociones de *gobierno* y de *autoridad*, las que siempre han conocido estos pueblos y desde donde entienden no solo la *política*, sino cada una de las pautas que propone el mundo contemporáneo.

Por lo demás, la mejor prueba de una perspectiva que no se ajusta a los moldes expuestos por el Panikkar lo representa la división del mundo entre “Oriente y Occidente”: a los pueblos americanos se les incluye sin problema entre los segundos.

Panikkar sabe lo urgente que resulta formular una epistemología para el mundo contemporáneo. Es más, ha sido él mismo uno de los primeros en responder a esta necesidad desde el diálogo entre los pueblos y todo el universo que se abre gracias a esta perspectiva: si una noción como la *política*, en el mundo contemporáneo, se basa en cualquier cosa menos en una verdadera legitimidad, esto no impide que se la pueda caracterizar en términos de cultura y hasta de cosmovisión.

Basta con proponerla, tal como lo hace el autor, dentro de la realidad que define también a nociones como *hombre*, *mundo* o *divinidad*. Lo que tenemos es una noción de *política* que se corresponde también con una antropología, una cosmología y una teología, de modo que estamos ante un hombre social y experiencial, ante un mundo cambiantemente material y con una aspiración a la trascendencia o realización personal (esto como se lo entienda).

Pero cuando Panikkar aplica su esquema más o menos autónomo de *política* al Cristianismo Medieval (en su obra el mundo Romano pasa casi desapercibido), lo primero que le sale al encuentro es la inminencia del “poder”. Si en un principio esta noción le ha servido para denunciar la naturaleza destructiva de la modernidad, luego, dicha noción no le permite articular del todo una alternativa al mismo.

En suma, proponer con suficiente claridad la posibilidad de una *metapolítica*, es decir (según la propuesta de Panikkar) recuperar el sentido cualitativo de un accionar/institucionalidad como es la *política* para el mundo contemporáneo¹⁷.

Ante la perspectiva abierta, la posibilidad de una *metapolítica* no encuentra una fundamentación epistemológica (una alternativa que proponga un *mythos* ante un *logos* casi ingoberna-

17 Uno de los primeros intentos de comprensión del mundo contemporáneo a partir del patrimonio cultural cristiano ha sido efectuado por Dawson (1953). Sin embargo, pese a su enorme esfuerzo, el intento acaba esclareciendo el surgimiento de la modernidad al momento de romper con su propia tradición y no tanto en un aporte al mundo contemporáneo. Por lo demás, las similitudes entre la obra de Dawson y varios de los tópicos que luego desarrollará Panikkar en forma de propuestas y de terminología, son tan numerosas que merecen un estudio aparte. Este proceder es prácticamente uno de los más característicos de la modernidad: cuando el denominado materialismo dialéctico se volvió “histórico” (Marx) convirtió a la dinámica de los pueblos en general en “lucha de clases”. De pronto, toda forma de gobierno y autoridad propia de cada civilización se volvió la tiranía de “opresores del pueblo”. Los testimonios de la época griega o romana en adelante fueron juzgados como siendo los de los cómplices del “poder” y así hasta deslegitimar toda forma tradicional en pro de criterios cada vez más “actuales” y “reales”. Frente a esto, Panikkar funda sus juicios en las doctrinas hindúes.

ble) y este es uno de los dilemas que a lo largo de las 200 y más páginas de la edición castellana (y definitiva) de la obra de Panikkar nunca se logra superar completamente¹⁸.

La reducción de toda forma de gobierno y autoridad (es decir de categorías tradicionales propias de pueblos como la India o la Inca) al “poder”, es la mayor evidencia de que el autor nunca ha salido de la perspectiva intercultural a la hora de efectuar el examen de una civilización que él llama —siempre problemáticamente— “occidental”¹⁹.

18 Este proceder es prácticamente uno de los más característicos de la modernidad: cuando el denominado materialismo dialéctico se volvió “histórico” (Marx) convirtió a la dinámica de los pueblos en general en “lucha de clases”. De pronto, toda forma de gobierno y autoridad propia de cada civilización se volvió la tiranía de “opresores del pueblo”. Los testimonios de la época griega o romana en adelante fueron juzgados como siendo los de los cómplices del “poder” y así hasta deslegitimar toda forma tradicional en pro de criterios cada vez más “actuales” y “reales”. Frente a esto, Panikkar funda sus juicios en las doctrinas hindúes.

19 El tema de la *autoridad*, Panikkar lo trata en su obra del 2008, específicamente en la Parte Primera, puntos 3 y 4, esto en el marco de la tolerancia. En el *Espíritu*, se lo aborda solo al inicio de la Parte II, pero también en el ámbito de las tradiciones clásicas y de modo completamente insuficiente. El hecho es que el tema de la *autoridad* y sus relaciones con el *poder*, el Autor no lo ha desarrollado en el marco de la interculturalidad (es decir ya no en las tradiciones del pasado), lo que supone un gran vacío en su obra, tal como lo veremos más adelante. La importancia capital de este tema en la obra que venimos examinando, obliga a incorporar una referencia procedente de uno de los intelectuales hindúes más importantes del siglo XX: Ananda Coomaraswamy. En *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno* expone cómo es que se ha entendido la noción de gobierno en la tradición hindú. Ella se funda en las relaciones entre la *autoridad* y el *poder*, lo que en la esfera social equivale a las relaciones entre los brahmanes y los chatrías y en la tradicional, entre el sacerdocio y la realeza.

Panikkar sabe que un enfoque contemporáneo, por ejemplo el histórico o el sociológico, solo da una perspectiva histórica o sociológica a partir de dos pautas completamente secundarias: las de gobierno y autoridad.

Y es precisamente este círculo vicioso otra de las características que define a la modernidad: Panikkar muestra que ha sido la imposibilidad de comprender la realidad de pueblos ajenos al mundo moderno, lo que ha distorsionado completamente las nociones de historia y de sociología (es decir, las herramientas que hacen posible el conocimiento en el mundo contemporáneo), al punto que se habla de “pueblos del pasado” y de sociedades “utópicas” o de experiencias sociales más o menos inútiles y ahora “superadas”.

A lo largo de los estudios de Panikkar acerca de la tradición hindú, se ve que la legitimidad de nociones como *gobierno* o *autoridad*, no puede proceder de una realidad que sea externa a sus respectivos pueblos, tal como lo vende la instrucción moderna²⁰.

Mediante el equilibrio de estas dos instituciones (a la vez reflejo de dos principios) se comprende la noción de gobierno en la tradición hindú: un desequilibrio supone la subversión o el inicio de una crisis social. Como vemos, estamos ante una epistemología propia de la tradición hindú completamente al margen de cualquier “explicación” moderna.

20 La imposibilidad por parte de Panikkar de argumentar con suficiente claridad la noción de *gobierno* en el mundo contemporáneo (es decir el fundamento para comprender una *metapolítica*) ha sido uno de los puntos más discutidos durante las sesiones del grupo de estudios, a lo largo del 2019.

El antropólogo Robin Riquelme ha sido quien más ha insistido en este punto llegando a afirmar que en el *Espíritu de la política* el tema de la autoridad (o legitimidad del poder) es uno de los más ambiguos de la obra, aun cuando debería ser, sino el principal, uno de los más importantes.

Pero en su propuesta, el autor no puede recurrir a ninguna civilización tradicional para validar su noción de *política*, pues ha sometido todas a un procedimiento homogeneizador. La única manera de validar cualquier *política* es mediante una fundamentación (una epistemología) que sea propia del mundo contemporáneo y esto no se ha fundamentado en ninguna de las obras de Panikkar.

Podemos decir que la noción de *política* en esta obra —muy a pesar de los juicios del autor— se mueve al borde de lo cuantitativo (de lo ideológico) y esta es la razón por la que Panikkar se ve empujado a recurrir a un argumento bastante próximo al ámbito budista, es decir a una salida personal, dejando casi a la deriva el marco intercultural en que se localiza —**y desde el cual se tiene que argumentar**— este tan importante tema.

Además, mediante este enfoque homogeneizador, las civilizaciones examinadas (la cristiana en particular) corren el riesgo de ser sometidas a un juicio “crítico”, como ver en el *monoteísmo* o la *monarquía* una suerte de tiranía ideológica o empoderamiento social. Esto resulta normal en el enfoque moderno que suplanta, mediante sus “verdades realistas”, a la (siempre “ingenua”) cosmovisión de los pueblos que se supone estudia, pero que en Panikkar solo puede resultar inadmisibles²¹.

Panikkar presenta una perspectiva contemporánea para una propuesta de *metapolítica* (ver nota 14), pero no articula una doctrina que le sea correspondiente. En su propuesta, una *metapolítica* tendría que fundarse en una autoridad que fundamente al poder, tal como ocurre en los pueblos del pasado.

21 En muchas de sus obras, el autor hace una lectura del Cristianismo que puede servir para una argumentación completamente moderna. En Panikkar 1999b (:31-32), se lee “[...] Y sin embargo, esta cristofanía debería ser muy cauta para no repetir el viejo error de las religiones de manipular lo divino. *Gottmituns!* [¡Dios con nosotros!].” Ver también Panikkar 2009

Interculturalidad como fundamento de la *metapolítica*

Sin embargo, la perspectiva intercultural desarrollada por Panikkar es tan sólida, que al final termina imponiéndose sobre su propuesta de *metapolítica*, al punto de copar el espacio de una fundamentación (de una epistemología) no desarrollada en ninguna parte.

Lo cierto es que en las obras de Panikkar aprendemos que confrontar realidades completamente opuestas no es un problema, sino hoy más que nunca una necesidad. De esta manera lograr una inter-fecundación de las culturas y esto es lo que significa la noción de *equivalente homeomórfico*: acercarse a lo que cada pueblo entiende y practica como *política, ciencia o educación*.

Y, es precisamente este *equivalente homeomórfico* lo que hace evidente que una generalización de la idea de la *política*, tal como se ensaya en el libro que venimos examinando, no puede sostenerse desde un enfoque propiamente doctrinal (es decir, según lo que un pueblo entiende como “política” en el marco de una continuidad tradicional).

La realidad intercultural (y el mismo ser de los pueblos), tal como lo ha demostrado el autor en tantas de sus páginas, no puede proceder de modo englobante sin volverse imperialismo. Trazar un marco general y desde allí pretender efectuar el examen de un pueblo es desnaturalizar aquello que se pretende estudiar, al menos en las ciencias de la cultura, mas no en las llamadas ciencias naturales, donde este proceder es común y

(6°:139) donde, respecto de la intuición trinitaria cristiana, se afirma que “después de Constantino, ha prevalecido el monoteísmo.”

hasta necesario.

Fundarse en una salida más o menos pro budista que se mueve al margen de cualquier realidad social, no puede resultar suficiente, pues el actual contraste entre civilizaciones propone el tema de la *política* desde realidades completamente diferentes y no más desde la posición unilateral que propugna la modernidad. Y aquí se ve con toda claridad el peligro de aplicar una noción de *política* intercultural a un mundo completamente diferente al contemporáneo como son las civilizaciones antiguas y a los pueblos que todavía entienden toda realidad bajo sus propios fundamentos.

Siguiendo las líneas maestras expuestas en el *Espíritu de la política*, la modernidad es la ilusión de crear un mundo homogéneo donde todos “somos iguales” y que seremos gobernados por una justicia más o menos “global” a la que se encamina “inexorablemente” la “humanidad”. Pero lo que en realidad muestra es que el mundo que propugna la modernidad solo se dirige a un abismo (el cambio climático y la destrucción del planeta en manos de la industria moderna no son ya temas “culturales”, sino hechos cada vez más inquietantes).

Hoy más que nunca se está gobernado por intereses que defienden el fantasma de un futuro y que ahora se disfrazan con clichés como “tecnología”, “globalización” o “libertad”.

Como se ve, y situándonos en América, para la modernidad no cuentan nada las nociones de *hombre*, *mundo* o de *divinidad*, propias de la tradición andina o mexicana, pues se trata de cosas del “pasado”. Irónicamente, para pueblos como China o India, son precisamente estas nociones los principales fundamentos para responder al reto del mundo contemporáneo y para defenderse de los estragos de la modernidad, algo que, en contra de lo que se cree -ingenuamente- en América del Sur,

hace mucho que no es sinónimo de “occidente”²².

Veamos un ejemplo del expuesto: el año 2010, la Prensa Intercontinental de China editó una serie de libros dedicados a la cultura china. El texto que abre la colección anota: “Los 12 títulos de esta serie cubren la geografía, la historia, la política, la economía, la cultura, el derecho, la diplomacia, la defensa nacional, y la sociedad China, así como su ciencia, su tecnología y su educación; su entorno; sus grupos étnicos y sus religiones. Estos escritos ayudarán a los lectores a adquirir un conocimiento básico de lo que es China.” (*Preface*) [Traducción del autor].

El texto dedicado a la Educación (*China's Science, Technology and Education*) deja en claro que Ciencia y Educación, no solamente son vistas como sinónimos, sino que de ningún modo suponen la herramienta de alienación y despersonalización que vemos en Sur y Centro América. Antes al contrario, vemos que el elemento tradicional es el principal recurso no solo para asimilar cualquier ciencia, sino para proyectar a la nación en el mundo contemporáneo (Ver nota 29).

El tema es que la validez de los modelos de desarrollo (esto como se los entienda) solo la pueden proponer los espacios donde se ensayan estos modelos: *educación, ciencia o política* en la India o en los pueblos Islámicos, son los medios a través de los cuales estas sociedades actualmente impulsan su desa-

22 En todo caso y dentro del contexto en que se ubica el autor, los verdaderos representantes de occidente serían Erik Peterson, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, teólogos que Panikkar refiere solo al final del *Espíritu*.

Lo cierto, es que el autor menciona más bien poco a los grandes teólogos occidentales del siglo XX, lo que resulta sorprendente cuando sabemos que sus aportes han servido para articular mejor su propia propuesta intercultural (ver nota 25).

rollo. Al contrario, en los países de América, aquellas instituciones hoy más que nunca son los medios a través de donde se imponen intereses ya no solo “occidentales”, sino representados por hombres y/o grupos de peruanos, mexicanos, chilenos o bolivianos²³.

El espíritu de la política después del siglo XX

Si en su primera obra importante (1951) Panikkar describe el choque entre el Cristianismo (en su propuesta tomista) y la modernidad, en una de sus obras más completas y acabadas, *Mito Fe y Hermenéutica* [1979] asistimos a un encuentro entre los pueblos en el marco de la convivencia (obligada) que propone el periodo contemporáneo.

Para los años 90', las principales obras de Panikkar ya habían sido publicadas y el aluvión de ediciones castellanas aparecidas durante esta década son en realidad reediciones y traducciones de obras escritas desde los años 60', muy poco conocidas en el ámbito hispanohablante. Pero por encima de todo, gran parte de estas publicaciones representan la ampliación de un *corpus* más o menos fijo: el estudio de la tradición hindú, el cristianismo re-descubierto mediante la ontología védica y finalmente los alcances del diálogo intercultural.

A este periodo pertenece *El Espíritu de la Política*. Su propuesta responde a uno de los temas que más preocupan al hombre contemporáneo, pero desde una posición que se mueve completamente al margen de los enfoques ideológicos propios de la modernidad.

Al lado de esto, se encuentra también respuestas a temas

23 Ver nota 28.

igualmente capitales como *Paz y desarme cultural* (1993), *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra* (1994), *El diálogo indispensable* (2001), *Paz e Interculturalidad* (2002), *La Puerta Estrecha Del Conocimiento* (2005, donde se trata el tema de la solo aparente dicotomía entre ciencia y religión). Todas estas publicaciones encuentran su fundamentación en obras anteriores del autor, pero en ninguna de ellas encontramos un desarrollo epistemológico (al margen de los llamados equivalentes homeomórficos) de un tema tan complejo como la política.

Profundizar en el tema de la *política* y el papel que desempeña en la modernidad hubiera merecido un estudio completo. Habría empujado al autor a definir la naturaleza del mundo contemporáneo desde lo que las doctrinas hindúes entienden como tiempo presente, es decir, no asumir las teorías modernas de la historia como esquemas absolutos a los cuales deba “adaptarse” cualquier visión diferente a la que imponen los intereses del mercado.

También habría enseñado más sobre uno de los ámbitos donde mejor se refleja la interculturalidad: el encuentro (y convivencia) entre civilizaciones, lo que después del siglo XX se presenta como una oportunidad de diálogo entre pueblos, pero esta vez mediante su propia hermenéutica (algo cada vez más urgente en la actualidad).

Finalmente, siempre en la misma dirección, habría conducido a un tema que el autor ha reconocido desde el principio: el encuentro entre pueblos poseedores de una tradición milenaria (como India o China) y aquellos que prácticamente han nacido en el mundo contemporáneo como los EEUU. Este último punto, obliga a marcar una diferencia entre la modernidad y todo lo que no se ajusta a ella.

En lo que concierne al papel que desempeña la tradición de un

pueblo (su historia) en el mundo contemporáneo (su actualidad), la obra de Panikkar deja en claro que, desde el periodo Medieval hasta el siglo XX, para el hombre occidental este tema se ha propuesto en forma de una ruptura o “crisis de identidad”.

Es más, el dilema del ser o no cristiano, también ha sido producto de tratar de comprender una cosmovisión como la cristiana desde presupuestos que ya no se movían dentro del marco de aquella civilización. Criterios como *hombre, mundo y divinidad* surgidos después del Medieval, hoy por hoy constituyen los fundamentos para proponer cualquier cosmovisión, esto en el marco de encuentro y diálogo que propone el mundo contemporáneo.

En el mismo contexto se puede agregar que los pueblos de América han sufrido la necesidad de recuperar una identidad después de la invasión europea: no saber cómo asumir un “pasado” en países como México o Perú, ha sido el dilema por lo menos desde la colonia.

Sin embargo, el problema se presenta siendo casi el mismo: entender lo andino o lo mexica en términos actuales, significa reconocerlos en forma de cultura o experiencia social actual y esto es lo que empuja a asumir lo andino o lo mexicano en los términos de una epistemología. Esto es, de una ciencia que los fundamente y re-defina a estos pueblos en el mundo contemporáneo.

Después del siglo XX, ya no es posible ver a la cultura de un pueblo como “universal” (por ejemplo al dios cristiano respecto del islámico), al menos sin caer en un absolutismo ideológico y este es precisamente el sentido de la respuesta de Panikkar referida en la entrevista con Sánchez Drago: “¿Usted cree en Dios?” a lo cual Panikkar responde: “No. ¿De qué dios quiere

hablar?”²⁴.

Como se hace evidente, el “problema de la identidad” después del siglo XX solo puede ser algo “ideológico”, es decir el no poder (en realidad **el no querer**) asumir la realidad de cada pueblo como principal fundamento para proponer políticas educativas, modelos de desarrollo o proyectos de beneficio social.

Seguir hablando de estudios en pro de la “ciencia”, de la “humanidad” o del “desarrollo” significa hablar de nada o, según nos lo muestra *El Espíritu de la política*, representa empoderar cada vez más a los grupos que bajo estos carteles venden y mantienen sus intereses.

El aporte a la crisis de nuestro tiempo

El tema del destino del mundo contemporáneo debido a la irrupción de la modernidad ha sido tratado desde inicios del siglo XX y no podemos dejar de citar algunas de las obras que en gran medida han contribuido directamente a la formulación de la propuesta intercultural desarrollada por Panikkar.

24 En la misma entrevista (una de las más importantes en habla hispana acerca de la religiosidad en el mundo contemporáneo) Panikkar habla de un cripto-kantianismo.

Efectivamente, se busca reducir a un discurso englobante la cosmovisión de los pueblos en nombre de una pretendida verdad absoluta al modo de las “ciencias”.

Solo agregar que la propuesta más célebre de Kant ensayada en *La crítica de la razón pura* (1781), entre otras cosas, busca definir los límites de la razón y en modo alguno explicar toda la realidad (es decir limitarla) en los términos de la razón, tal como lo haría posteriormente Hegel, lo que constituye el idealismo propiamente dicho (Ver Sánchez Dragó 1998, en especial el tema de la pretensión de Heidegger y de toda la filosofía moderna de reducir el misterio divino a los límites de lo humano).

- Henri De Lubac: *El drama del humanismo ateo* [1944]. El autor (pionero de los estudios sobre el Budismo desde la posición de un cristiano) examina la percepción ilusoria que supone la perspectiva filosófica que busca, en vano, suplantar la experiencia cristiana por un humanismo de corte instintivo y siempre en espera de un devenir cada vez más sombrío.

- Romano Guardini: *El ocaso de la edad moderna* [1950]. Se trata de una exposición global de la naturaleza de la modernidad desde el enfoque onto-cristiano y que recupera como herramienta de comprensión la noción de cosmovisión (*weltanschauung*).

- Hans Von Balthasar: *El problema de Dios en el hombre actual* [1956]. Esta obra desarrolla la noción de una Antropología cristiana de la mano de un Dios entendido como misterio y no más como concepto filosófico.

Al igual que la de los mencionados autores, la obra de Panikkar es una de las pocas que alumbran a la hora de entender el mundo que se abrió al final del periodo medieval y que en cinco siglos, al menos para el mundo occidental, primero fue sinónimo de ilusión (desde el Renacimiento), luego de prueba (desde la Ilustración) y finalmente (después de dos guerras atroces) la inminente conciencia de un camino que no solamente conduce al incierto, sino que ahora amenaza a toda la humanidad²⁵.

25 El *Apéndice* de la edición castellana del *Espíritu* (1999) está dedicado al tema de la democracia, pero no aporta nada a cómo debemos entender/vivir la política en un mundo intercultural. Se echa de menos también cómo debemos comprender iniciativas como la Teología Política en Alemania o la denominada Teología de la Liberación en los pueblos americanos, temas que constituyen puntos capitales en la medida que estos movimientos suponen, mediante iniciativas que tienen su raíz en el ámbito religioso, una respuesta a la modernidad.

Gracias al *Espíritu de la Política*, podemos entender que el “poder”, no es un *logos* (es decir una categoría racional), mucho menos un *mythos* (una categoría cualitativa), sino una fuerza casi autónoma que ha terminado por arrancar de las manos del hombre un mundo sobre el que este ya no ejerce ningún control.

Y resulta significativo que el nombre de la publicación original de esta serie de conferencias sea *El daimon (sic) de la política: agonía y esperanza*, nombre que en la edición española pasó, recortado, al *Prefacio*. La noción de *daímon* (δαίμων) que utiliza Panikkar es la socrática, es decir una reducida al *logos* (λόγος) o a su forma racional (filosófica y ética).

Pero es necesario aclarar que esta noción no procede de la filosofía clásica, sino de la cosmología (y la mitología) y se reconoce por lo menos desde Homero y Hesíodo (siglo IX al VIII a.C.)

En efecto, la presente publicación se abre con una cita de Heráclito (Fragmento 119): ἦθος ἀνθρώπου δαίμων [éthos anthrôpos daímon] que Panikkar traduce como “«La ética para el hombre [es su] espíritu»”, una traducción que está en sintonía con su enfoque contemporáneo (“ética”) y de raigambre cristiana (“espíritu”), pero que se puede entender mejor desde su sentido más propiamente heraclíteo: “[...] para el hombre el *ethos* (hábito, índole) es su *daimon* (genio divino).”²⁶

26 Mondolfo, (p.44). Luego de dar su traducción, Panikkar efectúa un examen de lo que encierra el texto griego como noción de devenir, esto en base a la perspectiva intercultural (algo característico en sus publicaciones finales). De manera que se lee (1999a:14-16): “Así podría hacerse una traducción modernizada de la frase de Heracleitos: el *ethos*, como actividad política del hombre, sería su demonio, sería demoníaca. La política podría interpretarse entonces como el *daimôn* griego, y también como el demonio hebreo.”

Solo agregar que este último enfoque está en perfecto acuerdo

Lo curioso es que la propuesta de Panikkar se funda en la experiencia de dos tradiciones: la griega y la cristiana. Civilizaciones que dejan en claro la verdadera naturaleza del vínculo entre el hombre, el mundo y la divinidad. Pero quien propone todo esto es el hombre contemporáneo: esto es, alguien que busca responder al vacío —y al devenir— de quien se sabe incapaz de vincularse a un principio.

Y aquí reside el verdadero sentido de la Metapolítica propuesta por Panikkar y que paso a proponer desde la cosmovisión andina: realizar al *runa* (al hombre) en una realidad que obliga al compromiso activo con la *pacha* (con el mundo); reencontrar el *yananti* (el equilibrio, pero también la justicia) para recuperar el *ayni* (la reciprocidad, pero también la sociedad).

Porque al final, el enfoque de Panikkar muestra lo que ha ocasionado el dejar nuestro destino en manos de las instituciones, del Estado o de la ciencia: el accionar de un poder terrible que escapa por completo al modo en que las disciplinas llamadas humanistas hasta ahora acostumbran (tan apasionada como inútilmente) “explicar” una realidad que las rebaza y cuya naturaleza se descubre como la raíz misma de la modernidad²⁷.

con el examen de Mondolfo acerca de las lecturas heraclíteas afines a las cosmologías de Hesíodo y Empédocles, pero también con las lecturas contemporáneas a partir de Spengler, las que profundizan el tema del devenir (el *Untergang* alemán o el *Ragnarök* o destino de los dioses de la mitología nórdica).

El tema es que la traducción que hace el autor al inicio (la que encabeza) no está acorde con nada de lo expuesto en su libro, lo que pone al autor ante otra concesión a la Grecia “clásica”.

27 La perspectiva moderna del “poder”, su génesis, definición y finalmente su imposición, está tratada por Romano Guardini en su publicación de 1951 (1963). A diferencia de Panikkar, el punto de partida de Guardini es la tradición cristiana, de allí que el Medieval y su correspondiente monoteísmo sea asimilado a un periodo onto-histórico y no el empoderamiento más o menos ideológico (y

Ancash-Puno
Perú
2019
* * *

Coda

La perspectiva para Centro y Sudamérica

Ampliaremos el presente trabajo con lo que *El Espíritu de la Política* aporta en relación a los países americanos en un momento donde los acontecimientos parecen romper todos los esquemas que sobre ellos se habían trazado. Esto es, ante la evidencia de una posibilidad de entender/asumir la realidad de naciones como el Perú, Bolivia o Chile, para mencionar a los últimamente más convulsionados, en términos de una hermenéutica que le sea propia.

Lo que el *Espíritu de la Política* nos enseña, es que el Estado, **en la modernidad**, es el principal promotor de la desigualdad pues, al concentrar cada vez más poder, lo que hace es volverse autosuficiente, de allí que al final, en lugar de representar a países como Perú o Chile, lo que hace es volverlos verdaderos pueblos sometidos.

Lo cierto es que criterios ideológicos (es decir procedentes de intereses de sectores específicos) se implantan en modelos educativos fabricados en las “capitales” para luego ser distribuidos a todo el país, aun cuando las ideas que presiden estos modelos van en contra de lo que en regiones como Trujillo,

pre moderno) que se desprende de algunas de las obras de Panikkar (Ver nota 20). Por lo demás, el aporte de Guardini a la epistemología de Panikkar es enorme y está aún por estudiar.

Ancash, Cuzco o Puno se ha practicado por *educación* durante siglos²⁸.

En la actualidad, los acontecimientos por los que atraviesan algunos países de América del Sur evidencian más que nunca esta realidad: Estados súper corruptos y en completa oposición respecto de las naciones que afirman representar; monopolios extranjeros que nadie fiscaliza ni limita; políticas desarrolladas de espaldas a la mejora de las naciones, es decir, propugnadas por los intereses que se esconden tras modelos siempre patrocinados.

El Espíritu de la Política, ayuda a comprender que América del Sur y Centroamérica, (para seguir empleando términos más o

28 La última gran huelga de docentes en Perú a mediados del año 2018 ha sido el ejemplo más visible de lo que representa un modelo educativo en completa contradicción con las realidades que constituyen la nación. Profundizar en las naciones que componen el país es lo que define las políticas de China o India, potencias que centran su desarrollo en base a su propia experiencia cultural y no se preocupan de aplicar ideologías pseudo universales como “justicia” (en Perú, el estado de corrupción actual es repugnante), “democracia” (se compran y venden presidentes y congresistas) o “derechos humanos” (ante una delincuencia y criminalidad fuera de control).

Volviendo a Panikkar: en un mundo intercultural, no existen ideas “universales”. Efectivamente, tenemos una legislación que ignora lo que en las naciones que componen el Perú se ha practicado por leyes durante siglos. Se habla en nombre de la “economía”, “progreso”, “igualdad” y otros fantasmas que solo benefician a los grupos empoderados que dirigen “sus” políticas.

La contaminación producida por las empresas mineras en regiones como Ancash o Madre de Dios o el negociado por parte del “Estado” y la “empresa privada” (hoy más que nunca la misma cosa) de territorios del Cuzco o de los mares de la costa norte peruana, son el mejor testimonio del “progreso” que representa la modernidad en el Perú.

menos continentales), no se mueven en las categorías que rigen el mundo occidental o el asiático. Dichos pueblos tienen una cosmovisión completamente definida (en el caso de México se concentra en sus códices y en el Perú en mucha de la cultura tradicional que se ha conservado hasta el siglo XX).

A diferencia del mundo europeo y asiático, aquellos pueblos aún no han asumido su cosmovisión como recurso o fortaleza ante el mundo contemporáneo. Si hasta el siglo XIX las tradiciones originales eran vistas como “folklore” o vestigios ya “superados”, los acontecimientos surgidos desde inicios del siglo XX (la revolución mexicana y los levantamientos indígenas en el Perú) prácticamente han definido aquellos países en los términos de las naciones que las componen. Tratar de ver esta realidad bajo cánones externos o ideológicos, es convertirlos en teorías filosóficas, utopías políticas o sueños artísticos.

Pero una epistemología propiamente americana existe por lo menos desde finales del siglo XIX e inicios del XX. Personalidades como Vasconcelos (en México), Haya de la Torre o Mariátegui (en Perú) entendieron esto con toda claridad, de allí que sus obras no puedan ser abordadas desde categorías ideológicas (“educación del indígena”, “utopía americanista” o “tergiversación marxista”), sino desde una perspectiva que asuma a sus respectivas tradiciones en el marco de una cosmovisión, tal como lo hace Europa, Asia o el mundo islámico, esto a la hora de proponer sus realidades en el mundo contemporáneo²⁹.

29 Últimamente (2016) se realizó una serie documental titulada Maestros de América Latina. En ella se narran los aportes de Simón Rodríguez, Domingo F. Sarmiento, José Martí, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Gabriela Mistral, Jesualdo Sosa y Paulo Freire. Sin duda se trata de una iniciativa, realizada desde la Argentina, que busca una comprensión de lo que significa la educación en Centro y Sur América. El hecho que a lo

Curiosamente, una perspectiva que asuma de modo integral el ser de una cultura ha sido ya planteada y desde diferentes direcciones: en 1923, Julio C. Tello, propuso que la divinidad principal de los antiguos peruanos era *Wira Kocha* y que estaba representada por el felino, lo que supone ver el pasado andino desde una noción de divinidad que se ha mantenido a lo largo de varios periodos culturales³⁰.

José Imbelloni descubre para los Incas una clasificación del tiempo/espacio cíclico que es reconocible en la doctrina de los *pachacuti* y a partir de donde se entendían los mismos acontecimientos (algo parecido a lo que la tradición hindú entiende por *yugas* o edades del mundo)³¹.

largo de los ocho documentales se vaya instruyendo acerca de lo que ha implicado la noción de Educación en los países americanos, permite mantenernos al margen de enfoques tendenciosos que reducen el tema educativo al nivel ideológico (o mejor decir “filosófico”) y que actualmente mantienen los Estados y las mismas universidades.

30 La obra de Tello está próxima a editarse en 2 vols. Tal como se anota en algunos de los estudios que acompañarán dicha reedición, se trata de uno de los primeros tratados de religión andina propuestos desde un enfoque positivo.

Últimamente, el Ing. Bardales Vassi (2013) acaba de llegar casi a las mismas conclusiones de Tello, pero desde un enfoque completamente diferente, aunque también interdisciplinario. Bardales ha fijado un *Código Wiracocha* compuesto por tres símbolos: la diagonal, el escalonado y el espiral, los mismos que representan la codificación geométrica de lo que en el mundo andino conocemos como el *Hanan Pacha*, el *Kay Pacha* y *Uku Pacha*, pero también en su forma preinca el cóndor, el felino y la serpiente. Mediante esta nueva aproximación se ha efectuado una nueva lectura de los monumentos existentes en Chavín y Tiwanaku. Los hallazgos obtenidos se sitúan muy lejos de los decorados “estéticos” o “iconológicos” manejados hasta la fecha a modo de “explicaciones”.

31 A la obra de Imbelloni (1946) se la puede caracterizar sin ninguna dificultad como la obra clásica de la cosmología andina y

Gamaliel Churata propone el descubrimiento y la conquista desde lo que supuso este acontecimiento como nuevo periodo para los pueblos de América. Su obra constituye un punto clave en el pensamiento americano en la medida que representa la primera propuesta de una ontología fundada completamente en la cosmovisión andina. Su enfoque no se limita al ámbito de la cultura (no es una experiencia social, un folklore, una reelaboración ideológica, mucho menos una “filosofía”), sino que se funda en una concepción mítico-simbólica del ser andino a partir de donde se propone cualquier realidad, comenzando por la histórica.

Desde estas perspectivas no es el mundo andino el que tiene que ajustarse a la modernidad, sino todo lo contrario: es la modernidad la que es descubierta como una imposición desnaturalizadora³².

de la Inca en particular. El tema abordado gira en torno al tan trillado, pero nunca más esclarecido, tema de los *pachakuti* inca.

Una epistemología desarrollada mediante el contraste (o equivalente homeomórfico, en la terminología de Panikkar) de la cosmología centroamericana con la de los pueblos andinos, ha permitido el reconocimiento de una visión cíclica reflejada también en los mitos. Esto va de la mano de una concepción matemática que fundaba su noción espacio/tiempo y a partir de donde se entendían los acontecimientos (y la propia historia).

Todo al margen del posterior enfoque estructuralista que, al reducir todo al ámbito social, ha terminado por convertir cualquier realidad a código psicológico o, lo que es lo mismo, a “explicaciones” completamente modernas.

- 32 La obra de Churata está concentrada en *El pez de oro* y la *Resurrección de los muertos*. Debido a la complejidad del lenguaje (repleto de imágenes y giros vanguardistas) y a la profundidad abismal de algunas de sus partes, estas obras todavía no han sido exploradas en toda su amplitud.

Aun así, tenemos un verdadero *corpus* doctrinal en la conferencia realizada en el Cine Puno el 30 de enero del 65' (1971) y cuyo

Lo importante es que estos enfoques no subordinan los acontecimientos a lo que las disciplinas modernas dicen acerca de ellos, es decir des-cualificándolas por completo en nombre de una cada vez más ilusoria y remota visión científicista³³.

nombre resume con creces la ontología del gran visionario andino: *El Pez de Oro, o dialéctica del realismo psíquico, alfabeto del incognoscible*.

La obra principal de Orrego (1966) también propone una epistemología americana, pero más cercana al ámbito del pensamiento post-ideológico y en la forma de una meta-historia.

Sin embargo, ambos autores se complementan: uno propone la proyección de un futuro que conduce a un principio identitario y el otro un “retorno a la semilla”.

- 33 Lo embarazoso que resulta el material tradicional para algunos enfoques modernos se vuelve cada vez más evidente. En un ensayo publicado en el *Boletín de Arqueología* de la PUCP se lee lo siguiente: “[...] Para poder entender el enfoque específico de la egiptología se tiene que partir del hecho de que no se cuenta con conocimientos concretos en el caso de sus nociones históricas: se trata, más bien, de tradiciones históricas y constructos elaborados por la propia cultura faraónica [...]” (Seidlmayer, 2004: 326).

Con frases como esta, uno se pregunta: ¿qué esperan encontrar los investigadores modernos en el pasado de un pueblo? ¿Quién merece aquí el título de fabricante de “constructos”?

Más adelante se agrega (328): “[...] Los conceptos mitológicos de la cultura faraónica no aportan nada al esclarecimiento de la temática histórico-antropológica cultural, la que se discute en el presente artículo.”

Si un enfoque como el presente se limita a la “temática histórico-antropológica cultural” (sic) entonces no se puede descalificar a los mitos tradicionales desde dicho enfoque, tal como lo hace este trabajo en muchas de sus páginas. A esto nos referimos cuando se dice que los prejuicios ideológicos actualmente se presentan desde la misma investigación científica.

- 34 En una de sus obras, Octavio Paz (1950) —una de las mentes más lúcidas del pensamiento político americano—, afirma con

El hecho es que estas ontologías rompen con las ideas de “mezitaje” o “hibridación”, las que, ante una perspectiva intercultural, se desenmascaran como la negación de la tradición andina (y de toda tradición), en pro de un futuro siempre en de venir (al igual como hasta el siglo XX, la “tecnología” y el “desarrollo” prometían un “mundo mejor”)³⁴.

En el esquema de la *política*, se está comenzando a descubrir que un tema como el del *gobierno* entre los Incas, también estaba relacionado con lo que se articulaba en los tejidos, en los *quipu* y *tocapu*, junto a toda una iconografía surgida de esta concepción y que recién hoy se comienza a percibir como el verdadero fundamento de su noción de *autoridad* y de *power*³⁵.

Silverman (2014-15) ha puesto de relieve el papel que desempeñaban ciertos diseños (principalmente geométricos) y colores presentes en los *unku* llevados por las autoridades y gobernantes durante el Incario y que estaban asociados a funciones que iban desde la administración, la educación y el mismo sacerdocio (algo que todavía se observa, de forma diferente, en la

una claridad sobrecogedora que los pueblos de América fueron estafados con ideas de instrucción, industrialización y progreso.

Quienes se beneficiaron de todos los proyectos de desarrollo iniciados a finales del siglo XIX y XX han sido los países de donde se importaron estos proyectos.

Por lo demás, *El laberinto de la Soledad* continúa siendo una de las obras clave para entender la condición del hombre americano post colonial (Ver Paz 1950 y Soler Serrano 1977).

35 Entre otras virtudes, la obra de Bouysse-Cassagne, muestra que las nociones andinas se diferencian claramente de la visión cristiana y debo agregar que se mueven completamente al margen de los “constructos” que actualmente pretenden dotarnos de una identidad.

comunidad de *Quero* en Cusco).

La organización institucional ha sido estudiada en Bolivia desde la etnografía por Arnold (2000): la práctica del *gobierno* es inseparable de una cosmovisión que se articula en tejidos, danzas, canciones y actividades como la construcción de una casa, el sembrío o la cría de animales que hasta ahora se practican en los pueblos aymaras.

La obra de Thérèse Bouysse-Cassagne ingresa directamente a la lógica aymara: la comprensión de los acontecimientos (la erupción del Huaynaputina en el año 1600 [1988]); la mitología (los mitos de origen del Lago Titicaca [1991]-) y la interpretación del fenómeno cultural (la simbólica religiosa en las minas de Charcas y en el lago Titicaca [2005]).

El tema del *poder* la autora lo aborda desde el simbolismo (1997) y su examen se centra en el papel que desempeñaban ciertos objetos/símbolos como las plumas junto a algunas aves para legitimar la *autoridad* en el mundo inca. Toda la obra de la autora constituye uno de los aportes más importantes al conocimiento de la tradición aymara efectuado durante la segunda mitad del siglo XX.

Del mismo modo, Ziolkowski (2016) ha dado uno de los pocos trabajos que buscan comprender a profundidad la noción de *autoridad* y *gobierno* desde el complejo papel que desempeñó el Inca en el reino de Vilcabamba (durante el periodo colonial temprano).

Pero el paso fundamental, **el que confronta a los estudios andinos respecto de su papel en el mundo contemporáneo**, lo ha dado Laurencich Minelli cuando evidencia que los *amauta* tenían que conocer el fin de su ciclo civilizatorio (en este caso el final del periodo Inca) en los términos de su propia tradición, esto a partir de la interpretación en clave

cosmológica de un documento procedente del periodo colonial³⁶.

Debido a la importancia del tema recojo un segmento de una de las obras capitales de la autora realizada a partir de los Documentos Miccinelli, un *corpus* procedente del siglo XVII y que en Perú ni siquiera se ha comenzado a estudiar. El texto no ha sido traducido al castellano y su epistemología (de precisión matemática) me obliga a intervenir mediante el uso de [corchetes]:

“[...] debemos tener en cuenta el hecho que el número 3 (es decir, el de los tres rayos/Illapa) representa al “Amaru y la masculinidad del destructor”, mientras que el número 9 (que resulta del $n^{\circ} 6 + n^{\circ} 3$) significa el “Amaru creador” [toda esta caracterización simbólica se encuentra registrada en los Doc. Miccinelli que la autora viene estudiando desde 1995]: el Padre General [= Mutio Vitelleschi, General de la Compañía de Jesús entre los años 1615 y 1645] debería haber leído solamente (en el retrato de la sangre que gotea del arco iris) [la autora se refiere a uno de los dibujos que registran los Doc. Miccinelli] la enormidad de la tragedia y la destrucción

36 En varios de sus trabajos (resumidos en Laurencich Minelli, 2015) la autora enseña que la ciencia de los *amauta* se codificaba en números sagrados que se reflejaban también en tejidos, motivos ornamentales y que por eso mismo desempeñaban un papel importante en la distribución de las *huaca* (es decir en una concepción ritual del espacio), algo que se reconoce también en Centroamérica. Por lo demás, el esquema de historia que se maneja en los estudios peruanistas es el moderno y reduce las lecturas tradicionales andinas a meras supersticiones. Sin embargo, las cronologías hindúes, chinas, hebreas e islámicas, continúan vigentes en la actualidad y nadie en su sano juicio osaría reducirlas a un simple “pasado” o, lo que equivale a lo mismo, a descalificarlas como verdades “no-científicas. Esto solo ocurre en Centro y Sur América.

que había caído sobre la dinastía inca y sobre las tierras que se les expropiaron, a pesar de poseerlas por derecho natural. Destrucción que, de acuerdo con los principios de la cosmología inca expresada en el *Addendum III* [del más antiguo de los Doc. Miccinelli: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* = Del Exiliado Inocente Blas Valera a su Pueblo], era la consecuencia, de manera específica, de la pérdida de control por parte de los Amauta inca sobre el flujo de fuerzas cósmicas que habrían desencadenado a los dioses Illapa y Amaru, lo que habría conducido a la aniquilación de la dinastía inca y a todos los peruanos (destrucción que, objetivamente, estaba causada por la conquista y el temerario poderío español, entre lo que destaca el regicidio de Tupac Amaru, quien fuera ejecutado en la plaza del Cuzco en 1572). [...]” Laurencich-Minelli 2007: 146-147 [traducción del autor].

La última parte resume a la perfección (1º) los términos en que los antiguos Amauta entendían el final del Incario y (2º) cómo esto se reflejaba en acontecimientos que se extienden incluso al periodo colonial.

En la medida que una aproximación a los hechos es propuesta desde una perspectiva tradicional andina, resulta natural que ella abarque nuestro tiempo, en efecto, según la cuenta de los *pachacuti* (Imbelloni 1946) el periodo iniciado por la invasión española, se tenía que cerrar 500 años después (del final del Incario).

Este hallazgo integra a la tradición Inca (y a la andina) dentro del mismo curso del cosmos, tal como se ve en las civilizaciones como la India o el Islam, donde los procesos culturales (por ejemplo sus guerras o acontecimientos históricos), no son “explicados” desde categorías extrañas a su misma tradición, sino que son enmarcados en una óptica propiamente hindú e islá-

mica y desde donde se articulan también sus nociones de *historia, ciencia o gobierno*.

Finalmente, frente a esto, la modernidad sigue su curso imparables: Machu Picchu era una suerte de lugar de reposo para el “estresado” Inca; santuarios como Chavín eran centros de “poder” donde astutos sacerdotes, luego de injerir drogas “inventaban” dioses para someter al “pueblo”.

Si antes se hablaba de un “socialismo inca” o de que Tiwanaku era la obra de “extraterrestres”, bajo el nombre de la “ciencia” se afirman cosas que, al margen de sus prejuicios, hoy más que nunca evidencian intereses cada vez más específicos, siendo esto el mejor testimonio del papel nefasto que le ha tocado desempeñar a la modernidad en el Mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, D. Y.

2000. *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

BARDALES V., R.

2013. *Wiracocha. El código de Tiwanaku y Machu Pichu*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

BETANZOS, Juan de

2015 [1551]. *Suma y Narración de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

BOUYSSSE-CASSAGNE, T.

1988. *Lluvias y cenizas: dos pachacuti en la historia*. La Paz, HISBOL.

1991. “Poblaciones humanas antiguas y actuales,” en Dejoux, Claude & Iltis, André (eds.), *El lago Titicaca, síntesis del conocimiento limnológico actual*: 481-498. ORSTOM-HISBOL, La Paz.
1997. “Plumas: signos de identidad, signos de poder entre los Incas,” en R Varón Gabai y J. Flores Espinoza (eds.) *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Libro de Homenaje a María Rostworowski*: 545-565. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2005. “El Sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV a XVII)” en *Boletín de Arqueología* N° 8 Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Tercera Parte. Peter Kaulicke, Gary Urton y Ian Farrington (eds.): 59-97. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BURCKHARDT, T.

1999[1962]. *Chartres y el Nacimiento De La Catedral*. Palma de Mallorca, Olañeta.

COOMARASWAMY, A. K.

2007 [1942]. *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno*. Madrid: Sanz y Torres, S.L.

CORBIN, H.

2003 [1980]. *Templo y contemplación. Ensayos sobre el islam iranio*. Madrid: Trotta.

CHURATA, G.

1957. *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*. La Paz: Editorial Canata.

[De esta obra existen varias reediciones, entre ellas una crítica, 2012, a cargo de Helena Usandizaga (Madrid: Cátedra) y otra facsimilar, 2013, al cuidado de Henry Esteva (Universidad Nacional del Altiplano, 2013)].

1971. *Antología y Valoración de Gamaliel Churata*. Lima: Ediciones Instituto Puneño de Cultura.
- 2013[2010]. *Resurrección de los muertos: alfabeto del incognoscible*. Edición póstuma a cargo de Riccardo Badini. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

DAWSON, C.

- 1953[1948]. *Religión y Cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
2006. *Historia de la cultura cristiana*. Fondo De Cultura Económica.

DE ALVARADO T., H.

- 1998[1598] *Crónica Mexicáyotl*. Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LUBAC, H.

- 2008[1944]. *El drama del humanismo ateo*. Madrid Ediciones Encuentro, S. A.

GUARDINI, R.

- 1963[1950]. *El ocaso de la edad moderna: Un intento de orientación*. 2º Ed. Madrid: Guadarrama.
- 1963[1951]. *El poder. Un intento de orientación*. Madrid, Guadarrama.

IMBELLONI, J.

1936. *Epítome de Culturología*. Biblioteca Humanior, Sección A, tomo I. Buenos Aires.
1946. *Pachakuti IX. El Incario crítico*. Buenos Aires: Biblioteca "Humanior", sección D, vol. 2.

KERÉNYI, K.

- 1999[1951]. *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores. (Vol. 1 de *La mitología de los griegos*)
- 2009[1958]. *Los héroes de los griegos*. Ediciones Atalanta. (Vol. 2 de *La mitología de los griegos*)

LAURENCICH-MINELLI, L.

2007. "La curiosa serie degli Inca di Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo" en L. Laurencich-Minelli & Davide Domenici, (eds.) *Per Bocca d'altri. Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perù del XVII secolo* [Por Boca de otros. Indios, jesuitas y españoles en dos documentos secretos sobre el Perú del siglo XVII]: 105-158. Bologna: CLUEB.
2015. *Lo sagrado en el mundo andino*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

MONDOLFO, R.

- 1966 *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.

ORREGO, A.

1966. *Hacia un humanismo americano*. Obra póstuma. Lima: J. Mejía Baca.

PANIKKAR, R.

1951. *El concepto de naturaleza: Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Instituto Luis Vives de Filosofía. 2^o Ed. 1972.
1960. *La India. Gente, cultura, creencias*. Madrid: Rialp, 1960.
1964. *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany* [El Cristo Desconocido del Hinduismo. Hacia una Cristofanía Ecuménica]. London: Darton, 1964. (Ed. Española de 1971)
1996. *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
1997. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- 1999^a. *El espíritu de la política: Homo politicus*. Península. (Ed. ampliada (en español) de *Il daimon della politica: agonia e speranza*. Bologna 1995).
- 1999^b. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela.
2005. *Espiritualidad hindú: Sanatanadharma*. Madrid: Editorial Kairós.

2008. *Mito, Fe y Hermenéutica. El triple velo de la Realidad*. Madrid: Herder. (Esta obra se publicó originalmente en inglés: *Myth, Faith and Hermeneutics* [Mito, Fe y Hermenéutica]. New York: Paulist, 1979, siendo la edición castellana la definitiva)
- 2009[2005]. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Madrid: Herder.

PAZ, O.

1950. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

QIAOJUAN, Xi & Zhang AIXIU (eds.)

2010. *China's Science, Technology and Education*. China: Prensa Intercontinental. Trad. de Lei Jing.

RIES, J.

- 2008[2006]. *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona: Azul.

SÁNCHEZ D., F.

1998. *Entrevista a Raimon Panikkar en el programa Negro sobre blanco (emitida el 27 de diciembre)*.

SILVERMAN, G.

2014. *Los signos del imperio*. Tomo 1. *La escritura pictográfica de los incas*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.
2015. *Los signos del imperio*. Tomos 3. *Cápac Pallay: lo invisible en el tejido andino*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.

SOLER S., J.

1977. Entrevista a Octavio Paz en "A fondo". Programa emitido el 26 de junio de 1977.

SÉJOURNÉ, L.

1957. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México, Fondo de Cultura Económica.

SEIDLMAYER, S. J.

2004. “El origen del Estado en el antiguo Egipto,” en *Boletín de Arqueología* n.º 11, Procesos y expresiones de poder, identidad y orden tempranos en Sudamérica. Segunda parte: 325-351. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VALCÁRCEL, L. E.

1964. *Historia del Perú Antiguo. A través de la fuente escrita.* (3 Vols.) Lima: Juan Mejía Baca. (De esta obra hay varias ediciones posteriores)

VON BALTHASAR, H.

1960[1956]. *El problema de Dios en el hombre actual.* Madrid: Guadarrama.

ZIÓLKOWSKI, M.

2016. “Del ‘orden divino’ o ¿por qué eran obedecidos los soberanos de Vilcabamba?” en Jean-Jacques Decoster y Mariusz Ziólkowski (eds.), *Vilcabamba: entre arqueología, historia y mito*: 185-220. Coedición CBC/ Universidad de Varsovia/ Centro Tinku, Cusco.

