

# 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. The overall scene is bright and clear.

**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)

# PRESENTACIÓN

El grupo Pluralidades se resiste a morir. A pesar de la pandemia que ya cumple dos años, ha continuado con los mismos bríos con los que hace años ha iniciado. Una muestra de estar vigentes es la salida del presente número 7/8 que ahora lanzamos virtualmente a fin de que siga cumpliendo su finalidad: reflexionar sobre temas actuales donde se pueda agudizar la perspectiva intercultural y decolonial en diversos temas urtantes e impostergables.

La presente publicación se realiza en homenaje a Mourik Bueno de Mesquita, integrante del grupo Pluralidades, para quien la insolencia de generar cultura era necesaria a fin de sacudir la mollicie del conformismo en un país que requería de atrevidos y aguerridos críticos y aportadores del cambio. No olvidaremos de Mourik su incansable dedicación por la justicia hídrica, pero también por las otras justicias que aún duermen el sueño de lo pendiente en el Perú, como son las desigualdades sociales y culturales. También tendremos siempre presente su ejemplo de dedicarse al trabajo denodado y procurar siempre mejores logros. Su imagen es y será para todos un impulso permanente.

Por otro lado, el escenario nacional no estuvo exento de algunas imágenes movidas que no sólo visibilizan a un nuevo presidente de la república, sino los avatares que nos ha traído las restricciones sanitarias por el COVID-19 que han mostrado viejos problemas que siguen subsistentes en el país como la racialización, la desigualdad social y por supuesto la corrupción, que van acentuando la crisis que inevitablemente vive nuestro país.

Frente a ello, no podemos sustraernos en la inacción y en la pasividad de ser solo espectadores, cuando sabemos que podemos seguir insistiendo en que nos ilumine la sensatez, la atención a un país plural, las muchas deudas existentes que saldar en cuanto a olvidos, a postergaciones socio-culturales y

ese debe ser el trabajo de los próximos gobiernos a todo nivel, puesto que desde alcaldes distritales hasta el primer mandatario de la nación deberían priorizar una agenda de urgencia para salir de nuestro anquilosamiento.

Estamos culminando el año del Bicentenario y no tenemos nada que celebrar, ni conmemorar, pero sí mucho que reflexionar para utilizarlo como pretexto a fin de hacer balances y proyecciones que de algo puedan servir. En el Perú, siempre nos hemos movido por emplazamientos que han dejado en segundo plano otras efemérides. En este año, la incertidumbre política, la pandemia del COVID-19, la acentuación de la corrupción y la inseguridad ciudadana, han desplazado las actividades que por motivo del Bicentenario se hubieran hecho para echarle una mirada desbrozante al país y reorientar algunas políticas de Estado o por lo menos programas de gobierno que sintonicen con necesidades acumuladas y demandas insatisfechas.

Por nuestra parte, el grupo Pluralidades, publica en este número, un merecido homenaje al educador Paulo Freire por sus 100 años de natalicio, rescatando una brillante conferencia que dio hace algunos años en el Perú en el marco del proceso de la Reforma Educativa del Gobierno Militar de Juan Velasco Alvarado.

También tenemos artículos de Ludwing Bernal, Robín Riquelme y Juan Víctor Béjar sobre una semblanza de Mourik Bueno de Mesquita con el título de “Pedagogía del ejemplo”, presentamos el trabajo de Walter Díaz Montenegro que escribe “El espíritu de la política y su proyección en las realidades americanas”, desde una visión que ausculta postulados de Raimon Panikkar; se encuentra el artículo de Ana Cecilia Carrasco “Palabra y autoridad en el mundo Aymara”, de Boris Espezúa sobre “Pueblos Indígenas y pobreza”, textos que tienen aportes de reactualización y resignificación del ámbito andino, desde



su quehacer vivencial y cotidiano. También publicamos el artículo de Javiera Porcel Bugueño sobre “Extractivismo en América Latina: Una fresca herida colonial” que nos permite asomarnos a las formas coloniales de seguir depredando nuestros recursos naturales con acentuado afán colonial, muchas de las veces respaldado por el Estado. También destacamos el trabajo de Josef Estermann sobre “La pandemia del coronavirus como *Pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina”, que no tiene pierde tratándose de una voz autorizada en temas de Filosofía andina en el mundo.

Por todo lo mencionado, apreciado lectores, una vez más el grupo Pluralidades se pone a vuestra disposición para seguir generando debate sobre los temas comunes que a todos nos conciernen, y queremos compartir nuestra complacencia con ustedes de saber que cada vez se avanza en temas que tienen que ver con las descolonización de las metodologías, con disciplinas de profundo raigal occidental como el Derecho y la Economía, para hacernos ver que hay que desmontar lo auténtico de lo inauténtico, para avivar nuestra autonomía y autodeterminación.

Finalmente, recordemos estas palabras de Buenaventura de Sousa Santos que parodiando a San Agustín señala: “Me he convertido en una cuestión para mí mismo, consciente de mis errores y de una necesidad de construcción colectiva, que hace que me esfuerce en que mi futuro tenga sentido para asegurarme que los errores pasados no sean repetidos”.

Puno, diciembre del 2021.

# LA PEDAGOGÍA DEL EJEMPLO SEMBLANZA DE MOURIK BUENO DE MESQUITA

**Ludwing Bernal, Robin Riquelme,  
Juan Víctor Béjar**

**Resumen.** *La presente semblanza quiere dar a conocer algunos pasajes de la trayectoria de Mourik, desde sus inicios de formación en Holanda que lo llevaron a vislumbrar la realidad social más allá de su entorno, lo que desencadenó en su viaje a Perú y su decisión de quedarse.*

*Se da a conocer entonces, cómo se fue perfilando su conocimiento sobre la problemática del agua, la agricultura, el territorio y la vida desde múltiples dimensiones en la región de América del Sur, este conocimiento de muchos años de experiencia sirvió para que Mourik lo retornara a las nuevas generaciones a través de su gran capacidad de transmisión, de enseñanza, de práctica en espacios de encuentro con estudiantes y campesinos e indígenas de la región.*

**Palabras clave:** *Mourik Bueno de Mesquita – Semblanza – Agua – Injusticia Hídrica – Pedagogía – Ejemplo.*

Hay actos cotidianos que dibujan un tiempo, una lucha, mejor que los grandes acontecimientos. Hoy reconocemos palabras repetidas que, a fuerza de decirlas, crean ecos disonantes en el coro de voces del desarrollismo.

Una vez, un gigante con un corazón grande, dijo que cuando hablamos de agua y territorio teníamos que pensar cómo esos términos interactúan con la vida del poblador andino o amazónico y aprender de ellos con la curiosidad de un niño. Así fue Mourik, de energía insuperable, de entusiasmo irreverente y tenacidad al transmitir su mensaje sobre las injusticias sociales.

Por el momento ofrecemos un recorrido de acontecimientos, como homenaje a una vida que no se detuvo, a una vida que continua, porque lo mejor que hacía Mourik era enseñar, dejar la impronta de sus ideas no a través de los textos sino a través de la confianza, una confianza que se entrelazaba en su trabajo, la familia y las amistades.

Mourik nació el 2 de mayo de 1948, en Bloemendaal, Holanda. Durante su formación universitaria en Wageningen, universidad agraria de su país, fue dirigente estudiantil, vinculado a grupos socialistas, pudo conocer personas de otros lares y, específicamente, de Latinoamérica. El contacto con compañeros de Chile, Bolivia, Perú, y otros, amplió su visión del mundo, que ligada a la efervescencia del verano del '68, desencadenaron un viaje a Perú para realizar prácticas profesionales.

Durante 1969 el gobierno de Velasco Alvarado había aprobado “La ley general de aguas”, bajo esa norma se reconoció al agua como un bien inalienable e imprescriptible y como un derecho apartado de la propiedad de la tierra. Fue en ese contexto que su experiencia en la recién creada Dirección General de Aguas del Perú, entre 1974 y 1975, marcó su carrera y cambió su vida.

Sin embargo, el golpe de Estado de agosto de 1975, mientras Mourik se encontraba trabajando en la costa del Perú, confrontó la visión idealista de un joven holandés en tierras peruanas, con la realidad incuestionable de millones.

Retornó a Holanda ya marcado por la experiencia adquirida con sus prácticas profesionales y seguramente entusiasmado con el compromiso político que se vivía en Latinoamérica, decidió realizar dos postgrados, el primero en Educación de adultos en 1976 (NUFFIC-Utrecht, Holanda) y el siguiente en Sociología rural y Política en América Latina en 1977 (CEDLA-Ámsterdam, Holanda).

En algún momento de ese periodo Mourik hizo de traductor e intérprete del líder trotskista Hugo Blanco, oportunidad que le permitió ahondar sobre la situación de las comunidades campesinas; además a través del estudio, conoció el trabajo del filósofo y educador brasileño Paulo Freire, quien entendió la educación como una acción política capaz de liberar a los oprimidos. Sin duda Freire inspiró a una nueva generación para el cambio. En el caso de Mourik, esta ola que llamaba a la acción, fue su pasaporte para regresar a Perú y definirlo como su residencia permanente, su hogar.

Llegó en 1978 como especialista de la contraparte holandesa del Convenio Perú-Holanda para fortalecer el Centro de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (CENCIRA). Mourik se instaló en Lampa ávido de plasmar todos sus conocimientos, pero sobre todo empujado por un firme compromiso de adentrarse en la realidad sociocultural y política del sur andino que lo acogía.

Los primeros dos años de trabajo (1978-1980) lideró acciones de capacitación con organizaciones campesinas, en diversos ámbitos del sector rural, como lo manifiesta su amigo y colega Piet “Mourik tenía este tacto de no rendirse, pero amablemen-

te, hacer que la gente piense en cómo organizar las cosas y las consecuencias, yo tenía eso también un poco, pero no tanto, no fui tan didáctico como él<sup>1</sup>.

Uno de los propósitos de la reforma agraria era la concentración de tierras en grandes empresas productivas. En Puno-Perú se formaron 10 Cooperativas Agrarias de Producción (CAPs) en 468.514 ha. con 6.226 familias; 20 Sociedades Agrícolas de Servicio (SAIS) en 870.098 ha. con 12.006 familias y 17 Grupos Campesinos en 10.265 ha. con 301 familias. La reforma agraria en Puno expropió 2.094.479 ha. sobre un total de 3.949.190 ha. (Riesco 2019); esto significó un gran cambio en la fisonomía del sector rural de Puno.

Pronto estas empresas productivas enfrentaron problemas de financiamiento, la cooperación técnica holandesa en coordinación con CENCIRA, construyeron planes de trabajo que incluyeron proyectos de inversión productivos (irrigaciones, tiendas comunales, establos lecheros, etc.), fondos rotativos de inversión y capacitaciones.

Durante esos días desplazarse entre Puno, Juliaca y Lampa era para Mourik una constante, el CENCICAP tenía 15 proyectos de inversión, uno de los más importantes se realizaba en la SAIS Buena Vista en un área muy cercana al Lago Titicaca. Las iniciativas tanto de la cooperación privada como de la inversión pública tenían como foco de atención los proyectos de irrigación sobre todo para la siembra de alfalfa y la crianza de ovinos y vacunos<sup>2</sup>.

- 
- 1 Entrevista a Piet van Driel, amigo de universidad con quien vino y también se instaló en Perú.
  - 2 Además de los proyectos vinculados a las CENCICAPS, la cooperación holandesa desarrolló entre los años 1980 y 81 diversos estudios para realizar proyectos de irrigación en el marco del proyecto rural Chuquibambilla.

Para ese tiempo Mourik, junto con su compañera de toda la vida, Ana María Pino Jordán habían decidido arraigarse en Puno.

Entre 1981 y 1993 la ciudad de Juliaca experimentó el crecimiento más acelerado del departamento (Butrón 2015). Puno como capital departamental no mostraba grandes cambios y Lampa era un pequeño pueblo donde circulaban con más frecuencia los carros de Mourik y el del sacerdote del pueblo.

Mourik contaba entre risas sus viajes entre Puno, Juliaca y Lampa; contó la vez en que yendo por la carretera una llanta sola se le adelantó, se dio cuenta que la llanta era de su carro, frenó y se percató que en la breve parada en Juliaca habían intentado robar su llanta, reía también cuando contaba aquella ocasión en que los dos únicos carros de mayor circulación en Lampa, el del sacerdote y él, chocaron.

En 1981 cuando Fernando Belaunde era presidente, su ministro de Agricultura Nils Ericsson Correa decide unilateralmente no continuar el trabajo encaminado con la cooperación holandesa y transfiere las facultades del CENCIRA al Instituto Nacional de Investigación Agraria (INIA)<sup>3</sup>, era claro que su orientación estaba más focalizada a la gran y mediana agricultura.

Lejana se sentía la mañana del 24 de junio de 1969 en la que Velasco Alvarado había declarado: “al hombre de la tierra, ahora le podemos decir en alta voz inmortal y libertaria como Túpac Amaru: campesino el patrón ya no comerá más de tu pobreza”; sin embargo, en los gobiernos de Morales Bermúdez como de Belaunde o del propio Velasco se compartió la idea común de que al campesino, al indio, al hombre de la tierra,

---

3 Este Instituto había sido creado en 1978 durante el gobierno de Morales Bermúdez.



había que tutelarlos (Mora 1991).

En la campaña agropecuaria de 1982-1983 se presentó en Puno la sequía más aguda de la cual se tiene recuerdo, después de la de 1940-42; por ello las principales iniciativas técnicas (bombas de bombeo de agua, molinos y otros) buscaban utilizar la poca agua disponible en proyectos de riego. A pesar de ello, más del 60% de cultivos se perdieron (Federación Departamental de Campesinos de Puno 1983), (Comisión Multisectorial Plan de Emergencia 1983).

Estas experiencias servirán para que Mourik en los años siguientes, pueda replantearse los términos en los cuales una pedagogía a lo Paulo Freire pueda ser encarnada en una práctica andina, es decir pensar en la pedagogía como método insustituible para la lucha social, lucha que además necesita ser epistémica y vital.

En 1969, al inicio del proceso de Reforma Agraria, había en Puno 583 comunidades. A inicios de los '70, la reforma había modificado la propiedad de las grandes haciendas, pero 9 de cada 10 hectáreas fueron reconcentradas en cooperativas y empresas asociativas; menos de 20% de familias campesinas habían recibido tierras.

Este escenario de despojo sirvió como marco y razón para la aparición de grupos políticos de “izquierda”. El principal de ellos, “Vanguardia Revolucionaria” se estableció con fuerza a partir de 1975 y 1976, se fortaleció cuando se formó la Federación Departamental de Campesinos de Puno en 1978 y se encumbró cuando empezaron las tomas de tierras (Taylor 1987).

En 1981 se funda la Federación Unitaria de Campesinos de Melgar (FUCAM), la iglesia católica y los obispos de ese entonces apegados a la teología de la liberación, compartían la agen-

da de reivindicación de la tierra<sup>4</sup>; producto de esa alianza la iglesia y los dirigentes de izquierda asumen la “tutela” del campesino y por ello se logra que en el año 1986 en el primer gobierno de García, se promulgue un decreto de reestructuración de la reforma agraria, que reconfigura la tenencia de tierra de ese entonces (*Ojo al Agua-Uyarinakusun* 2020).

El historiador Rénique, escenifica las luchas que se dieron en el departamento de Puno y sobre todo en la provincia de Melgar en el último tercio del siglo XX desde tres posiciones o frentes: el frente pro comunero, la alianza gerencial y la posición de Sendero Luminoso; en el frente pro comunero, existía una colaboración implícita entre La Iglesia Católica, ONGs y los movimientos de izquierda; dentro de la alianza gerencial se encontraban los feudatarios integrados en las cooperativas así como los funcionarios del gobierno aprista de ese entonces y por último en Sendero Luminoso se distinguían dos fuerzas, una fuerza principal integrada regularmente por guerrilleros foráneos y una fuerza local (Rénique 1991).

Entre este entramado de actores, de hechos violentos y de asesinatos, invariablemente fueron los dirigentes campesinos, presidentes de comunidades y otros, los que se llevaron la peor parte (Comisión de La Verdad y la Reconciliación 2003).

Mourik, con un grupo de gente comprometida (de ONGs, iglesia, pequeños propietarios, proyectos de cooperación, asesores de la Federación de Campesinos, de Derechos Humanos), decidieron permanecer en Puno, pues cada espacio que se dejaba por la presencia del terrorismo, era copado por las fuerzas de Sendero.

---

4 La prelatura de Ayaviri gestionaba el Instituto de Educación Rural *Waqrani*

La decisión se puede considerar como una decisión política. Se quedó a pesar que desde la Embajada de Holanda se le señalaba que tenía que salir de la zona y que si se quedaba era bajo su propio riesgo.

Empujado por los hechos de violencia y por la notoria presencia de un extranjero holandés en el altiplano puneño tuvo que salir en algunos momentos con su familia a La Paz y a Tacna. En ese tiempo, participó con el colectivo que se denominó para efectos formales como CDA (Centro de Desarrollo Agrario) en la elaboración de un diagnóstico situacional de Puno y su consecuente plan de desarrollo; en el 2008, recordando la época de la toma de tierras y la reforma agraria declaró:

*Creo que fue una época muy importante, de emergencia de movimientos de Izquierda. Mi posición, que tenía que ver con el agua, era que no se entendiera al lago o a los ríos como algo solo, sino como sistemas productivos, de política, de organización social, lucha por derechos; esto permitió seguir buscando una orientación más educativa a mi profesión.*

*Así, desarrollamos mucho más la educación popular. Pero lo que no se ha superado hasta el día de hoy es que los movimientos y las visiones de izquierda, en gran medida, siguieron una lógica de hegemonismos partidarios, de liderazgos aislados, como viejos caciques, que ni siquiera seguían una corriente filosófica (Santos 2008).*

En Puno, la UE había financiado un proyecto especial que se denominó PAMPA I (Programa de Apoyo a Microproyectos Agropastoriles) que se desarrolló en el ámbito de Huancané y en 1991 convocó para la elaboración de una segunda fase que se denominó PAMPA II para las zonas de Lampa y Melgar. Mourik fue seleccionado para dirigir el proyecto por parte de la UE porque conocía la zona y había trabajado en ella y manejaba una concepción de desarrollo acorde con la realidad de la re-

gión.

Transcurrido el periodo de violencia, las ideas que se discutían en Puno tenían que ver con la forma cómo se entiende el “desarrollo integral”; por otro lado, se pretendía pasar de un periodo de apasionamiento y efervescencia política a uno marcado por la innovación y el desarrollo tecnológico; Pampa II incubó entre sus supuestos la misma lógica del proyecto original Pampa I<sup>5</sup>, el asistencialismo como remedio contra la violencia, por ello cuando Mourik asumió la dirección del proyecto, la presión por el asistencialismo era doble; por un lado las familias exigían proyectos asistencialistas y por otro la cooperación buscaba llegar a través del asistencialismo a un ideal de Estado de Derecho.

En su forma Weberiana la nueva política tenía que estar dirigida por personas que hacen su deber sin ira ni parcialidad, sin amor ni fanatismo (burócratas ideales); el nuevo Estado tendría que ser una administración burocrática que gobierne a través del conocimiento, conocimiento técnico y práctico. La experiencia le demostró a Mourik que la burocracia internacional no solo buscaba el asistencialismo si no también podía utilizar los conocimientos técnicos y prácticos para negar otros conocimientos y otros protagonismos (Weber 2000).

*Tuve una época de codirección en el PAMPA y peleamos con tres frentes y yo diría también una lucha política con*

- 
- 5 Proyecto PAMPA I (Programa de Apoyo a Microproyectos Agropastoriles) con fondos de la Comunidad Económica Europea (CEE) surgió como un programa de asistencia técnica, social y económica en un contexto donde el gobierno de García afrontaba la crisis que estaba ocasionando Sendero, pero principalmente como una estrategia política frente al afianzamiento de la Iglesia del sur andino y el partido del PUM (Partido Unificado Mariateguista) que habían logrado en las poblaciones campesinas, configurar una barrera para el avance de Sendero.

*la Unión Europea. Lo que pasó fue que los proyectos de mayor envergadura y financieramente dominados por la cooperación externa seguían las lógicas de afuera. Uno construía una lógica adentro, pero se chocaba con los burócratas, que no tenían la más mínima idea de generar un proceso autogestionario.*

*En esa época había una lucha feroz en Europa sobre el acceso de los fondos y una parte de los fondos del PAMPA venía de la cooperación y cuando la oficina técnica fue manejada por “la mafia italiana”, nos cambió el panorama. Los primeros dos años fueron flexibles para trabajar con las organizaciones locales y los municipios empezaron a tomar cartas en el asunto del desarrollo local, pero cuando las orientaciones de la oficina técnica en Bruselas cambiaron se empezó una acción asistencial. (Santos 2008).*

Si bien Mourik guardaba una lectura crítica frente a su experiencia sobre cómo se había venido dando la lógica de la cooperación internacional para el desarrollo regional, su vinculación con la cooperación holandesa le permitió profundizar en una diversidad de temas, buscaba no solamente fortalecer las capacidades comunales para administrar sus propios proyectos de infraestructura sino también generar organizaciones duraderas que permitan resultados sostenibles; por otro lado, a medida que pasaban los años aprendió a relacionarse con diversas generaciones, un rasgo característico para atreverse a enseñar a su manera consistía no solo en convencer o en conocer, sino sobre todo en inspirar.

Una rica experiencia para retomar su labor pedagógica se dio en Bolivia entre 1996 y 1999. Mourik hizo docencia en materias de conservación de agua y suelo, gestión de sistemas de riego y manejo de cuencas en el Programa de Enseñanza e Investigación en Riego Andino y de los Valles - PEIRAV con la Universi-

dad Mayor de San Simón de Cochabamba y en cooperación con la Universidad de Wageningen, de Holanda. Con los años la propuesta se convertiría en el Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro AGUA).

Por esos mismos años Mourik realizaba consultorías sobre los territorios indígenas en la región del Beni, lo que le permitió un acercamiento a los movimientos campesinos cocaleros.

Se iniciaba un nuevo siglo (XXI) y en América del Sur parecía avizorarse un viraje hacia la izquierda, los llamados gobiernos progresistas se abrían paso en el contexto político; el gobierno de Chávez (1999-2013) con su denominado Socialismo del Siglo XXI; el de Lula da Silva (2003-2010) con el Partido de los Trabajadores de Brasil. La guerra del agua había frenado en Bolivia la privatización del abastecimiento de agua potable municipal, las organizaciones indígenas y campesinas cobraron un afianzamiento político que posteriormente permitirían la llegada al gobierno de Evo Morales (2006-2019).

Por su parte Perú abandonaba el gobierno neoliberal de Fujimori. Durante la década del 90 éste había promovido la tercerización del Estado y la apertura a inversiones extranjeras, la gestión del agua se sectorizó y se dividió por usos: agrario, energético, consumo humano, con pocas opciones para la integración en los usos y la interdependencia de los mismos.

Mourik retorna a Puno a inicios del 2000, y se inicia una etapa dedicada a las consultorías en temas y países diversos. Las perspectivas que abrió la etnohistoria y la arqueología sobre el territorio sur andino adquirió su orientación más práctica en la recuperación de “técnicas ancestrales” como los “waru warus”<sup>6</sup>; sin embargo, pronto se vio que los sistemas ganaderos

---

6 Camellones, también conocidos como *waru waru*, o *sucacollo*; son un tipo de disposición del suelo en la llanura para el cultivo,



eran más rentables y que la organización comunal reconfigurada después de la reforma agraria era determinante para garantizar la permanencia de las prácticas recuperadas.

Guatemala le permitió a Mourik, adentrarse en una experiencia original de capacitación desde los gobiernos locales y la construcción de Agendas de Desarrollo Económico Locales. La cuenca del río Pilcomayo que abarca una importante región de recursos naturales de Latinoamérica, compartida por Argentina, Bolivia y Paraguay; fue desde la década del 1970 objeto de negociaciones para su estudio y propuesta de desarrollo frente a su condición de riesgo en la sostenibilidad ambiental de la Cuenca.

Los tres países buscaban desarrollar procesos de integración transfronteriza sobre todo para reducir los impactos negativos sobre el recurso hídrico, el ambiente y mejorar las condiciones de vida de sus habitantes. Para el 2008 Mourik, formaba parte como asesor técnico internacional, del equipo encargado de la elaboración de un Plan Maestro.

“El Proyecto Pilcomayo” por mandato de la Comisión Trinacional y con el aporte de las instituciones, los usuarios y beneficiarios y la sociedad en su conjunto, genera el documento PLAN MAESTRO, que se pone a disposición como marco orientador y planificador para desarrollar la Gestión Integrada del Recurso Hídrico y el Manejo Integrado de la Cuenca de manera sostenible.

Como resultado de toda esa experiencia Mourik adquirió una visión comparada de múltiples procesos técnicos y políticos que no siempre conversaban en una Gestión Integrada de Recursos Hídricos, “hay que democratizar nuevamente el uso, la

---

que se usó extensamente en tiempos precolombinos en zonas inundable en la región andina como Perú, Bolivia.

gestión y el manejo del agua” dijo en alguna ocasión, mientras se desencantaba de la visión holística de la Gestión Integrada.

En el año 2003 escribirá:

*Particularmente el desarrollo de pequeños sistemas de riego muestra que no es la infraestructura física, por más inteligentemente que haya sido diseñada, lo que determina la efectividad y éxito del uso del agua, sino la capacidad de los usuarios para gestionar el sistema, y ponerse de acuerdo para el acceso y distribución del recurso hídrico, así como para desarrollar una organización sólida, mejorar las técnicas de riego a nivel de parcela (manejo del agua y suelo en la parcela, y riego por aspersión y goteo) e innovar y diversificar los sistemas de producción familiar con miras a mejorar la seguridad alimentaria propia y las relaciones con el mercado local y regional (Bueno de Mesquita 2003).*

Por otro lado, en Mourik cobró mucha relevancia el sentido de los proyectos:

“...‘sin proyecto no hay proceso’ no hay nada que se pueda hacer sin proyecto, primero necesitas el proyecto y para tener el proyecto necesitas ‘convencer’. Anita comenta que Mourik había hecho teatro en la universidad, esto le permitía escenificar y llevarte durante todo el proceso para que lo pudieras ver; entonces, la idea era que “vale más una conclusión colectiva que un concepto construido de manera solipsista”<sup>7</sup>.

En la visión de las travesías en torno a las políticas hídricas Mourik nunca perdió de vista los procesos bolivianos y la configuración de identidades territoriales (cambas vs collas), las tensiones centro-periferia, las definiciones en torno a las lla-

---

7 Ludwing Bernal. Conversación personal con Robin Riquelme sobre Mourik.

madas “autonomías” y el proceso constituyente boliviano (2006-2008).

Paralelamente en el Perú las propuestas se centraron en torno a la “gestión social del agua”, su participación en el proyecto GSAAC (2003-2006) fue determinante para imaginar y construir modelos de organización en torno a microcuencas, el proyecto GSAAC apoyó activamente a CONAGUAS en su ruta para la construcción de la ley de aguas; desde ese entonces, y con mayor énfasis, ese tema será recurrente en sus conversaciones.

*El código del agua de 1906 todavía daba el agua como propiedad agraria a los grandes usuarios, fundamentalmente haciendas; después con la reforma agraria comienza entrar una nueva ley de recursos hídricos, en el año 2009 se aprueba en el Congreso, en un tiempo record de 15 minutos, una nueva ley de recursos hídricos; suena muy bonito, habla de gestión integral de recursos hídricos, habla del reconocimiento de los usos y costumbres, sin embargo en la aplicación de las diferentes normas..... todo va en contra de lo que sería un mundo campesino del agua. (Bueno de Mesquita, IDECA TV [Diálogos 47]: Los Dueños del Agua y Educación Ambiental, 2018).*

Desde esta perspectiva, definir un lenguaje común entre los “mundos campesinos del agua” y las lógicas estatales pasan no solamente por permeabilizar el aparato normativo estatal sino por reconocer prácticas y acciones concretas de organización y relacionamiento con el agua en un mundo siempre cambiante.

En la convivencia y la defensa de estos otros modos, Mourik invirtió no solamente tiempo de su vida, sino que halló en Anita el complemento para construir un espacio siempre abierto en su casa para recibir a investigadores de diverso tipo, muchos de ellos reconocen en libros y tesis la labor de la Biblioteca La

Casa del Corregidor y las conversaciones con Anita y Mourik.

*Es desde la ‘acción’ donde Mourik se movía más, sus propuestas partían desde la ‘acción colectiva’ tenía que haber alguien que llevara el ‘proceso’ para que se vuelva colectivo; él se colocaba en muchos casos llevando la bandera del proceso, predicando con el ‘ejemplo’ haciendo una pedagogía del ejemplo’ y en otros casos lo que buscaba es no figurar él sino dar la oportunidad a otro para que ese otro aparezca, lo que buscaba es dar el soporte para que tú aparezcas, para que tú lo hagas y en ese sentido tiene la labor de conducción y acompañamiento de otras personas, esperando que esas personas hagan las cosas y no él siempre.<sup>8</sup>*

Para el 2006 Mourik integrará al equipo de docentes del curso de especialización (1er ciclo 2006-2007) sobre la Gestión Integrada de Recursos Hídricos en el Centro Bartolomé de las Casas en Cusco, también apertura las relaciones con CAMAREN-Ecuador, e impartía el mismo curso en Chaclacayo - Lima, el objetivo era implementar y desarrollar un programa de investigación-acción en la gestión integrada de recursos hídricos — GIRH— y fortalecer las relaciones interinstitucionales entre Perú, Bolivia y Ecuador; su labor pedagógica entreveía una reflexión, acción por el contraste de realidades latinoamericanas, su semejanza estaba bañada de desigualdades en el acceso al agua.

De esta manera su rol en la docencia le permitió a partir del 2009 iniciar y fortalecerse en la alianza internacional de justicia hídrica, el Curso-Taller “Justicia Hídrica” del Programa de Concertación, Universidad de Wageningen/CBC. (2009- 2019) le permitirá a Mourik tener un alcance a futuro en la América

---

8 Ludwing, conversación personal con Robin sobre Mourik.

Andina.

El curso permitió construir una red internacional de compromiso y activistas, de investigación, capacitación y acción, comprometidas con los grupos marginados en el mundo hídrico. Durante los 9 años, Mourik incentivó a que los grupos de participantes crearan diversos nodos donde, desde sus países, pudieran extender los lineamientos de lo aprendido.

En la presentación del primer boletín (*In*) *Justicia Hídrica* se dirá:

*Precisamente uno de los objetivos de este curso-taller es incentivar una masa crítica de profesionales jóvenes y ex-alumnos para que contribuyan al debate político del agua, y a la difusión de las luchas por la justicia en el agua, así solidarizándose con el fortalecimiento de movimientos sociales y de organizaciones de usuarios del agua. El Boletín que se lanza con este primer número es un buen ejemplo de cómo el curso-taller de Justicia Hídrica abre nuevos espacios de acción colectiva entre jóvenes profesionales en la región andina, con un estilo muy dinámico y creativo. (Boletín (In) Justicia Hídrica. No. 1, Junio 2014).*

De esta manera Mourik como coordinador de los cursos emprendió junto a los jóvenes participantes una visión de varios años de experiencia, donde la práctica será el camino para adquirir el verdadero compromiso en resolver las diversas problemáticas relacionadas al agua, el territorio y la vida.

A raíz de un conversatorio organizado por el Instituto de Culturas Andinas (IDECA) en Puno comentará:

*... la escuela que más enseña de verdad es la práctica, después puedes leer, estudiar puedes estar en foros y te enriquecen y te ponen las cosas en su sitio y esa es una ta-*

*rea complicada, hoy en día no hay mucha oportunidad de ver la realidad más allá de los fenómenos por la sencilla razón de que hay que buscar o hay que estar en la realidad tan frecuente y tan intenso como para sentir los significados también de otros, nuestra formación profesional no nos alcanza suficientemente, nos abre una cierta ventana y a veces hay que cerrarla y abrir otras por la sencilla razón de poder encontrar algo que nos sea útil no solamente para comprender las cosas sino para poder actuar sobre ello, conocimiento–acción, diferentes formas de ver el mundo son por eso indispensables.*

La escuela de la práctica llevó a Mourik a construir espacios de intercambio desde los cimientos (el Curso de Justicia Hídrica, el Observatorio Ojo al Agua, el Congreso Internacional de Terrazas<sup>9</sup> y otros); además, su fuerte conocimiento de las realidades de despojo, su vinculación con los mundos campesinos del agua y su relación con compañeros de trayectoria en la Alianza de Justicia Hídrica definieron una heurística pedagógica secuencial que parte desde la acumulación por despojo, el análisis de los conflictos y el compromiso con las acciones sociales de resistencia.

## REFERENCIAS

BUENO DE MESQUITA, M.

2018. IDECA TV (*Diálogos* 47): *Los Dueños del Agua y Educación Ambiental* (06 de 06). Entrevista de Eland Vera Vera. Último acceso: 31 de 08 de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=A4Vxsa2kRJo&t=>

---

9 Mourik impulsó en sus últimos años el estudio de las terrazas y andenes como una alternativa a la crisis climática, estuvo a cargo de la organización y publicación de un texto del “II Congreso Internacional de Terrazas” - Encuentro de culturas y saberes de Terrazas del mundo 2014.



1408s.

2003. «No se puede desperdiciar ni una gota de agua.» LEISA  
Revista de Agroecología 4-4.

BUENO DE MESQUITA, M. y RUTGERD BOELENS

2014. “Presentación”. Boletín (*In*) *Justicia Hídrica, Conflictos y Resistencia en América Latina*. N° 1. Junio. Alianza Internacional y el Curso-Taller de Justicia Hídrica. Último acceso: 31 de 08 de 2020: <https://justiciahidrica.org/wp-content/bibtex/pdf/Boletin-01-in-justicia-hidrica.pdf>

BUTRÓN, M.

2015. *Análisis de ciudades intermedias y el proceso de urbanización caso: Juliaca – Perú*. Tesis, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, Universidad Politécnica de Cataluña, Barcelona: Máster en Gestión y Valoración Urbana.

CENCIRA

1981. *Informe de la Comisión Evaluadora del Proyecto CENCIRA-Holanda* (Periodo de ampliación: julio 1979-diciembre 1981). Informe, Cusco: CENCIRA.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN

2003. *Informe Final de Comisión de La Verdad y Reconciliación*. Informe, Lima: Congreso de la República del Perú.

COMISIÓN MULTISECTORIAL PLAN DE EMERGENCIA

1983. *Plan de Emergencia por Sequía del Departamento de Puno*. Documento de Trabajo, Puno.

FEDERACIÓN DEPARTAMENTAL DE CAMPESINOS DE PUNO.

1983. *Plan de Emergencia Alternativo Ante la Sequía de*

Puno. Documento de Trabajo, Puno.

GUEVARA, F., A. ALENCASTRE y M. BUENO DE MESQUITA  
2006. *Gestión social del agua. La experiencia peruana.*  
COMUNIICA online 3-16.

MORA, H.

1991. *Autogestión y Capacitación en el Perú, las Cooperati-  
vas agrarias de producción en el Valle Sagrado de los  
Incas.* San José: EUNED.

OJO AL AGUA-UYARINAKUSUN.

2020. Proceso de reestructuración de tierras en Puno (27 de  
junio). Último acceso: 12 de 07 de 2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=YV7eIVBTecY>.

RÉNIQUE, J. L.

1991. «La Batalla por Puno: Violencia y Democracia en la  
sierra Sur». *Debate Agrario* 10 83-108.

RIESCO, G.

2019. «Economía y Desarrollo del Sur del Perú 1930-200». En *Historia Económica del Sur Peruano*, de Martín  
Monsalve, 199-250. LIMA: IEP-BCR.

SANTOS, A.

2008. «Se confunde al desarrollo con disparar ideas sueltas». *Cabildo Abierto*, 12: 16-18.

TAYLOR, L.

1987. «Agrarian Unrest and Political Conflict in Puno. 1985-  
1987». *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 6 N°  
2 135-162.

VALERO, J. y C. LÓPEZ.

1998. «Uso y tenencia de la tierra en Puno: titulación y regis-  
tro de la propiedad rural». *Debate Agrario*, N°27 25-  
58,249-250.

# PUEBLOS INDÍGENAS Y POBREZA

**Boris Espezúa Salmón**

**Resumen.** *Desde un enfoque intercultural el presente artículo busca responder a las preguntas ¿Por qué la población indígena tiene mayor probabilidad de ser pobre?, ¿La pobreza de los indígenas es una condición colonial que los Estados poco o nada han reparado en componerla?, para que puedan ser abordadas estas interrogantes, desde una visión crítica, más que de una mirada cuantitativa que limita la visión valorativa integral del problema.*

*Es importante considerar el desarrollo humano y los aspectos básicos de la educación y salud, como también entender desde los factores culturales, respecto a la discriminación permanente que han sido objeto, y que ha agudizado su postración. Solo a través de una resiliencia indígena hacia la pobreza es que han podido resistir y discurrir en los márgenes de una ilegitimidad mal concebida en un mundo, en un país donde siempre se los ha soslayado. En la realidad actual poco o nada está avanzando en cambiar esta situación, ya que subsisten los mismos prejuicios coloniales que se requiere romper para avanzar en las soluciones. Llegamos a concluir que la pobreza para los pueblos indígenas más que un concepto económico es un arquetipo que con ajenas máscaras cubre rostros arrasados y tatuados de espanto.*

**Palabras claves.** *Pueblos Indígenas - Pobreza material - Enfoque cultural - Dignidad humana - Territorio y desigualdad.*

## Planteamiento

En este contexto de pandemia por el Covid-19 en el Perú, hemos podido palpar como las brechas entre pobres y ricos se ha extendido más. Las circunstancias han ocasionado que sean más cruciales las desigualdades y por cierto las comunidades indígenas han sido también severamente golpeadas.

La idea de abordar el presente trabajo justamente surge de la premisa de que la población indígena constituye uno de los sectores más relegados y pobres del mundo y del país y como probable alternativa de solución hay que asumir el dar atención a sus necesidades logrando visibilizarlos, reconocerlos y protegerlos más, no sólo incrementando su capacidad productiva y su bienestar, sino que además nuestras autoridades, deberían cambiar de patrón cultural para insertar las soluciones más integrales en un marco de mayor igualdad social y de afirmación de una democracia cultural más sólida.

En nuestro territorio nacional tenemos una población importante de indígenas que comparten una serie de características comunes tales como lengua, color de piel, cultura, origen e identidad. Tomando como referencia la lengua materna, se estima que existen alrededor de 3 millones y medio de peruanos pertenecientes a esos diversos grupos étnicos. Casi la tercera parte de esa población vive en zonas urbanas, incluyendo a la ciudad de Lima donde residen al menos 800,000 personas vernáculo-hablantes (INEI, 2002).

La discriminación indígena no sólo se da por la exclusión de servicios básicos, sino por razones raciales. A lo largo de nuestra historia han existido y aún continúan diversas formas de discriminación abierta hacia su cultura, su apariencia física y su lengua.

Diversos estudios han demostrado que la población indígena está entre quienes menos disfrutan de los beneficios del desarrollo, y esto no sólo sucede con los indígenas ubicados en las zonas rurales del país sino también de quienes está asentados en las ciudades, en sus cordones periféricos por lo que se reproduce en contextos urbanos a los que han migrado en búsqueda de mayores oportunidades de vida.

Según un estudio de GRADE (2009), si bien un 46 % de la población urbana no indígena es pobre, este porcentaje llega al 61 % entre los urbano-indígenas. Incluso el nivel de pobreza extrema resulta ser tres veces más alto entre estos últimos. Mientras que el 56 % de la población no indígena no tiene acceso a la seguridad social, un 65 % entre los indígenas presenta esta carencia. Asimismo estos datos muestran mayores tasas de morbilidad y una mayor proporción de viviendas de adobe y piso de tierra.

En otra parte del estudio, se comprobó que cuánto más rasgos indígenas tiene una persona, mayor es la probabilidad de que sea pobre, que cuente con menos educación y que carezca de algún seguro de salud. Además, teniendo las mismas características personales y ocupacionales, una persona con rasgos indígenas como asalariado en el sector privado ganaba menos que otra persona con rasgos arios (GRADE, *ibidem*).

La generación de pobreza de los pueblos indígenas, viene de la mayoría de los Gobiernos sucesivos que no tienen Políticas de Estado o de gobierno sostenibles: es decir, no hay políticas de protección social ni educacional de los pueblos indígenas. Es por ello que los altos niveles de pobreza están asociados a los escasos logros educativos, que prevalecen entre la población indígena. Por lo general, esta no accede a una educación óptima que —además de ser de baja calidad— no ha tenido en cuenta su condición vernáculo hablante.

Por lo tanto, este drama es suficiente para percibir la punta de una tremenda injusticia que además tiene como causas un acentuado colonialismo que busca mantener estas postergaciones sin tender a cambiar condiciones un poco más humanas y que consideren la dignidad de los pueblos sometidos al olvido.

### **¿Más de lo mismo?**

La pobreza se ha tornado más virulenta con los sectores más vulnerables e indefensos de nuestras sociedades, donde están los niños, mujeres, ancianos y pueblos indígenas.

El conocimiento, así como la atención de ésta pobreza es observable, porque los Estados poco o nada han hecho por entenderlo desde su raíz, no sólo cultural sino social y económica, y tampoco poco o nada les ha preocupado solucionarlo; la existencia del indígena, pasa todavía por ser invisibilizada, deshumanizada y forma parte del paisaje rural. No está lejano el reconocimiento que tenían los indígenas como “pueblos sin historia”, que aludían fuertemente a su condición de vencidos, de sojuzgados.

Este “ninguneo” no sólo existe a nivel de los gobiernos; los prejuicios sociales siguen en pie, en sociedades más grandes y llamadas “modernas” y que todavía están signadas por su arraigo colonial.

Felizmente, en los últimos años hay un despertar paulatino y la reafirmación de identidades, culturas y lenguas que van entrando en las agendas de los estudios culturales, con el florecimiento de nuevas subjetividades, tendientes a fortalecer la descolonización y el trabajo intercultural.

Un rasgo común de los pueblos indígenas es su situación de desventaja en relación a otros sectores de la sociedad. Esta rea-



lidad ha sido construida a lo largo de toda la colonia hasta la república, con el único afán de ocultar su presencia para no afirmarla, y considerarla en completa desventaja frente a los criterios de dominación imperantes.

En tal situación no debe de extrañarnos que la atención a los pueblos indígenas era el último furgón de cola de las prioridades de los Gobiernos, por lo que no es difícil inferir que esta secularización de exclusión evidentemente ha postergado a la condición de extrema pobreza la situación social y cultural de dichos pueblos.

Al respecto, un detalle que traigo a colación, es que según el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, el fenómeno Sendero Luminoso que no fue un movimiento étnico, sino uno que se alimentó de las desigualdades e injusticias étnicas del país, tuvo terribles consecuencias para la población indígena. No fue ninguna casualidad que el 74% de las 72 mil personas muertas en el transcurso de la violencia, haya sido de origen indígena.

La relación cultura-exclusión iba a la par con la relación pobreza-desigualdad. Estos binomios han seguido persistiendo en la medida que ninguno de sus componentes cambiaba y por lo tanto la gran masa indígena permanecía postrada históricamente.

Y no estamos hablando de que al indígena no le faltaban recursos y estrategias para sobrevivir en serias situaciones de desventaja, porque felizmente su arraigo a la tierra, al agua, a su capacidad de sobrevivencia, hacía que desde el extremo se levantara como bandera para quitarles el sueño a los ideólogos de las colonizaciones. Pero, el punto central es que la pobreza del indígena viene como el paquete de la exclusión gubernamental y social, viene con alevosía premeditada para hacer del indígena un ser agónico, expuesto al filo del abismo. De esa

pobreza intencional, generada por el poder es de la que se habla.

Esa línea de precariedad, vuelve compleja una situación que lleva aparejadas en algunos casos específicos, singularidades correspondientes: marginalidad, informalidad, desigualdad y exclusión. El estudioso venezolano Rivero (2006) decía: “De esta manera, la pobreza puede reconocerse como una situación de riesgo, de obstáculo, que le impide al individuo el desplazamiento, vinculado a las condiciones socioculturales de vida, las oportunidades del contexto y el acceso a la información”.

Esto significa a grandes rasgos, que la pobreza entendida como concepto general, sería un conjunto de carencias económicas, sociales y culturales, que se traducen en carencias materiales, morales y psicológicas o espirituales, que en su conjunto convierten la vida, de la mayor parte de los seres humanos, en algo indigno.

Uno de los núcleos de la dignidad es la autodeterminación sobre los propios intereses y la posición social. Desde la visión de una dignidad material, se entiende como graves restricciones a la autodeterminación, cuando hay insatisfacciones cotidianas de las necesidades básicas, como el hambre, la carencia múltiple, el déficit generalizado de pobreza extrema.

Las condiciones materiales propias de la condición económica de la dignidad no tienen una limitación temporal, traspasan generaciones. Por lo tanto, el Estado y la sociedad están obligados a proteger la dignidad humana íntegramente.

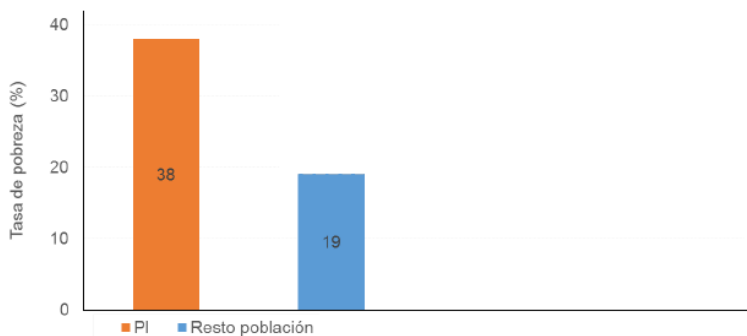
No debemos olvidar que la autodeterminación significa el uso de derechos y libertades mínimas, a la total restricción de estos, se produce la muerte de la autodeterminación, como cierto aniquilamiento a la dignidad humana.

## ¿Ha mejorado en el mundo el desarrollo humano, para los indígenas?

Los datos respecto a las brechas entre las tasas de pobreza de los indígenas y el resto de la población no se está reduciendo. En algunos países se mantiene invariable, mientras que en otros viene creciendo. Resulta contradictorio que, a pesar del crecimiento económico y democrático (en comparación con décadas pasadas), Latinoamérica sufra un agudo deterioro de sus indicadores sociales.

El índice de desarrollo humano revela diferencias en cuanto a la ubicación de los países. El grado de precarización social varía al interior de cada país. ¿Por qué la población indígena se beneficia menos del crecimiento económico y tiene mayor probabilidad de ser pobre, en términos de desatención estatal? Veamos el siguiente cuadro:

**Tasas de pobreza para la población indígena y el resto de la población en 5 países de Latinoamérica**  
En Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú, la tasa de pobreza de la población indígena es mayor a 38%, casi el doble del resto de la población.



Fuente: SEDLAC (World Bank y CEDLAS).

La población indígena presenta tasas de pobreza que son en promedio dos veces más altas que para el resto de latinoamericanos. Solo cerca de la mitad de la brecha en tasas de pobreza

entre los indígenas y el resto de la población puede ser atribuida a diferencias en características como el nivel de educación del jefe de hogar, el sector de empleo, si la persona habita en el área urbana o rural, o el número de dependientes de la familia, incluso si un indígena alcanza determinado nivel de educación, sus ingresos tienden a ser menores a aquellos obtenidos por una persona no indígena con similar nivel educativo.

Estos resultados sugieren que la población indígena enfrenta desafíos particulares para beneficiarse del crecimiento y salir de la pobreza.

Las estimaciones sobre la población indígena en América Latina varían situándose en torno a 40 millones, cifra que comprende un total al 10% de la población en la región. En el Perú los indígenas tenían la posibilidad 1,5 veces mayor de caer bajo la línea de la pobreza que los peruanos no indígenas y 3 veces más posibilidades de ser extremadamente pobres.

Por otro lado si agudizamos la mirada desde la diversidad cultural, tenemos que a escala mundial existen 6,500 culturas con una población en el mundo, año 2020 de 7.700 millones. La población indígena se estima entre los 190 a 625 millones, de los cuales 40 millones habitarían en América Latina (Álvarez, 2005).

Los indígenas habitan entre el 12% y 19% de la superficie del planeta, aunque oficialmente sólo se les reconoce al 6% de la misma (Born, 1991). Carolina Trivelli (2009), tomando una frase de Kate Gilmore, ante el Consejo de Derechos Humanos en Ginebra, señala: “Los 370 millones de indígenas, repartidos por 70 países, son el vivo ejemplo de las personas más desamparadas, marginadas y olvidadas del mundo”. Agrega: Gilmore aseguró que existe una “urgencia” de incluir totalmente a los pueblos indígenas en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, pero que el desarrollo no debe significar destruc-

ción ni exclusión, por lo que el respeto a sus derechos humanos es fundamental.

La Alta Comisionada adjunta para los Derechos Humanos recordó que el 5% de la población mundial es indígena, pero que más de un tercio de la población más pobre pertenece a estos pueblos. “Los que más se han quedado atrás, son los indígenas, representan más del 30% de la pobreza extrema mundial”. Además recordó que internacionalmente es aceptada la cifra de US\$ 2 diarios per cápita para definir la pobreza y de US\$ 1 diario para la pobreza extrema. A esta cifra hay que añadir que si no fuera por el autoconsumo, es imposible que una persona y menos una familia viva con este presupuesto. Para el caso de los pueblos indígenas en los esfuerzos de "desarrollo", las actividades tradicionales pueden incluso estar prohibidas; y puede haber casos de violaciones de los derechos humanos, así como impunidad, detenciones arbitrarias, desapariciones, violencia e incluso asesinatos, como un “añadido” a su mal designio.

Una de las características del actual estado civilizatorio es el notable avance científico y tecnológico que le ha permitido a la humanidad grandes conquistas sobre sí misma. A todos nos consta. Sin embargo, los problemas elementales de más de la mitad de la humanidad siguen sin resolverse. La estratificación social se hace cada vez más diferenciada en detrimento de la población rural y dentro de esta, de la población indígena, aunque la misma posee en la mayoría de los casos un vasto y rico entorno natural, su riqueza económica es escasa o nula.

En definitiva los pueblos indígenas están en desventaja frente a los otros habitantes no indígenas, incluso en su mismo país y región, al no tener las mismas oportunidades, al tener bajos ingresos y peores condiciones básicas a la salud, educación y la discriminación institucionalizada.

## **Territorio y grupos étnicos en el Perú**

La situación de pobreza de los pueblos indígenas está relacionada con el quehacer del Estado, como estructura jurídico-política, que tiene como componente esencial el territorio, que es el ámbito material en el cuál se ejerce poder político llamado soberanía. El control del territorio ha sido central en la construcción histórica de todo país.

En el caso de los pueblos indígenas sus territorios ancestrales y su identidad étnica, son base primordial para establecer patrones culturales rectores que determinan, en un país, su legitimidad y su idiosincrasia.

El territorio es una de las características comunes esenciales a la noción de pueblo indígena, por la valoración tanto material como inmaterial que se hace de los mismos. El despojar a los habitantes originarios de su territorio o de parte del mismo, unido a la persistencia de los componentes culturales como identitarios y étnicos que reivindican los lazos de territorio, se comete un atropello al corazón mismo de toda cultura y por lo tanto a un flujo importante de sangre que tiene un país.

Para que exista una real consideración del territorio ancestral, el Estado tiene que cumplir con la normatividad internacional como es la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas; debe ser un Estado que proteja a dichos pueblos como parte misma de su columna vertebral. Para ello se necesita un real empoderamiento de los pueblos indígenas para hacer frente a las fuerzas hegemónicas de dominio colonial, y para que ya no se siga perdiendo la tierra bajo el control colonial. Se debe insistir en la devolución de sus tierras como compensación histórica de todo lo despojado.

Para examinar la realidad de los distintos grupos étnicos del Perú hay que comenzar identificando a los peruanos y perua-

nas, que pueden ser considerados indígenas o de origen indígena.

En el año 2011, la encuesta nacional de hogares (ENAHO) consideró la condición étnica, la lengua materna y con qué grupo étnico se identifican (quechua, aymara o amazónico, entre otros). Las mayores diferencias entre los hogares indígenas y no indígenas se encuentran en la pobreza extrema. El porcentaje de hogares indígenas pobres es 50% mayor que el de los hogares no indígenas, mientras que en lo que se refiere a la pobreza extrema, el porcentaje de los hogares indígenas duplica el de los hogares no indígenas. Del total de los hogares pobres, el 43.4% es indígena, mientras que el 52.4% de los hogares pobres extremos también lo es.

Dada la heterogeneidad que hay en las regiones del Perú, es complejo identificar "una" línea de pobreza nacional. Como señalamos en la sección anterior, 63% de los hogares indígenas son pobres y cerca de la mitad de ellos son pobres extremos (indigentes).

Los niveles de pobreza, la brecha y la severidad de la pobreza son mayores en los hogares indígenas que en los no indígenas en todos los ámbitos geográficos. Entre los hogares indígenas, son los monolingües los que registran los indicadores menos favorables. Los hogares rurales, indígenas y no indígenas, son los más pobres, los que tienen índices de pobreza más severos y brechas mayores. A su vez, entre los hogares rurales, los que son indígenas y además monolingües son los que obtienen los indicadores más desfavorables.

El Perú es en realidad la reunión de espacios con características socioeconómicas distintas. Los hogares indígenas parecen estar a medio escalón más abajo que sus pares no indígenas; es decir, en promedio siempre están rezagados respecto a los no indígenas en los tres ámbitos geográficos. Los hogares indíge-

nas se sienten más pobres que los no indígenas.

Como grupo, los jefes de hogares indígenas consideran que requerirían en promedio unos ingresos mensuales 35% superiores a los que actualmente reciben, mientras que los no indígenas estiman necesario un incremento de 15% los pobladores rurales, indígenas y no indígenas, son los que señalan necesitar mayores incrementos, y entre ellos, los indígenas señalan valores mayores.

Por otro lado, un estudio del Banco Mundial, realizado en 1993, comprobó que la población indígena gana 44 % menos que los hispanoparlantes. El retorno económico por nivel educativo de estos últimos es tres veces mayor que el de los trabajadores indígenas. En suma, la información disponible demuestra que la población indígena —definida por su color de piel, su lengua o su autoidentificación étnica— constituye uno de los sectores más pobres en nuestro país.

Resulta imperativo que el Estado y la sociedad peruana asuman la deuda histórica con esta población dando prioridad a estrategias de desarrollo que respeten sus valores culturales, eliminen toda forma de discriminación hacia ella y permitan su inclusión social a través de la generación de mayores oportunidades sociales, educativas y laborales.

La desigualdad entre los grupos indígenas y no indígenas es utilizada para resaltar la exclusión de la que son víctimas. Como era de esperar, se encuentra una distribución de los ingresos desigual entre los indígenas y los no indígenas y una mayor inequidad al interior del grupo indígena que del no indígena.

Una forma de enfrentar la desigualdad social es conocer profundamente el enraizamiento de la desigualdad étnica, lo que equivale a compensar olvidos, marginaciones y contrapesar en términos democráticos y equitativos, la atención a quienes más



necesitan de la garantía del Estado, que son quienes además tienen más afectados sus derechos fundamentales.

### **Pobreza ¿cultural?**

Si concordamos que la pobreza es carencia, déficit, necesidad, y si lo relacionamos con la cultura, en una de sus acepciones, se puede inferir que la pobreza cultural se refiere a la ausencia de información, de conocimiento, de capacidad cognoscitiva para vincularse o relacionarse social y culturalmente.

Sin embargo, ésta perspectiva también puede ser engañosa, porque cuando hablamos que dicho individuo tiene pobreza cultural, nos referimos a un tipo de cultura que no posee, de lo cual es ignorante, pero no es ignorante en lo que atañe a su propia matriz cultural, o concepción de mundo.

Por tanto, “pobreza cultural” está referida también a la exclusión o sino a la autoexclusión de una cultura deliberadamente no asumida. Chua (2003) se pregunta ¿Existe el derecho fundamental a la cultura?, pero ¿qué pasa cuando uno niega este derecho? a pesar que una características de los Derechos Humanos es que sean irrenunciables; pero, cuando uno no quiere reconocer, ni estar vinculado a un contenido cultural ¿por qué no puede tener la opción de renunciar, de objetarla conscientemente?. El no formar parte y renunciar a una cultura ¿me hace más pobre culturalmente hablando?

El enunciado del derecho a la cultura se refiere esencialmente a este carácter participativo de muchas de las expresiones culturales, tanto desde la perspectiva de los hábitos de consumo cultural como desde la aportación y producción cultural que cada individuo puede hacer a través de prácticas artísticas o culturales profesionales y amateurs, voluntariado en asociaciones culturales, contribución intelectual al enriquecimiento del patrimonio y a la diversidad cultural, etc. Lo que no sucede con

los integrantes de las comunidades indígenas, que solo se nutren de sus insumos culturales autónomos, completamente independiente e inferiorizados al desdén del Estado y la sociedad.

Desde esta perspectiva, cuesta asumir la idea de pobreza porque la memoria y la creatividad son, sin duda, competencias o capacidades casi innatas pero que indiscutiblemente hay que fomentar social y políticamente para convertirlas en activos y en riqueza.

Además, es cierto que la cultura cuesta, y nos referimos en su equivalente a formarse, a educarse, a poseer destrezas, capacidades, el costo de la dedicación, de especialización, de razonamiento, de decisión, son aspectos que se desprenden de un individuo que ha cultivado una adquisición de contenidos culturales, hábitos, disciplina y valores.

Por otro lado, queda pendiente decidir ¿Cuál es la cultura y la memoria que se quiere transmitir y preservar y cómo podemos hacerlo a través de qué lenguajes expositivos?

El concepto de “cultura de la pobreza” fue acuñado por Oscar Lewis hacia 1959 en su trabajo “Antropología de la pobreza. Cinco familias”. Este texto nos introduce en una visión antropológica con la que se postula que la pobreza en una situación dada se crea y reproduce por sí misma, en una especie de espiral cultural.

Literalmente Lewis lo plantea así: *Uno puede hablar de la cultura de la pobreza, ya que tiene sus propias modalidades y consecuencias distintivas sociales y psicológicas para sus miembros. Me parece que la cultura de la pobreza rebasa los límites de lo regional, de lo rural y urbano, y aún de lo nacional* (Lewis, 1961).

Como se aprecia, para este autor, el estilo de vida y los valores que conforman la cultura del contexto donde se localiza el fenómeno de la pobreza, constituye el ambiente en el que coinciden: alta proporción de familias encabezadas por mujeres, acortamiento del período de niñez, escasa organización social, individualismo, insolidaridad, ausencia de participación socio-política, apatía, resignación, que a su vez se transmite de una a otra generación reproduciendo la pobreza indefectiblemente.

De esta manera podemos suponer que, si un individuo cualquiera ha sido socializado en este contexto cultural de la pobreza, mantendrá sus prácticas sociales y discursivas de forma definitiva.

La cultura de la pobreza aísla al pobre y los somete a sus designios. Tiene sus rasgos. Con ella ocurre algo semejante a lo que sucede con la herencia genética. Confina al hombre a su situación y le impide aprovechar las oportunidades y posibilidades que la sociedad le podría ofrecer.

Queda mucho por zanjar sobre éste tema complejo de la relación pobreza y pueblos indígenas, pero, para encararlo debe primar su atención en los enfoques prioritarios e integrales para redimir a dichos pueblos. Debe considerarse como un componente esencial para la democracia del Estado y de la misma sociedad que no debe estar en clara contravención a toda Constitución como es el caso del Perú y a toda Convención Internacional como es la Declaración de los Pueblos Indígenas.

La solución a este problema también tiene que ver con las formas de descolonización, de instaurar un Estado plural y de realizar verdaderas acciones interculturales que contengan fines de resarcimiento histórico a este sector vulnerable.

## Conclusiones

1. La pobreza en los pueblos indígenas está relacionada con la existencia de diferencias culturales. Cuando los grupos dominantes imponen su cultura (basada en el capitalismo de mercado) y destruyen aspectos de la cultura indígena (acceso a la tierra, lengua, tradiciones, costumbres, etc.) la pobreza tiende a incrementarse.
2. Hay lazos profundos entre pobreza indígena y discriminación étnico-racial. Los pueblos indígenas son inferiorizados por los grupos dominantes. La desigualdad social es implacable con los grupos étnicos que atentan en forma impenitente la dignidad humana. Dentro de ello, el territorio es utilizado por los grupos dominantes para justificar la apropiación de recursos de los pueblos indígenas.
3. Dentro de algunas alternativas de solución está el rediseño de Gobernabilidad, de comprender a fondo la desigualdad étnica que ocasiona condiciones de pobreza en los pueblos indígenas, que en tiempos de neocolonialismos y de insurgencia de nuevos derechos fundamentales nazca una cabal reivindicación histórica por los pueblos indígenas postrados.
4. Otra salida a esta situación implica la superación de las actuales estructuras monoculturales mediante otras más plurales que permitan su reconocimiento, su derecho a la diferencia, pero no a la indiferencia, también a la participación y autodeterminación de los pueblos indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, S.

2005. *Trabajo y producción de la pobreza en América latina y el Caribe*. CLACSO. Buenos Aires.

BORN, M. Y EGIDO, A.

1991. *La otra cara de la ciudad: los pobres en el contexto psicosocial del bienestar*. Siglo XXI, D.F. México.

CHUA, A.

2003. *El mundo en llamas*". Ediciones ABD. Barcelona. España.

LEWIS, O.

1961. *La cultura de la pobreza. Cinco familias*. Fondo de Cultura Económica, México.

RIVERO, C.

2006. *El proceso de empobrecimiento*. Edit. Degal, Valencia, Venezuela.

TRIVELLI, C.

2009. *Desarrollo rural en la sierra: aportes para el debate*. Edición de CIPCA; GRADE; IEP; CIES- Lima- Perú.

GRADE. Grupo de Análisis para el desarrollo.

2009. *Informe 2009*.

INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática.

2011. *Encuesta Nacional de hogares (ENHO). Informe 2011*.

# 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)<sup>1</sup> 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 marcaron en lo que por entonces se denominaba el Estudio de las Religiones<sup>2</sup>. 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-legitimadores<sup>3</sup>.

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*)<sup>4</sup>.

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*)<sup>5</sup>.

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 Moderna<sup>6</sup>.

---

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 organizadas<sup>7</sup>. 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 contemporáneo<sup>8</sup>.

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)<sup>9</sup>.

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 gobierno<sup>10</sup>.

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 pertenecía<sup>11</sup>.

---

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 realidad<sup>12</sup>.

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 mundo<sup>13</sup>.

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 contemporánea<sup>14</sup>.

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 interculturalidad<sup>15</sup>.

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 realidad<sup>16</sup>. 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 contemporáneo<sup>17</sup>.

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 completamente<sup>18</sup>.

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”<sup>19</sup>.

---

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 moderna<sup>20</sup>.

---

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 inadmisibles<sup>21</sup>.

---

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”<sup>22</sup>.

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 bolivianos<sup>23</sup>.

## **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?”<sup>24</sup>.

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 humanidad<sup>25</sup>.

---

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).”<sup>26</sup>

---

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 modernidad<sup>27</sup>.

---

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 siglos<sup>28</sup>.

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 contemporáneo<sup>29</sup>.

---

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 culturales<sup>30</sup>.

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)<sup>31</sup>.

---

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 desnaturalizadora<sup>32</sup>.

---

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 científicista<sup>33</sup>.

---

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”)<sup>34</sup>.

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*<sup>35</sup>.

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 colonial<sup>36</sup>.

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 impar: 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<sup>o</sup> 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<sup>a</sup>. *El espíritu de la política: Homo politicus*. Península. (Ed. ampliada (en español) de *Il daimon della politica: agonia e speranza*. Bologna 1995).
- 1999<sup>b</sup>. *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.

*Pluralidades ha querido rendir homenaje también a Paulo Freire en su siglo de existencia. Educador, propulsor de la “Pedagogía de la liberación” y gran inspiración de Mourik, a quién hemos dedicado este número.*

## CONFERENCIA DE PAULO FREIRE (PERU)★

... La primera cuestión es con relación al problema de la educación liberadora, ¿no?; la segunda cuestión, cómo explicar el amor como acto de valentía en un proceso de liberación; la tercera cuestión parece ser al propósito del fundamento psicológico ¿no?... del método y la cuarta, los textos.

Empecemos por la primera. Al contestar éstas preguntas yo creo que no es posible tener otro punto de partida, sino la afirmación de una obviedad, de algo obvio que es: "no hay educación neutra", esta es la obviedad, así como no hay ciencia neutra, tecnología neutra, nada neutro. Pero, cuando decimos que no hay educación neutra estamos obligados entonces, a reconocer que hay un trasfondo ideológico que ilumina la praxis educativa, estén conscientes de esto o no los educadores. Esto es, hay una base ideológica que fundamenta nuestra acción educativa, no importa que este trasfondo ideológico esté explicitado en forma clara o no esté explicitado, lo importante es que hay este trasfondo.

---

★ Esta conferencia fue disertada por Paulo Freire en el Segundo Curso de Entrenamiento para la Reforma de la Educación (CEPRE-2) realizado en Lima, entre mayo y julio de 1971. Transcripción hecha por Servicios Integrales para el Desarrollo rural (SI). Serie: Materiales p reflexión, 1986.

En este sentido entonces, no hay cómo negar la existencia de una práctica educativa que se orienta en el sentido de la adaptación de los seres humanos y de los educandos a la realidad social que la educación sistemática refleja. Lo opuesto a esta práctica, yo acostumbro a llamar domesticadora, tiene que ser necesariamente otra cuya opción, de los educadores que la practiquen, es una opción de liberación y no por lo tanto de adaptación de los hombres a la realidad.

Pero algo muy importante, me parece, que también es obvio de decir aquí: educación, liberación, cambio, transformación, revolución, violencia, no son categorías metafísicas, no son categorías adiestradas, sino que son categorías históricas, yo no las puedo comprender a no ser dentro de la Historia, yo no las puedo entender a no ser en el contexto social-histórico en que estoy; dejemos entonces el lado idealista de pensar adiestradamente, falsamente, adiestradamente, estas categorías.

Por esta razón es que el Sr. Ministro de Educación dijo en el Congreso donde estoy participando que no es posible tocar, transformar la educación sistemática sin una transformación también de las estructuras de la sociedad, precisamente porque la educación, la educación sistemática, refleja la ideología del poder.

Pero, al constatar esta obviedad y que no habiendo educación neutra, la educación o está al servicio de la dominación, de la domesticación, de la alienación, de la adaptación de los hombres y de las mujeres al statu quo de la sociedad, o estará al servicio de un proceso permanente de transformación del cual resulte una afirmación de los hombres y de las mujeres como ustedes que hacen Historia.

Al hacer esta constatación me parece que es importante, aunque rápidamente, tentar perfilar las dos viabilidades antagóni-

cas de educación: de un lado, este esfuerzo de domesticación, de otro el esfuerzo de liberación.

Tal vez yo pudiera definir muy sintéticamente estas dos antagónicas formas de acción cultural de la siguiente manera: la educación domesticante, dominadora, es necesariamente un acto de transferencia de conocimiento a través del cual los educandos y el educador también, se hacen cada vez más ideologizados en la estructura de dominación; la educación para la liberación en lugar de ser un acto de transferencia de conocimiento, es un acto de conocer y un método de transformación de la realidad que se conoce actuando sobre ella.

Como ustedes ven entonces, la discusión de este problema implica una epistemología que a su vez implica una ideología condicionante a la epistemología, mientras que la epistemología implica una metodología; de allí que haya epistemología y metodología y metodología y metodología.

Esto es, si mi... mi opción ideológica es domesticante mi concepción de conocimiento es una; si mi opción ideológica es liberadora mi concepción de conocimiento es otra. En la primera hipótesis, para mí como si mi opción ideológica es dominante, conocimiento es sobre todo un hecho dado; esto es, yo encaro el conocimiento como el conocimiento existente, como si este conocimiento existente hubiera aparecido casi misteriosamente, como si éste no hubiera resultado de la praxis transformadora de los seres humanos sobre la realidad en la cual están. El conocimiento entonces es un hecho dado; pero hay también un hecho dado, algo terminado, lo que es una inviabilidad, lo que es una ingenuidad, algo que yo poseo como educador.

Es interesante observar como las elites por ejemplo, que necesariamente tienen una concepción elitista del saber, se presen-

tan como poseedoras del saber, al mismo tiempo en que se obligan a decretar la ignorancia absoluta de las masas populares y miren como hay una ideología detrás de esto: al reconocerse y al decretarse sabedoras, poseedoras del saber, tienen que descubrir al polo opuesto que es el polo de las masas populares que las tienen que decretar como ignorantes absolutas para de esta forma justificar ser reeducadoras de las masas populares y enseñadoras de las masas populares [...] naturalmente en el momento en que yo me habilito en poseedor del saber y habilito a los educandos como ignorantes, yo tengo que reconocer mi tarea de educarlos, mi tarea de enseñarles, mi tarea de echar dentro de ellos mi saber, el saber estático que yo pienso que tengo, el saber finalizado que yo pienso que tengo y con este saber yo inculco [...] ¿yo inculco? (así se dice ¿no?) mi ideología.

En último análisis, yo me veo obligado también, para preservar el *statu quo*, del cual yo vivo como clase dominante, yo me veo obligado a perfilar las masas populares, a decretar lo que ellas son y tengo que decretar su incapacidad, tengo que decretar su inferioridad ontológica, que es un absurdo, de natural yo digo que las masas son naturalmente incapaces, que las masas populares son más, que necesitan de mi ayuda, de mi dirección para que puedan ser. En último análisis, yo soy poseedor del saber y como este saber, yo poseo las masas populares: esta es la ideología de la dominación.

Si nuestra visión ahora es otra, tenemos que denunciar esta ideología que conduce a nosotros a una práctica coherente con él. Ahora entonces se plantea la otra postura que es dialécticamente antagónica; ahora yo reconozco que conocimiento no es algo dado, conocimiento no es algo acabado, conocimiento es proceso, es proceso permanente que resulta de la praxis transformadora de los seres humanos sobre el mundo. Por esta razón todo conocimiento nuevo nace de un conocimiento que

fue nuevo frente a un conocimiento que habiendo sido nuevo se quedó viejo; por eso, todo conocimiento nuevo es para su superación por otro cuando este se haga viejo también. Hay por lo tanto, un proceso constante de superación del conocimiento a través de la praxis sobre la realidad.

En este caso entonces, yo no tengo nada a transferir y, ¿qué pasa entonces ahora?; es decir, en la primera hipótesis yo era el sabedor, el poseedor que transfería el conocimiento hacia los educandos de las masas populares. Ahora el conocimiento ya no es posesión mía y pasa a ser mediación entre mí y los otros y ambos buscamos ahora como sujetos que buscan conocer, penetrar en la esencia del objeto cognoscible. Esto es, del objeto que se busca conocer, que nos mediatiza en el acto de conocerlo, perdonen que yo esté un tanto sofisticado con este lenguaje ¿no?

En términos, concretos ahora, en la primera hipótesis si el objeto de conocimiento fuera esta mesa yo simplemente haría una descripción de esta mesa, echando o tentando echar dentro de los educandos contenidos referidos y referentes a esta mesa; yo poseo el conocimiento de esta mesa que ésta conmigo y considero a los educandos absolutamente ignorantes con relación al conocimiento de esta mesa y pongo dentro de ellos — simbólicamente era como si yo abriera las bocas de todos y echara dentro de las bocas, montones, de saber en todos indistintamente— esto yo; acostumbro llamar de concepción nutritionista del saber a que Sartre hace una muy buena referencia también en uno de sus ensayos.

La segunda hipótesis, esta mesa ahora no sería posesión mía para ser descrita a ustedes sino que pasa a ser mediación nuestra; esto es, se pone ahora, como un objeto de conocimiento que debe ser conocido por nosotros, pero ni esto es un objeto, de conocimiento —la mesa demandaría de nosotros una rela-

ción, dialógica que debe sellar la relación de la postura cognoscente sobre el objeto cognocido— esto es, en otras palabras, el dialogo que no es simplemente ¡Buenos días, ¡qué hubo?!, se presenta como una condición básica necesaria que establece la relación entre los sujetos que quieren conocer y el objeto que puede ser conocido.

Pero, la educación liberadora tiene que ser algo más que eso; o mejor, el saber es algo más que esto precisamente porque es esto. Esto es; en el momento en que yo digo que no hay verdadero conocimiento fuera de una acción, de una praxis; la educación liberadora tiene que ser, un acto de conocimiento y no un acto de transferencia de conocimiento, ella tiene que tener también un método de transformación de la realidad que se quiere conocer y allí mis amigos no hay como huir también a una opción política, a una opción política.

Es por esta razón que yo siempre digo: para trabajar conmigo no me interesa saber si el sociólogo, el psicólogo, el educador tiene un PhD (un grado de doctor), primero yo pregunto cuál es tu opción política, cuál es tu opción ideológica, cómo tú ves el pueblo, ¿lo temes?, ¿eres capaz de comulgar con ellos?, ¿eres capaz de desaprender tu saber alienado para re-aprender con el pueblo?, si no eres mi amigo, quédate con tu PhD que a mí no me interesa tu colaboración. (...).

Ahora después de estas consideraciones iniciales por ejemplo, me gustaría decir más, dos cosas o tres, sobre este tema que están en mis libros tal vez no muy claramente. Es que hay procedimientos metodológicamente [...] antagónicos también; esto es, yo no puedo [...] yo no puedo, yo no puedo operar de la misma forma si mi opción es una opción liberadora con la cual operan los dominadores, sería una contradicción. Entonces, si mi opción es una opción liberadora yo no puedo ser un transferidor de conocimientos, yo tengo que usar otro camino.



No es el caso que observamos en Perú. En otros países de América Latina se usan por ejemplo verbos y expresiones como estás que yo voy a decir ahora: "es necesario entregar conocimiento al pueblo"...ientregar!; "es necesario transmitir conocimiento"... itransmitir!; "es necesario llevar conocimientos a las masas", "es necesario organizarlas" y organizarlas pues ide acá para allá!. Yo nunca dije eso, porque en mi tarea inadie concientiza a nadie! [...] inadie tampoco se concientiza solo!.

La concientización no es un proceso individual, es un proceso social y político, los hombres y las mujeres se concientizan en común mediatizados por la realidad que tienen que transformar y no simplemente echar sobre ella algunos esparadrapos (...). Entonces es necesario por ejemplo extender, extender el conocimiento; de allí que ustedes tengan el concepto de extensión rural. Yo escribí un libro criticando solamente este concepto: extensión rural, demostrar el equívoco que hay en esto, la ideología que hay en esto.

Entonces, mientras el educador de la domesticación es permanentemente el educador del educando y el educando es necesariamente el educando del educador, en la educación liberadora hay que superar esta contradicción, hay que no permitir que esta contradicción sea antagónica para que sea conciliable y siendo conciliable hay que superarla y encontrar un nuevo término con la superación. En el proceso de la acción cultural para la liberación, el educador tiene que morir mientras que sea conocido educador para renacer en cuanto educando del educando; al mismo tiempo en que tiene que plantear al educando que muera también mientras es conocido educando del educador para renacer como educador del educador y así se quedan los dos en esta mutua muerte y en este mutuo renacimiento, se quedan los dos educador-educando, educando-educador, por lo tanto, sujetos del proceso de saber, de conocer

y sujetos del proceso de transformación de la realidad que se conoce.

Allí está uno de los desafíos que tenemos nosotros... incluso en un proceso revolucionario, es que nosotros no podemos [...] así como nadie concientiza a nadie, nadie libera a nadie; mientras en un proceso de dominación alguien domina a alguien, en el proceso de liberación nadie libera a nadie, nadie tampoco se libera solo.

Hay una posición que tiene que ser necesariamente contradictoria con la anterior y el gran problema que tenemos a nivel de educandos dentro de una clase, como a nivel de pueblo dentro de la sociedad, es que esto también es una posición, es una categoría histórica y hay momentos, en que las masas populares históricamente sometidas a un largo, proceso de domesticación, ellas están paternalizadas; esto es, ellas están... no sé si está claro esto, ellas están asistencializadas, ellas están necesitando un papá que resuelva la situación por ellas y para ellas cuando en verdad el proceso revolucionario implica que las soluciones tienen que ser dadas con ellas y no sobre ellas y no para ellas y hay sin embargo, un vacío que tiene que ser llenado y es uno de los más grandes desafíos de la educación liberadora que es revolucionaria y es que conciencia no se transforma a no ser en la praxis. Pero hay un momento de vacío entre la conciencia dominada que no se dispone a una praxis de liberación, y la necesidad de tener esta praxis para transformarla.

En este, sentido, en este vacío hay una tarea importantísima de la acción cultural liberadora a través de “n” dimensiones como por ejemplo movilización popular, como educación de adultos, etc., etc.

Finalizando, yo les pido perdón porque para contestar a una sola pregunta yo hice una charla, lo que me gustaría dejar aquí muy enfatizado, es que cuando yo por ejemplo, subrayo... sub-

rayo aspectos de método y pongo distintamente una metodología de la domesticación y una metodología de la liberación, me gustaría dejar aquí muy enfatizado que mi concepción de método es dialéctica y no formal.

Yo quiero dejar esto muy enfatizado porque recientemente en Estados Unidos, en Europa, yo empiezo a ser considerado por algunos grupos como un educador liberal y yo no soy un educador liberal, yo pretendo ser un educador revolucionario, liberal no.

Yo no veo el método, como la educación liberadora, no significa tener escuelas modernizadas, con proyectores, con grabadoras, con material didáctico,... en fin, esto no significa todavía educación liberadora. Yo conozco a nivel mundial escuelas excepcionales desde este punto de vista; sin embargo, con una ideología extraordinariamente dominadora. Entonces, mi énfasis en los métodos tiene que ser comprendido en términos dialécticos, no en términos formales.

La cuestión concerniente al llamado amor como valentía, me parece que se encausa en esta misma línea. Esto es una palabra que viene siendo agotada por su uso en la sociedad burguesa. Se habla de amor, se habla de la persona humana con una facilidad más grande que la que yo tengo de tomar café, con categorías también adiestradas.

Para mí, en que pienso que mi opción cristiana, que mucha gente no acredita, piensa que cuando yo digo que soy un hombre buscando ser cristiano, hay personas que piensan que yo digo esto para defenderme porque necesitaría del respaldo de la Iglesia. Yo les digo que no necesito, yo les digo que no procuro, de ningún tipo de respaldo en este sentido y no veo falta de humildad de mi parte. Esto es, sería profundamente falso, hipócrita, si yo no me sintiere cristiano y dijera que soy simplemente para defenderme, ¡no!, yo pretendo ser, porque tengo

miedo decir que soy, porque ser es algo muy serio; pero, no significa que siendo cristiano deba ser burgués, reaccionario, de derecha, ¡no!, ¡no soy de derecha, no soy reaccionario y no encuentro cómo conciliar una posición cristiana con la derecha que hay por allí suelta!

Por esta razón misma es que para mí, cuando yo hablo de persona humana yo encuentro una cosa muy seria. Yo no puedo hablar de persona humana y después dormir en paz sin nada haber hecho para que miles, miles, miles, miles de hombres, mujeres y niños pudieran ser realmente personas humanas, porque para mí persona- humana no es una distracción, ¡no es una distracción!. Yo no encuentro cómo una persona humana lo pueda ser en una situación de opresión ¡no es! Mi tarea no es ir a las barriadas como cristiano, falsamente amoroso, distribuir regalitos en la Navidad o estimular a las mamás para que den leche a los niños cuando la mujer no tiene condiciones de tener leche. Yo me rehusó a esta falsificación existencial, mi tarea no es mentir al pueblo en nombre de la persona humana ni del amor cristiano.

El amor cristiano es algo muy diferente, es un amor valiente, corajudo, arriesgado, creador, por eso mismo sólo puede ser en la transformación radical del mundo, de esta falsa sociedad que se llama de cristiana y occidental y que tiene muy poco de occidental y nada de cristiano. Entonces mis amigos, yo distingo al amor de la patología del amor; amor para mí no es masoquismo ni es sadismo, estas son patologías del amor.

Yo acostumbro siempre decir que en el momento en que yo transformara a mi señora — Elsa a quien yo debo el 80% de lo que estoy siendo— en el momento en que yo transformara a Elsa en puro objeto de mi manipulación yo no la amaría y si ella aceptara ser manipulada por mi también no me amaría, la relación entre nosotros sería una relación sadomasoquista pero

no amorosa: a mí me gustaría oprimir, a ella le gustaría ser oprimida; y eso yo rehusó hacer.

De la misma forma yo no puedo amar al pueblo si simplemente me poso frente a él con formas de acción que yo acostumbro llamar “acción de aspirina”; esto es, asistencialismo manipulador, populismo barato, ino!. Yo sólo amo al pueblo en la medida que yo me arriesgo con ellos, para aprender con ellos, para crear y recrear con ellos.

Este es mi concepto de amor, amor valiente, creador, recreador; el amor al que Guevara —hoy transformado en objeto de la civilización del consumo, con su foto distribuida en las calles burguesas que lo condenan pero lo tienen en sus paredes como adorno, en las piezas de las niñas porque Guevara era buenmozo— se ha referido muchas veces a estas capacidades de amar en sus obras pero sobretodo en su vida y yo cito incluso a Guevara difícilmente perdonen, tal vez hasta un poco cristianamente ahora para hacer un poquito de rabia. Hay unos cristianos que tienen odio a todo esto para quienes tengo más que decir, a propósito de mi pueden decir lo que quieran ino hay problema! que soy Satanás ino hay problema!; ellos cómo ven el amor: "yo no veo amor como una cosa mañosa, falsa, yo amo a mis hermanos y los considero personas humanas, tomo mi whisky a la noche, escoses, duermo muy bien y no hice cosa alguna para que estos amados hermanos míos tengan el derecho de ser, de ser hombres, de ser mujeres, de ser niños" .

Bien, yo no he hecho muchas cosas también, no mis amigos, hasta ahora, pero por lo menos tengo la valentía de decir que yo no estoy haciendo mucho y una cosa por lo menos yo rehusó hacer distribuir regalitos de navidad en nombre de Cristo, porque me parece que el gran regalo que tenemos que hacer en nombre de Cristo es otro, es transformar este mundo deshumanizante en que estamos.

La otra cuestión dice respecto al problema de la fundamentación psicológica de todo esto. Tal vez yo podría decir en unas pocas palabras cómo veo esta cuestión. Yo no soy un psicólogo, obviamente me preocupa la psicología, yo no podría tener, buscar tener, una visión global de ésta (...), pero con relación a esta cuestión de la psicología, yo les diría lo siguiente: si ustedes procuran descubrir, procuran estudiar, no solamente el primer libro que tiene mucha ingenuidad mía —y es natural que la tuviera— sino que los otros libros que también tienen ingenuidad que voy intentando superar una a una [...] hay cierta ingenuidad yo creo que ustedes podrían encontrar ciertos aspectos psicológicos, pero jamás de una psicología que yo acostumbro llamar psicología descomprometida; esto es, yo no creo en esta psicología, yo no creo en una psicología descomprometida históricamente, yo no creo en una psicología que opera metafísicamente, yo no creo en una psicología que estudia la crisis de la adolescencia fuera del contexto histórico cultural de la sociedad porque simplemente no existe esto, yo no creo en una psicología, como en una psiquiatría que estudia las neurosis dentro de los hombres porque éstas también no existen sino que dialécticamente, o mejor que mide dialécticamente la cuestión de la neurosis.

Cuando yo discuto por ejemplo el problema de la conciencia —probablemente en mi primer libro yo sea un poco idealista en el sentido filosófico de la palabra, aún cuando mi intención ya a cada rato no lo fuera, no sé— probablemente sin embargo, yo tengo algunos momentos de idealista, lo que también era normal en mi búsqueda, porque yo tenía que pasar necesariamente entre el subjetivismo y objetivismo, todos nosotros tenemos que pasar por allí. Esto es, tenemos que pasar por estos dos extremos, de un lado por una posición idealista en filosofía según la cual la conciencia crea la realidad, por otro lado por una posición objetivista según la cual la conciencia es mera,

propia de la realidad.

Cualquiera de nosotros que entre en este campo tiene que pasar por allí, por esta bipolaridad, siendo marcado por ambos. Yo no podría huir también a esto pero cada vez más yo estoy buscando superar la primera con la segunda; esto es, el psicologismo de un lado, el objetivismo del otro. Precisamente porque yo estoy siendo a veces entendido o porque a veces yo no fui claro, es que hoy día hay un mito de la concientización que cae en el extremo psicologista y que provoca una reacción en el otro extremo que es el extremo objetivista.

Por esta razón yo estoy organizando un libro a nivel mundial con algunos escritores filósofos, teólogos, sociólogos, antropólogos, pedagogos; cada uno escribirá un capítulo en el sentido de analizar y desmitificar la concientización y dejarla como ella debe ser y es un gran honor para mí y mi querido amigo Augusto (Augusto Salazar Bondi) aceptó escribir para este libro también - Perú estará muy bien representado por un hombre que para mí no es peruano solamente.

Por esto para buscar la fundamentación psicológica que hay en esto hay que no ser psicologista; si es psicologista no va a encontrar. Hay también que no ser objetivista; si es objetivista, también no va a encontrar. Me acuerdo ahora por ejemplo de una de las tesis universitarias de análisis de estas ideas en Italia, yo fui violentamente atacado por la autora de la tesis. Ella dijo en su tesis que buscó la fundamentación psicológica en el trabajo de Paulo Freire pero lamentablemente no encontró ninguna y en el fondo lo que ella encontró fue un pensamiento burgués, eminentemente burgués, que lo que yo quería era dejar las cosas como están sin pretender transformarlas —muy, muy duro, después de ciertas críticas que yo recibí al revés en Brasil, esta fue la más fuerte— pero lo que pasa es que esta señorita italiana miró la cuestión bajo el lado objetivista y enton-

ces no pudieron encontrar, hay que mirar dialécticamente.

La otra cuestión, es la cuestión de los textos, de los textos de lectura. Yo no sé bien si yo percibo la proposición, pero yo contestaría en una forma muy general que hay que tener un cuidado muy grande con relación a los textos de lectura no solamente de niños como también de adultos, porque estos textos también no son neutros. Ellos tienen una ideología detrás de ellos y hay que ver qué ideología es esta, ¿no?.

Yo por ejemplo podría decir a ustedes aquí un caso solo de un texto de lectura, en un país europeo, para niños que habla de un chanchito que vivía muy contento en su chiquero pero un día el chanchito tuvo una gran tentación que era la tentación de romper el círculo del chiquero y experimentar afuera, lo que es una tentación linda, y el chanchito se fue. Pero mis amigos, el chanchito no hizo nada que resultara positivo, todo lo que hizo resultaba negativo, ¡todo!, era atacado por los animales más fuertes, los niños lo golpeaban, las abejas le picaban y el chanchito pasó horas de sufrimiento fuera del chiquero hasta que volvió y el chanchito grande, que [...] el *establishment* ¿no?, le dijo: "esto para que tu sepas que no hay posibilidad de ser feliz fuera de este círculo". Esto es un texto de lectura para niños de un cierto país europeo.

Ahora miren, si ustedes analizan este texto descubrirán claramente una ideología detrás de él, es la ideología de la acomodación, la ideología de la adaptación, contra la creatividad, contra el riesgo y no hay cosa más linda mis amigos que arriesgarse.

Yo siempre digo que una de las diferencias macanudas que yo descubro entre mí y un árbol es que el árbol está sometido a peligros pero no a riesgos. Yo tengo la conciencia de mis riesgos y el árbol no la tiene y a mí me gusta arriesgarme, vivir una



existencia que es necesariamente arriesgada, y es exactamente esto que muchos de estos llamados, que se llaman asimismo cristianos, muy bien comportados, no quieren hacer. Ellos, a ellos no les gusta arriesgarse, a ellos les gusta la estabilidad y no se acuerdan ahora —yo no quiero hacer sermón, yo no soy sacerdote, soy padre pero de cinco hijos— no se acuerdan por ejemplo del pasaje de Cristo, cuando Cristo llega con sus apóstoles al margen de un lago, de un río importante, de un campo bueno, bonito, vistoso, después los apóstoles le dijeron: "Maestro, por qué salir, por qué marchar si todo aquí es tan lindo, tan bello, usted con nosotros, nosotros con usted, vamos a construir aquí un templo y vamos a quedarnos" —esta es la gran tentación, la tentación de la estabilización, la tentación del círculo que solo sirve a las elites del poder— y Cristo les dijo: "no, no, hay que seguir andando y hablando" y cuando Cristo dijo esto, dijo que hay que seguir andando y transformando y creando y ino apatizándonos como chanchos!

A mi punto de vista, los textos en un proceso de liberación deberían ser sobre todo, los textos de los propios educandos con los educadores, hay que hacerlo. Yo cierta vez escribí en Chile un ensayo cuyo título era [...] no me acuerdo bien, pero parece que era "los campesinos también pueden redactar sus textos" y tuve una satisfacción ahora muy grande, llegué a Santiago y encontré mi proposición en práctica, hay publicado el primer libro escrito por campesinos en Chile, el Instituto de Capacitación de Reforma Agraria acaba de publicar un texto de los campesinos. Hay que transformar las expresiones, el discurso del pueblo, en su libro incluso respetando su sintaxis y su ortografía y no pretendiendo españolizar, academizar, intelectualizar, con una falsa verbalización alienadora de los intelectuales, la expresión del pueblo. Hay que invitar al pueblo a expresarse y expresar su mundo y hay que aprovechar sus textos para que ellos mismos debatan sus textos.

Pero la cuestión básica no es simplemente que lean sus textos, pero es que sus textos funcionen como textos de Seminarios en el buen sentido, no en el mal sentido académico; esto es, que los textos sean discutidos por ellos y por los educadores que también son educandos, buscando la razón de ser de los hechos explicados en los textos.

Mis queridos amigos, yo tengo la impresión [...] que les voy a anunciar a ustedes ahora una frustración mía que es que por más que me gustaría seguir conversando, escuchando más y contestando, yo creo que yo ya no puedo, yo estoy con la cabeza mala, la garganta pésima, yo salí de Ginebra hace exactamente un mes (...) estoy aquí y estoy durmiendo cuatro horas por noche y como ustedes ven yo no soy tan anciano como un periodista dijo en su periódico, pero no soy también un niño y estoy viviendo este año una cosa muy linda que me gustaría decir a ustedes (cuenta una situación familiar con mucha emoción) [...] y les digo también porque yo soy mis amigos un hombre y no un mito.

Me gustaría que al dejarlos a ustedes, pedir a ustedes, que jamás me miren como un hombre diferente, como un mito, como una distracción, diría más aún a ustedes: "mucho más importante que escucharme es escuchar al pueblo de ustedes" porque lo que yo les digo, yo les digo porque escuché a mi pueblo, yo sólo hablo a ustedes porque aprendí con mi pueblo y lo que yo aprendí con mi pueblo les digo, y por ellos también les digo "es más importante para ustedes aprender con el pueblo de ustedes que escuchar a Paulo Freire"; pero al escuchar a Paulo Freire, sepan que Paulo Freire es un hombre como ustedes, curioso como ustedes, preocupado como ustedes y un niño también ¡gracias a Dios!. Una cosa que yo intento hacer siempre es [...] yo canto por las calles, yo silbo por las calles, yo sonrío, me detengo frente a una flor, la toco simplemente pero no la mato, porque me gusta la vida. Por favor, ayúdenme a

matar esta mitificación que me ahoga, me vean como amigo de ustedes pero no como una distracción... (...).

**NOTA:**

El documento presentado es transcripción de una grabación, en consecuencia;

(...), significa anécdotas o relatos que P. Freire cuenta durante la conferencia.

[...], significa palabras que no son entendibles en la grabación.

Responsable de esta transcripción: SERVICIOS INTEGRALES PARA EL DESARROLLO RURAL (SI), Puno julio de 1986.

# PALABRA Y AUTORIDAD EN EL MUNDO AYMARA

**Ana Cecilia Carrasco**

**Resumen.** *Confrontar la relacionalidad andina como un conjunto de códigos de convivencia social en el mundo aymara, con los elementos palabra y autoridad, requiere una aguda reflexión y decodificación de las categorías del pensamiento occidental y del pensamiento andino, al ser estos lugares epistemológicos que coexisten en constante conflicto, tensión y negociación, donde la necesidad de adaptabilidad y pervivencia de la cosmovisión aymara y de sus sistemas de referencia social, lleva a crear interpretaciones localizadas de las lógicas occidentales.*

*El “ser-estando” dentro del sistema de relaciones andino y la hegemonía ideológica del conocimiento, el saber, y su enunciación, podrían poseer diferencias diametrales en el pensamiento andino y en el occidental. Entender la raíz epistemológica y cultural de las diferencias, nos daría acceso a herramientas necesarias para un diálogo intercultural en un espacio tan lleno de conflictos como es el de nuestra nación.*

*En ese sentido, se aborda por parte de quien redacta este ensayo y desde experiencias anecdóticas en el contexto del sur andino, el uso de la palabra como código, como instrumento que reivindica el poder y la autoridad, en diálogo con estudios sobre la cultura relativos a ese espacio social y cultural.*

**Palabras clave:** *etnología - religión – autoridad – palabra - sur andino - cultura aymara.*

## Introducción

Las palabras, el lenguaje, los usos y las dinámicas sociales que determinan nuestra percepción de la realidad, constituyen un conjunto de elementos que no son estáticos ni necesariamente similares de una cultura a otra, de una región geográfica a otra, ni de una persona a otra.

En el Perú se suele hacer mención a que la causa de los conflictos sociales radica en la ausencia de canales de diálogo. Así también atribuimos la falta de diálogo a la falta de formación en el habla, de capacidad de negociación a través de la palabra hablada y esa responsabilidad, a su vez, la hacemos recaer en los pobladores que “reaccionan” y no aceptan mediaciones.

Sin embargo, algo que no cuestionamos ni posibilitamos como factor ausente, es el reconocimiento de la diversidad de códigos lingüísticos, los usos del idioma y los códigos de convivencia particulares de cada realidad regional, que no siempre involucran el tipo de raciocinio avalado por las concepciones eurocéntricas ni el tipo de formación humanística del que se sostiene el discurso académico hegemónico.

Es decir, no todo significa lo mismo para todo ni para todos, y ello tiene un sinnúmero de explicaciones, más aún si, en esta reflexión, partimos desde nuestra condición multicultural como nación. Los códigos relacionales y las formas en las que se configura una estructura social no deben verse sólo como un modo de “mirar” al otro; a lo que idealmente debiera conducirnos es a aceptar y dar valor de verdad a otras formas de entender, de codificar, lo que concebimos como “realidad”.

El mencionar los conflictos sociales por falta de diálogo es sólo una forma de ejemplificar la falta de recursos para el intercambio de saberes y de formas de pensar en un país con amplia

diversidad cultural. No sólo habremos de abordar un carácter étnico sobre el uso de la palabra, sino factores de influencia cultural que necesariamente nos da como resultado un contexto colonial y poscolonial en donde las dinámicas sociales se siguen reconfigurando.

Este ensayo centra su mirada en la región aymara de Puno, tomando como especial punto de observación a Chucuito, ciudad ubicada en un contexto rural urbano. En este contexto se analiza el uso y la función de la palabra y, así también, cómo ella media frente al ejercicio de la autoridad en las sociedades andinas. Para el desarrollo del tema se toma como apoyo estudios etnológicos de la religión, en donde se valoran los aportes de Mircea Eliade, en una visión global o universal del desarrollo del pensamiento religioso y las sociedades.

Toma también los aportes de Alison Spedding, Josef Stermann, Simón Pedro Arnold y Norman Meiklejohn, quienes han realizado estudios sobre la cultura aymara, de tipo antropológico, además del histórico y documental (que corresponde al último citado). Existe una mención del campo semiótico para analizar las estructuras sociales de los signos y procesos comunicativos, que, para este caso, toma como referente a Umberto Eco, quien establece equivalencias entre semiótica y semiología, y entre procesos comunicativos y procesos simbólicos, de forma que estos términos serán utilizados sin seguir parámetros clásicos.

Todos estos contenidos se toman de referencia, junto a reflexiones personales, de la autora, en base a experiencias e intercambio con las personas del lugar. Con ello se pretende hacer una aproximación de cómo el uso de la PALABRA y el uso del PODER se relacionan dentro de ciertas circunstancias, formas y condiciones, en las estructuras sociales del mundo aymara.

## Palabra y semiótica

Hablar del carácter semiótico del idioma implica entender que los sistemas de comunicación se desarrollan sobre la base de un sistema de signos (Eco, 2000:26). La comunicación, a su vez, está directamente relacionada al desarrollo cultural de la sociedad. El idioma es pues, una estructuración de símbolos, extraídos de elementos concretos de la realidad, así como del pensamiento y ámbitos más bien abstractos, que forman parte de las construcciones culturales. De forma que el idioma está en relación a interpretaciones de la realidad, códigos de convivencia y de interrelación entre los hablantes, así como creencias y sistemas políticos y religiosos.

Para Saussure (1945, 91), la nominación de los objetos es lo conocido como *significante* y el concepto de ello es el *significado*. Humberto Eco (Op. Cit.), dice al respecto que en el ámbito de la cultura, tenemos procesos subjetivos y colectivos, y que tanto de forma colectiva como individual, por muy concreto que sea el origen del significante, puede prestarse a interpretaciones subjetivas y abstractas, tanto provenientes de la experiencia individual como colectiva.

Esta perspectiva anima a entender que, dependiendo de un cierto contexto, un significado puede no interpretarse literalmente por los receptores del mensaje, sino tomar diversas variantes de acuerdo a concesos que van desarrollándose en las dinámicas sociales, a partir de las experiencias colectivas, y que infieren profundamente en la subjetividad individual. Es por ello que un mismo significante puede tomar diversas acepciones dependiendo del contexto cultural de los interpretantes.

Si queremos dilucidar las estructuras sociales de una cultura desde el idioma, empecemos por analizar la estructura misma del idioma que para este caso habrá de tomar especial acento

en la lengua aymara. Por ejemplo, en la estructura gramatical de las lenguas europeas tenemos al sustantivo como eje de la oración; mas en el idioma aymara, el verbo es el eje ‘relacionador’, aglutinándosele artículos de función reflexiva y de reciprocidad (Estermann, 2006:109). La estructura de la lengua aymara, en su carácter aglutinante, sería más bien comparable a las lenguas semíticas (Layme, 1992).

Si nos centramos en el carácter social e ideológico del idioma, surgen diversas incompatibilidades entre el aymara y el español, pues el sentido de uno de ellos es individual y el del otro relacional; mientras uno distingue al sujeto, el otro lo relaciona con entorno y acciones.

La raíz cultural del idioma español está ligada, gracias al aporte de la religión católica, al pensamiento judaico el cual, bajo una lógica totalizadora ha ejercido una política ordenadora del mundo, vertical y jerarquizante, donde la mujer está sujeta al hombre; la naturaleza al ser humano, y que, en el transcurso de la historia y durante los procesos de ocupación y sometimiento, encontró en el indígena una extensión de los servicios que la tierra ofrece, como un bien más del que hay legítimo derecho a hacer uso para beneficio de las sociedades religiosas monoteístas y practicantes de la *religión verdadera*.

La estructura del idioma es parte de la cultura viva, aun cuando se piense que esta sea hablada por una minoría y que tienda al desuso. Esta reflexión podría llevarnos, dicho sea de paso, a hacer una crítica necesaria la poca valoración que se le da a la educación bilingüe y al deseo de estandarizar la lengua española como señal de civilización.



## **La *palabra* en el contexto de diferentes tradiciones culturales y religiosas**

La *palabra* entendida como el uso y dominio del lenguaje nos adentra en un mundo de abstracciones que, bajo ciertas categorías y concepciones románticas del saber, se complejizan de manera ininteligible, de modo que sólo quien emprenda una búsqueda y lucha por el saber, a partir de instruirse progresivamente y/o desarrollar la capacidad de descifrar y crear códigos, para absorber el conocimiento y poder generar otro mayor, nace a la luz del saber.

Esta iniciación hacia una “vida superior”, que aspira a trascender a partir de la luz del conocimiento podríamos asemejarlo, —si contrastamos con los estudios desarrollados por Mircea Eliade en “Lo sagrado y lo profano”—, a una forma cultural de ritualizar el nacimiento a otra vida. El nacimiento a una nueva vida está normalmente relacionado al nacimiento a la vida adulta, lo cual suele implicar el ir en busca de un nivel superior de vida.

Culturalmente una sociedad acepta o desacredita la formación que una persona haya alcanzado para ser considerada madura, que goce de respeto, aceptación y que pueda poseer cierto tipo de autoridad. Para occidente, especialmente desde la Ilustración, el conocimiento es el puente fundamental de trascendencia. El conocimiento puede conferir autoridad al que lo posee y desacreditar a quien no lo domine. Esto sucede a nivel global, pero vale la pena analizar cómo se desarrolla dentro del Perú, y de forma más precisa, dentro de una las regiones culturales del Perú que para nuestro caso se sitúa en la zona aymara.

Debemos tomar en cuenta que las concepciones que se desarrollen en una cultura han de tener sus propias particularidades dependiendo de la procedencia y los procesos que dan como resultado los conceptos vigentes. Por ello es necesario con-

textualizar en qué momentos se insertan nuevos usos y costumbres en el imaginario, y por qué.

Con todo lo expuesto hasta ahora, empezaría por postular que hay muchos indicios, que ya se resolverán seguidamente, para plantear que *la palabra*, en el sentido occidental, como generadora de conocimiento y cúmulo de abstracciones, podría no tener, para el mundo aymara, las mismas funciones.

Asumo el peso de la expresión: *palabra*, relacionada al saber, a lo divino del saber, como la máxima expresión de la experiencia humana, desde tradiciones occidentales que provienen a su vez de tradiciones judaicas, que es de donde proviene el cristianismo, cuya lógica estructural ha devenido culturalmente en ejercer un pensamiento totalizador que, con el transcurso de los años, una vez instalada la colonia, fue utilizado para reducir, domesticar y dominar el pensamiento andino.

Durante la colonia, la palabra como transmisión del saber absoluto, presente en los libros sagrados, tuvo una función oscurantista delegada a los oficiantes. A las diferencias culturales lingüísticas entre el español y las lenguas indígenas, se sumó el uso del latín. Dada su incomprensibilidad, la enunciación misma de la palabra se tornó en un rito; la palabra era válida en la investidura del oficiante más que por el contenido de ésta. Incluso cuando el sermón se realizara en códigos comprensibles, sea porque se realizaba en aymara o quechua, o porque el público ya estaba castellanizado, la prédica no era compatible con el predicante, ya que muchos curas no tenían una vida moral coherente con las exhortaciones que hacían hacia los fieles.

El público comenzó a asimilar que la autoridad del oficiante no dependía de su vida privada. Así también, la catequesis, más que transmitir el pensamiento cristiano, se encargaba de procurar la memorización del catecismo, de modo que los visita-

dores pudieran encontrar ‘catequizados’ a los naturales. En sus anotaciones, los visitantes criticaban que el cristianizado no mostrara entender los conceptos de la fe. Acciones como el examen de conciencia, se realizaba generalmente con apoyo del sacerdote y, generalmente, la absolución de las confesiones tenía un efecto contrario al del propósito de enmienda.

Una de las críticas que realiza Mariátegui sobre el proceso de evangelización en el Perú, es justamente la falta de contenido religioso en el proceso de catequización. La religión impartida no difundió una ideología que sirviera de fuerza o impulso al posterior desarrollo de la nación que surgiría del encuentro cultural. No surgió una religión que sirviera para ‘movilizar’ la fuerza de producción como sucedió en el incanato, ni como supieron gestionarlo los jesuitas. En vez de crear voluntades, se utilizó el coloniaje como un instrumento eclesial y político (Mariátegui, 2010) con intereses particulares.

El adoctrinamiento sólo constituyó una de las modalidades de reducir a las poblaciones indígenas. Como menciona Mariátegui, se desarrollaron muy pocas estrategias de producción que aprovecharan las características de la religiosidad andina y su carácter comunitario. La lógica de utilizar ‘brazos’ y no personas, se tradujo en la importación de esclavos, así como a la esclavización de la masa indígena, a través de hacerles tributar en especies, en hombres para las minas, mujeres para diversos servicios, castigos corporales y vejámenes de toda índole. El indio fue tratado como un ser de calidad inferior. “La conquista fue una ‘catástrofe psicológica’ para el hombre del ande” (Hernández, 2012:106).

Las regulaciones sobre el trato a los indios sólo trajo como consecuencia la orden de adoctrinarlos para ‘quitarles sus costumbres bárbaras’. El indio era considerado, por su actitud sumisa ‘un esclavo natural’. En estas condiciones pareciera imposible

que el pueblo andino haya tenido la oportunidad de negociar sus cosmovisiones con las del doctrinero; sin embargo, el haber sido conminado a memorizar vocablos, aparentar y actuar según formas impuestas, le pudo haber dado la oportunidad de conservar su ideología original, sin tener que asimilar un nuevo constructo, al menos no en su totalidad.

A pesar de la aparición de los conceptos de cielo e infierno; bien y mal, estas asimilaciones incluso toman su propia característica. La mentira, en una sociedad andina puede tener un valor útil, y esto no la hace condenable; la razón por la que se miente es 'lo malo' contra lo que el pueblo se defiende. Tal vez por este motivo no fue un gran problema que se desarrolle la moral del engaño frente al conquistador. La consecuencia funesta, para las sociedades latinoamericanas en general, es lo enquistada que está la "doble moral", la corruptibilidad de las autoridades, y el embuste como parte de la cultura de las sociedades post coloniales.

### **La *palabra* como símbolo ritual**

Analizando los antecedentes expuestos, podemos entender cómo es que la *palabra* es desvirtuada o no asimilada como continente de significado. Ésta no ha sido generadora ni transmisora de contenidos, más que en casos aislados y muy reducidos (la educación de los caciques, por ejemplo).

Por otro lado, podemos entender cómo es que ésta se convierte en un símbolo, que no es necesario descifrar, y que forma parte de un ritual. El entendimiento de las categorías abstractas del pensamiento de las tradiciones religiosas de occidente, ha devenido, en el contexto andino, en adquisición de elementos simbólicos más que la adquisición de las lógicas de las ideologías cristianas.

La proliferación de santos y santos patronos, por ejemplo, es

una transmutación de la creencia en los diferentes seres de la naturaleza que son actores vivos y presentes en la cotidianidad de la vida; eso se evidencia en su relación con las fiestas y ritos andinos de origen pastoril. La religiosidad que se desarrolla en los Andes adquiere una fuerte cohesión con el símbolo más que con el discurso que propone el cristianismo. El mundo andino recoge, del mundo cristiano, las referencias a lo concreto, a lo operante.

En este sentido, la palabra adquiere, en el mundo andino, una asociación con el ejecutante de acuerdo a la función que le es atribuida. La autoridad del celebrante continúa siendo legitimada meramente en su investidura. Los fines de las celebraciones religiosas populares actuales están relacionados a eventos sociales que ritualizan ciertos momentos de la vida, sin que el oficiante tenga incidencia en la vida de las personas fuera del espacio ritual (Spedding, 2004). Las misas podrían seguir siendo en latín sin que esto incomode a una gran mayoría ni deje así de cumplir el papel que la sociedad solicita.

Es curioso observar lo que sucede en los cementerios de Chucuito, el día 2 de noviembre, en fiesta de difuntos. Los pobladores suelen solicitar el rezo en latín a oficiantes, que no son necesariamente *yatiris*<sup>1</sup>, quienes no usan un atuendo especial, pero cumplen ciertas características, entre ellas ser adultos mayores<sup>2</sup>, portar pequeños misales y *hablar latín*<sup>3</sup>.

---

1 El *yatiri* es como se denomina a un sabio que tiene poderes tales como hacer lectura de la hoja de coca, hacer misas andinas (rito de retribución a la tierra) y ritos de sanación.

2 Es posible que esto se deba a una falta de continuidad de la práctica hacia nuevas generaciones. Se dice que los que se dedican a esto han sido monaguillos de niños o sacristanes.

3 Los oficiantes, más que hablar, leen misales en latín. Pero para el común de la gente, se les atribuye la capacidad de saber o hablar latín.

Algunos con mayor rapidez que otros, con mayor o menor entonación, hacen un cierto énfasis al llegar a pronunciar (algo así como) ‘*dominis, dominus*’ sin que se llegue a entender el resto del rezo, salvo cuando se hace mención al nombre del fallecido. El acto es muy sentido, en las expresiones de los solicitantes, quienes se encuentran en actitud ceremoniosa mientras dura el rito. Al finalizar pagan, muy agradecidos, la suma de cinco soles por cada difunto.

Para un lente foráneo, esto podría resultar risible, o simplemente una muestra de ignorancia, como es que se tiene costumbre de calificar a las expresiones populares de la fe. Sin embargo, si dejamos de lado las categorías racionalistas, podríamos plantear que, para el mundo andino, la palabra es símbolo, más que contenido. En constituir una especie de conjuro, que tiende un puente entre este mundo y el otro, cumple una función significativa para la comunidad.

El oscurantismo al que hemos hechos referencia progresivamente se fue adscribiendo al fenómeno cultural llamado sincretismo religioso y, las nuevas significaciones simbólicas, a su vez, parte de la *resistencia cultural*, que ha permitido que 500 años después perviva la cultura ancestral.

La investidura del oficiante, en sí misma no representa mayor misterio para la población andina —y tal vez nunca lo hizo—. Es suficiente con que cumpla el acto ritual, de acuerdo al imaginario construido especialmente para situaciones o eventos específicos. La palabra, bajo la forma de idioma extranjero y alienante, puede haber constituido un símbolo de autoridad bajo su peso de dominación mas, con el transcurso histórico, esa combinación ha sido trasladada a símbolos, bajo los códigos originarios que, al usarse, regulan el poder del adoctrinador.

## **Palabra y liderazgo en las sociedades andinas actuales**

Así como la figura del sacerdote es legitimada en su investidura, dentro de las sociedades andinas existen roles que los miembros han de cumplir de acuerdo a su edad, sexo y condición social, para hacerse merecedores de una. Por ejemplo, sólo después de casado, uno puede aspirar a convertirse en líder de la comunidad —si ésta requiere de uno— ser alferado, o ejercer como *yatiri*.

Las condiciones en las que viva esta persona, influyen también en la aceptación de sus funciones. Por ejemplo, el *yatiri* ha de vivir en condiciones humildes y preferentemente en el campo, ello hablará bien de sus capacidades y conocimientos; un alferado ha de mostrar opulencia cuando le toque ostentar el cargo si quiere obtener reconocimiento social. Una mujer difícilmente podría hacerse acreedora de liderazgo; sin embargo, ahora se abre a ello muchas más posibilidades que antes.

El ejercicio de una función en la sociedad andina, está enmarcada en una serie de condiciones que harán merecedor al ejecutante de sus atribuciones. El ser andino es un todo y lo que él sea no depende de sus atributos cognitivos meramente, ni de su propia racionalidad. El ser andino “es” en cuanto la sociedad se lo confiera. Así mismo, la razón no tiene cualidad de verdad por sí sola. La existencia tiene carácter de verdad en la experiencia vívida (Estermann, 2006). Por tanto, el mundo de abstracciones no puede construir su autoridad sólo bajo la argumentación.

Para ser escuchado, no basta con hablar. El poder usar la palabra requiere de pedir el permiso para usarla. Es muy común que cuando las personas requieren un favor de otra hagan el acto de la súplica. Cuando una madre envía a uno de sus hijos a

pedir un favor a otro vecino, suele decirle: “suplícale”. Esto implica ir con una actitud muy humilde ante quien se hará el requerimiento. También implica, muchas veces, el llevar un pequeño obsequio. Incluso para ofrecer trabajo a una persona con la que se desea contar, el modo correcto no es ‘ofrecérselo’ sino ‘suplicárselo’.

Probablemente, incluso, la persona no rechazará la oferta pero puede desmerecerla sin llegar a manifestarlo, salvo en el acto de no presentarse a brindar los servicios. Podríamos especular que, de acuerdo a la forma en que el mensaje es recibido, éste es devuelto. El emitir un “sí” o “no” no resulta determinante. La respuesta sólo podrá apreciarse en las actitudes, pues es desde las actitudes de donde se analiza el mensaje, y no necesariamente desde las palabras de quien las emite.

Podemos tomar un ejemplo para visualizar cómo se interpreta el accionar de las palabras dentro de las funciones y configuraciones sociales. El conflicto existente entre ‘mistis’<sup>4</sup> y ‘jaques’<sup>5</sup> deja en evidencia que las personas no tienen autoridad en sí mismas por el discurso que ejerzan, sino por lo que simbólicamente representen para la sociedad.

Si un ‘misti’ quiere hacer incidencia en el entorno aimara, tendrá la oportunidad de hacerlo según las necesidades lo apremien, si es que se diera el caso. Generalmente su presencia no es bien recibida ni el contenido de lo que quiera expresar, escuchado. Fue el caso del Sr. Bustinza, hijo de una antigua familia de hacendados de la ciudad de Chucuito.

El Sr. Bustinza, desde muy joven, ha mostrado interés por ge-

---

4 Término utilizado para hacer referencia al mestizo.

5 Término utilizado para hacer referencia al aimara y que implica reconocerlo como miembro de una comunidad.



nerar oportunidades de exportación de artesanías y ha logrado organizar, durante un tiempo, una asociación de tejedoras. Según manifestó públicamente, en una reunión de vecinos, en la que pedía la palabra, desea ser considerado un poblador igual que todos, pues también trabaja como campesino y pastor. Según Doña Feliciano, vecina de ese distrito, él ha llevado ayuda a los pastores en las alturas, se ha desprendido de sus propios bienes por ayudar a otros, y así podría elaborarse una gran lista de elementos con qué calificarle de ser buen vecino.

Contaré ahora lo que sucedió en una reunión barrial, en donde la convocatoria tenía como agenda obras públicas mal gestionadas, lo cual ameritaba una urgente organización y propuestas para afrontar el problema. Salió a la palestra el mencionado Sr. Bustinza, pidiendo, como suele ser costumbre, permiso para usar la palabra. A medida que abordaba el tema, recibió pifias. Intentó recuperar el respeto y la atención del público al manifestar que él también se dedicaba a cultivar y cuidar animales. La pifia fue mayor y empezaron a aplaudirle para que dé por terminada su participación.

En el contexto andino se considera que sólo entre iguales se puede tener un ideal común. Sin embargo, la presencia del pensamiento colonizador no es inmune a estas sociedades, dándose frecuentemente el caso de líderes políticos, que, gracias al padrino, emergen de estratos sociales muy bajos y que, una vez convertidos en líderes políticos, ya en el ejercicio del poder, olvidan sus promesas electorales y concentran su capacidad de acción en actos de corrupción (sin que esto sea — por supuesto— exclusividad de los pueblos andinos; de hecho se desarrolla con mucha frecuencia en todas las esferas políticas de la nación).

Las ambigüedades que se desarrollan en el mundo aimara no significan, sin embargo, la desvirtualización de sus cosmovi-

siones. Las estructuras mentales operan en las decisiones sociales y políticas. Las relaciones de compadrazgo, por ejemplo, son decisivas, porque tienen un carácter familiar (Estermann, 2006). En estos casos de liderazgo político, los valores se entremezclan, entre lo utilitarista y lo colectivo, en el proceso de generar una imagen que se vale de los elementos culturales socialmente aceptados, y que, sin los cuales, tiene muy pocas posibilidades de hacerse visible por la sociedad.

Otras formas de concebir el liderazgo aparecen, se validan o desacreditan, según cómo éstas funcionen. Estanislao, un líder surgido desde su participación catequista en la iglesia sur andina, gozó de gran aceptación el 2011, así como de un inmediato rechazo al utilizar un trato déspota una vez que asumió el cargo edil, poco coherente con el discurso inicial con el que conquistó sus votos. Un joven abogado estuvo a punto de ganar los últimos comicios electorales en Chucuito; su oponente, que le superó en catorce votos, tenía a favor muy extendidas relaciones de compadrazgo, aunque también muy conocidas actitudes de corrupción.

No todo logra ser blanco o negro del todo. Las relaciones aimaras se mantienen en constante reinvención, estableciéndose, o intentándose establecer nuevos códigos de referencia dentro de configuraciones que aparentan rigidez. La participación activa en la sociedad conmina al aimara a negociar con los diferentes entornos a los que se enfrenta.

### **El saber y el que sabe**

El presente texto ha tomado como punto de partida un suceso anecdótico, ocurrido en un transporte público, en la ruta de Juli hacia Puno: dos amigos discuten acerca del significado de “querella”. Uno de ellos argumenta que va en el tercer ciclo de la carrera de Derecho y que ha aprendido que con ese término se puede ‘asustar’ a quien le pretenda estafar o engañar. El otro

le responde: “No has terminado la carrera. Tiene que hablar uno ‘que sabe’”. El primero continúa esmerándose en explicar el significado de ‘querella’, mientras que el segundo insiste en desacreditarlo.

Estos dos amigos viajaban ebrios y, notoriamente, tienen mucha cercanía entre sí. Podría interpretarse que sólo trataban de burlarse uno del otro. Sin embargo, el hecho se presta a evidenciar en él, los constructos sociales que operan en la concepción de la autoridad de la palabra, dentro de la cosmovisión andina y sus procesos de adaptación.

El primero de los personajes quiere hacer uso del carácter oscurantista de la palabra. *Saber usar el término* es considerado un símbolo de legitimidad *más allá del contenido*. El otro hace referencia al rito de transición necesario para obtener la autoridad necesaria: graduarse, culminar los estudios. Sólo quien posee la investidura puede officiar el acto, es lo que podría interpretarse cuando reclama por ‘uno que sabe’.

Este pequeño ejemplo podríamos relacionarlo a las formas de legitimización andinas, en donde ‘el que sabe’ debe gozar de una investidura otorgada y reconocida por la sociedad. Ésta habrá de ir más allá de la formación académica. “El título” (Dr., licenciado, etc.) es una forma concreta de legitimidad, aunque no necesariamente suficiente, pues falta concretar el que la sociedad de por válido lo que el profesional enuncie.

Bajo las categorías occidentales podríamos argüir que una palabra posee un significado específico independientemente del emisor. Esto se sustenta en una postura racionalista. Sin embargo, bajo las categorías de las sociedades andinas, una argumentación no es sólida ni válida en su contenido racional. El hablante no deja de pertenecer a un sistema de relaciones que determinan su existencia y validación en el espacio (Ester-

mann, 2006). Este es un principio de convivencia en donde el ser no puede apelar a su individualidad meramente, ni a sus atributos personales. Esta cualidad del existir debe ser contemplada en las formas en que las sociedades andinas procuran su “equilibrio dinámico” (Yampara, en Van den Berg y otros, 1992).

## **Conclusiones y reflexiones**

Este texto nació desde las contrariedades que tuve que asimilar en el contexto aymara, en la ciudad de Chucuito. Especialmente de la reacción defensiva que surgió en mí frente a ciertas actitudes de los pobladores con los que me empezaba a relacionar. Tuve que desarticular mis propias construcciones para empezar a mirar más allá de lo anecdótico; más allá de lo agradable o desagradable; de lo justo o lo injusto.

Al ir apoyando el texto en estudios sobre la cultura andina, el horizonte se va ampliando no sólo respecto a las personas y circunstancias con las que me encontré, sino respecto también a interpelar nuestras propias adquisiciones culturales, paradigmas, ideales...

Sin embargo, al ingresar al apasionante campo de los estudios andinos, tan atractivas resultan las conclusiones que uno va adquiriendo, que se cae en el riesgo de idealizar usos, costumbres y pasado. El curso de la historia es orgánico. Las culturas en el ande son “creativas y adaptativas” (Arnold, 2009), no se mantienen en una burbuja desde donde se las pueda contemplar en su etnicidad y *purismo* idílico.

Considero, también pertinente señalar que la resistencia cultural y reconfiguraciones de las tradiciones cristianas y andinas, no responden a fines románticos, sino de subsistencia. La resistencia es, a su vez, generadora de respuestas que no salen

del contexto, pero que responden a él adaptativamente.

Esto podemos verlo de forma concreta cuando Pierre Arnold señala: “la noción de triunfo, que sea bajo la forma comunitaria o individual, ha sido todo este tiempo, un rasgo fundamental del orgullo serrano, en contraste con la dejadez endémica del mundo costeño criollo y, por qué no decirlo, español”. Con ello podemos entender que los fines utilitaristas de las sociedades andinas de la actualidad —tomando como referencia los casos de Juliaca y Huancayo (Arnold, 2009:24)— surjan como una respuesta a la ineficiencia de los constructos sociales importados.

Con ello, está por demás decir, que desmitificamos la estigmatización del indígena —y de las culturas andinas—, como símbolo del ‘bárbaro’ e incivilizado, especialmente por sus ‘limitaciones’ para desarrollar el pensamiento abstracto, concepto que lejos de ser cierto hemos adquirido y avalado históricamente, llevándolo a usos cotidianos en nuestra forma de mirar y de mirarnos. Se trata de un prejuicio que continuará vigente mientras no se ejercite un desapego a las categorías culturales occidentales como únicas fuentes válidas de conocimiento y saberes.

Enfocándome ahora en el tema de este ensayo, el uso de la palabra, no responde a una única lógica. No podemos caer en apelar al “sentido común” en una sociedad tan multicultural en donde lo que menos puede existir es un único sentido común para entender la realidad. Es probable que ante diferencias culturales la confrontación sea inevitable, pero antes de confrontar hemos de ejercitar el encuentro con las formas del otro.

En el caso especial aymara, aún se cuenta con el idioma mismo como fuente fundamental de relación y de estructura social. Sus encuentros con el español, el pasado colonial y los nuevos

roles y funciones sociales, influyen de forma compleja en los resultados de la relación *palabra y autoridad*. Probablemente existan muchas más variaciones de las mencionadas y vayan surgiendo otras adquisiciones de nuevas formas de poder, liderazgo y autoridad, en relación a la palabra y su función social.

## BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, S. P.

2009. *Ensayos Andinos*. Cochabamba, Bolivia. Ed. Verbo Divino.

ECO, U.

2000. *Tratado de Semiótica General*. Barcelona, España. Ed. Lumen. 5ta edición. 1ra edición 1975.

ELIADE, M.

1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España. ESPASA.

ESTERMANN, J.

2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia. ISEAT

HERNÁNDEZ, M.

2012. *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Lima, Perú. U.S.M.P.

LAYME, F.

1992. "El idioma aymara". En: Berg, van den y otros (eds.) *La cosmovisión aymara*, 113-142. La Paz: HISBOL/ UCB.

MARIÁTEGUI, J. C.

2010. *La tarea Americana*. Buenos Aires, Argentina. Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

MEIKLEJOHN, N.

1988. *La Iglesia y los Lupacas*". Cusco, Perú. Instituto de Estudios Aymaras; Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

SAUSSURE, F.

1945. *Curso de lingüística general*. Traducción de Amado Alonso. Buenos Aires, Argentina. Editorial Losada. S.A.

SPEDDING, A.

2004. *Gracias a Dios y a los Achachilas*. La Paz, Bolivia. ISEAT.

YAMPARA, S.

1992. "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales en los Andes". En H. van den Berg y otros (eds.). *La cosmovisión aymara*, 221-240. La Paz: HISBOL.

# EXTRACTIVISMO EN AMÉRICA LATINA: UNA FRESCA HERIDA COLONIAL

**Javiera Porcel Bugueño**

**Resumen.** *La autora relaciona las prácticas del extractivismo como un “continuum” de los procesos coloniales y neocoloniales en América Latina. En esa perspectiva, desarrolla los despojos por la necesidad de acumulación del imperio, el régimen extractivista y las posiciones gubernamentales ante el progreso, su cartera de proyectos y analiza el caso específico de Perú a través del “eje de integración y desarrollo andino”, sus objetivos, su propósito para finalmente, formular algunas conclusiones.*

**Palabras clave.** *Extractivismo – Neo-extractivismo – IIRSA – Colonialismo – Neo-colonialismo – América del Sur – Acumulación por despojo.*



## Introducción

El extractivismo es parte de las realidades latinoamericanas, es un fenómeno que se puede ver en la cotidianidad, pero para poder tener un mejor entendimiento sobre la emergencia de conflictos ecoterritoriales y su relación con los extractivismos en Latinoamérica es necesario remitirse a los procesos coloniales y neocoloniales.

En estos procesos, los territorios fueron conformados como fuentes de materia prima en base a sus recursos naturales, y a las personas que los habitaban como mano de obra esclavizada y precarizada para su extracción; aquellos recursos naturales, luego de ser extraídos, eran transportados fuera del continente y una vez allá eran traducidos en ganancias útiles para los centros de poder colonial; la constante acumulación de estas ganancias y la profundización de esta forma de explotación, afianzaron la creación de lógicas capitalistas en relación con el territorio.

Un ejemplo emblemático fue el saqueo de minerales de Potosí y Zacatecas en base a la explotación social y territorial, que conllevó gran acumulación de riquezas para Europa, por lo que fue fundamental para el comercio mundial y el financiamiento de más misiones colonizadoras de otros pueblos (El Kintral, 2015).

Desde la instalación del colonialismo hasta la actualidad, la relación colonial ha mutado dejando de ser colonia-metrópolis y tras la ‘independencia’ está a cargo de los estados-nación; sin embargo, la lógica centro-periferia sigue vigente.

Por su parte, los actuales Estados-Nación, incluidos los definidos como plurinacionales, y sus elites económico-políticas, utilizan las consignas modernas de progreso y desarrollo para justificar los ciclos de “acumulación por desposesión” (Harvey,

2004), lo que alude a la acumulación de riquezas de ciertas potencias hegemónicas en base al despojo de recursos naturales de otras territorialidades, esto está articulado bajo las premisas de “regionalismo abierto” (Gudynas, 2005), que produce mercancías en base al saqueo territorial y explotación social, para sostener y afianzar el capitalismo mundial.

### **Acumulación por desposesión y Extractivismo: las colonias alimentando al imperio**

A pesar de que la época colonial supuestamente culminó con la independencia de los países, sus lógicas y consecuencias siguen vigentes. Bajo las premisas de desarrollo, de tratados de libre comercio, y de economías abiertas, los países latinoamericanos siguen alimentando la economía de las grandes potencias, pero ya no de una forma directa con su respectivo pago, sino que nutriéndolas de materias primas que serán procesadas en sus industrias y luego exportarán de vuelta a los mal llamados países subdesarrollados.

Siguiendo esta línea, Theotonio Dos Santos (2010) propone el término de “teoría de la dependencia” para explicar las nuevas lógicas coloniales. En base a esta teoría, sustenta que a pesar de las diversas declaraciones de independencia por parte de los países, ésta sólo es un espejismo, ya que la matriz misma de América Latina se encuentra sometida a la voluntad de las grandes potencias, aunque en esta ocasión con un tinte político-económico; esto quiere decir que aún se encuentra en una relación de dependencia donde es abusada y también saqueada.

En palabras del mismo autor “La dependencia está, pues, fundada en una división internacional del trabajo que permite el desarrollo industrial de algunos países y limita este mismo desarrollo en otros, sometiéndolos a las condiciones de creci-

miento inducido por los centros de dominación mundial”.

Considerando lo ya señalado, cabe preguntarse ¿quién depende de quién? En primer lugar, las industrias del norte, ya sea Europa o América del Norte, necesitan y dependen de los recursos naturales que se extraen del sur, para que sea la materia prima de su producción; por lo tanto, su economía recae en la importación de materia prima proveniente del sur para su posterior manufactura: esta es una dependencia del norte hacia el sur, de carácter económico y material.

Por otra parte, una dependencia más de tipo simbólico y política es la del sur hacia el norte por dos principales motivos: i) la noción y anhelo de desarrollo que tienen los gobiernos del sur que sostienen que manteniendo una relación económica y política con el norte, los países denominados subdesarrollados podrán llegar al desarrollo; dicho de otra forma, se mantiene el imaginario que la relación económica de exportación-importación de tipo sur-norte es la condición que el sur debe pagar para poderse desarrollar; ii) el modelo económico vigente en Latinoamérica (y con mayor fuerza en Sudamérica), sigue manteniendo las lógicas de la colonia, por lo que consta de un modelo exportador, sin la creación de sus propias industrias para la manufactura de la materia prima del territorio.

La lógica del modelo de exportación e importación ha sido alimentada por las ansias de desarrollo, y sobre todo potenciado por el capitalismo, que exacerbó las necesidades de producción llevándolas a un extremo de explotación tanto de las fuerzas de producción como de la propia naturaleza.

Dicha exacerbación y explotación son piezas claves en lo que se denomina como extractivismo, pero para no entenderlo como un concepto aislado que ha permanecido imperturbable a lo largo de los años, es mejor hablar de distintos ciclos extractivistas, que responden a un tiempo y espacio concreto, y va to-

mando distintos criterios y connotaciones con el tiempo.

América del Sur se ha visto inmersa en un nuevo ciclo extractivista en los últimos treinta años, en los cuales el término ha adquirido nuevos matices de complejidad. En un principio, el término era entendido como la apropiación de los recursos, y su comercialización como materias primas (Gudynas, 2015), teniendo como foco principal la minería de gran volumen, los hidrocarburos y el monocultivo a gran escala, siendo un modelo de extracción indirecta que requiere de un paso previo de transformación sustancial de la naturaleza, y es realizada sobre un ambiente modificado a partir del cual se obtienen los recursos.

Es una noción que diferencia la práctica de extracción del extractivismo, puesto que esta primera puede ser realizada a pequeña escala y con fines de subsistencia, respetando los tiempos de recuperación ambiental, mientras que el extractivismo contempla una extracción exhaustiva, a gran escala y de alto impacto ambiental.

En contraposición, desde la postura de autores y autoras críticos (Svampa [2013, 2016], Machado [2013], Jiménez-Cortés [2014], entre otros) no sólo lo explican como una extracción exhaustiva, sino que comprenden que para que estas dinámicas se puedan dar es necesario un escenario político que genere las condiciones para realizarlas; por lo tanto, utilizan el término extractivismo para referirse a regímenes económico-políticos basados en la sobreexplotación de los bienes naturales de sus territorios, y este se da fundamentalmente en economías concebidas y estructuradas como proveedoras de recursos naturales para el abastecimiento de economías externas (Machado, 2013).

En otras palabras, el extractivismo ocurre en países y en regiones ricas en recursos naturales, que no están industrializadas

para la manufactura de dichos recursos, por lo que exportan a economías externas para abastecer sus industrias y sociedades.

Como ya fue expuesto, el extractivismo viene de la mano del colonialismo, no se pueden concebir de forma separada, puesto que el colonialismo dio el espacio para que sucediera, ya que heredó los modelos comerciales en base a la lógica de la dependencia centro-periferia (Dos Santos, 2011).

En consecuencia, el extractivismo, específicamente es la forma que adopta el capitalismo en sus regiones periféricas y espacios coloniales, caracterizados como regímenes económico-políticos constituidos como espacios subordinados, economías subalternas, básicamente concebidas y estructuradas como proveedoras netas de recursos naturales/materias primas para el abastecimiento de economías externas, las así constituidas como centrales/industrializadas (Machado, 2013).

### **Un Régimen Extractivista y las posiciones gubernamentales ante el progreso**

Siendo la idea de desarrollo un horizonte deseable para los gobiernos y los empresariados, y el extractivismo el camino hacia este, toda la vida social es encauzada hacia ese objetivo, las políticas públicas facilitan el proceso extractivo, los *curriculums* educacionales preparan las competencias laborales necesarias, las fuerzas de trabajo se especializan según las necesidades desarrollistas y el territorio se reconfigura, es por ello que el término “régimen extractivista” (Machado, 2013) es adecuado, porque da soporte racional para las acciones que perpetúan el orden social vigente.

Por lo tanto, el extractivismo abarca tanto el territorio, las relaciones sociales comunitarias y las subjetividades individuales. Al ser un régimen que actúa a nivel de América Latina, necesita reconfigurar todo el territorio del continente. Para que eso sea

posible, se necesitan dinámicas de regionalismo abierto (Gudynas, 2005) entendida como un proceso que busca conciliar por un lado, la interdependencia nacida de acuerdos comerciales preferenciales y por el otro, la interdependencia impulsada básicamente por las señales del mercado resultantes de la liberalización comercial en general, donde las políticas explícitas de integración sean compatibles con las políticas tendientes a elevar la competitividad internacional y que las complementen (CEPAL, 1994).

Tiene la exportación como motor hacia el desarrollo, por lo que necesita una relación flexible entre los países, que sea abierta tanto dentro de la región como hacia la economía global que permita la integración regional. Dicho proceso también puede ser entendido como una “glocalización inversa” (Gudynas, 2005) que adapta los emprendimientos globales a las circunstancias locales para favorecer la penetración e integración de los mercados y obtener mayores ganancias bilaterales en el intercambio internacional.

Todo lo anterior se ve materializado en tratados de libre comercio entre países de América Latina y otros continentes, principalmente Asia, que además de pretender una integración económica, busca facilitar el intercambio de mercancías.

Continuando con lo ya planteado, el régimen extractivista requiere de una estructura gubernamental que lo sustente, pero sobre todo que lo implemente en distintos aspectos de lo social.

Para los gobiernos latinoamericanos, el extractivismo es considerado un camino hacia el desarrollo, más bien el desarrollo no se ve posible si no va de la mano del extractivismo, pero al estar ligado a conflictos eco-territoriales y a levantamientos de resistencia, se buscan nuevas estrategias para justificar la implementación de dichas prácticas; es a partir de ello que se desprende la noción de neo-extractivismo.

En palabras de Svampa (2013) un desarrollo neo-extractivista, es definido como aquel patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como improductivos.

En consecuencia, los gobiernos han estado aplicando políticas neo-extractivistas, reinvertiendo el dinero de las exportaciones en mejorar los servicios básicos, apelando a una mejora de la calidad de vida (ibíd.). Por ende, la diferencia entre el extractivismo y el neo-extractivismo es la inversión y reinversión de las ganancias en base a prácticas extractivistas, ya que el segundo las reinvierte en políticas públicas de alivio, pero las consecuencias ambientales y geopolíticas no se ven disminuidas por aquellas medidas paliativas y terminan teniendo las mismas consecuencias.

En América Latina existen gobiernos extractivistas como Chile y Perú como también otros neo-extractivista como los casos de Ecuador y Bolivia, pero todos coinciden en la constante devastación de los territorios y de las subjetividades que habitan en ellos para generar riquezas en base a la acumulación por desposesión.

Si bien es posible identificar diversos casos de proyectos, experiencias y resistencias asociadas al extractivismo dependiendo de cada país, es importante pensarlo no como una situación particular de cada uno, sino en una imagen a mayor escala, viéndola de forma continental para poder ver mejor las redes de los paisajes del despojo.

## **La cartera de proyectos amenazante de América Latina y el caso específico de Perú**

Ya dicho lo anterior, es pertinente ejemplificar algunos casos emblemáticos de extractivismo en América del Sur. Al retomar la idea de un régimen extractivista que permea a gran parte de los países que fueron colonizados, se tomará el caso de la IIRSA-COSIPLAN, una plataforma de proyectos que se considera una segunda avanzada colonial, y que a la vez profundizará aún más el régimen extractivista.

La iniciativa de Infraestructura de Integración Regional Sudamericana (IIRSA) se constituye el año 2000 en la Primera Reunión de Presidentes de América del Sur, realizada en Brasilia y contó con la participación de líderes políticos de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela, y la participación especial del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (FONPLATA) y el Banco de Desarrollo de América Latina (CAF).

En dicho contexto, la banca internacional, principalmente el BID, promovió la implementación de un modelo de regionalismo abierto, que acorde a las propuestas del Consenso de Washington, potenciará el neoliberalismo.

Bajo los lineamientos del regionalismo abierto, la propuesta fue reorganizar el territorio sudamericano mediante obras de infraestructura vial, energética y de comunicaciones que potenciarán la conectividad al interior de la región sudamericana, esperando incrementar de esa manera su inserción en las dinámicas del mercado global.

La idea era fortalecer las capacidades competitivas a nivel regional. De esta manera, se desarrolló una propuesta de financiamiento de obras, con inversiones públicas y privadas. Es en



ese encuentro donde se constituye la IIRSA como la plataforma multilateral responsable de gestionar dicho programa de integración.

En términos operativos, la IIRSA organizó su trabajo mediante la definición de Ejes de Integración y Desarrollo (EIDs) los cuales se entienden como “franjas multinacionales de territorio en donde se concentran espacios naturales, asentamientos humanos, zonas productivas y flujos comerciales”. El objetivo de estos EIDs es orientar la planificación, pues permiten identificar los requerimientos de infraestructura física y planificar las inversiones.

En este contexto se definieron 10 EIDs, que incluyen dos o más países:

1. Eje Andino (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela),
2. Eje Andino del Sur (Chile, Argentina),
3. Eje del Amazonas (Colombia, Ecuador, Perú, Brasil),
4. Eje de Capricornio (Chile, Argentina, Paraguay, Brasil),
5. Eje del Escudo Guayanés (Venezuela-Brasil-Guyana-Surinam),
6. Eje de la Hidrovía Paraguay-Paraná (Paraguay, Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia),
7. Eje Interoceánico Central (Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Perú),
8. Eje MERCOSUR-Chile (Chile, Argentina, Uruguay, Brasil),
9. Eje Perú-Brasil-Bolivia, 10. Eje del Sur (Argentina, Chile).

Si bien se trata de franjas territoriales que atraviesan de este a oeste y de norte a sur el territorio sudamericano, los que se han hecho más visibles por su nivel de inversión, son las franjas que conectan este y oeste; es decir, aquellas que establecen la conexión entre los océanos Atlántico y Pacífico, motivo por el cual los EIDs han sido conocidos nacional y localmente como corredores bioceánicos o interoceánicos.

Estos EIDs operan como una unidad de planificación territorial, que estructura una Cartera de Proyectos, que emergen de la aplicación de la “Metodología de Planificación Territorial Indicativa”, cuyo objetivo es “identificar los grupos de proyectos que mayor impacto esperado tendrían en relación al desarrollo sustentable de sus áreas de influencia”. De esta manera, se pretende “profundizar la vinculación de los proyectos con sus espacios y la mejor funcionalidad logística de las inversiones”.

Desde el año 2000, la IIRSA generó una importante cartera de proyectos, y un sistema de planificación territorial multilateral, en el que participaron los 12 gobiernos de la Región Sudamericana. La implementación de las obras generó una serie de críticas al desarrollo de la iniciativa y al rol del BID en el diseño y financiamiento de esta. A partir de estas críticas es que se realizan modificaciones en su estructura y dinámica de trabajo.

En este sentido la fecha clave es el año 2008, cuando se constituye UNASUR, un organismo internacional, conformado por los doce países de la región suramericana: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela, cuyo objetivo es construir un espacio de integración en lo cultural, económico, social y político, respetando la realidad de cada nación. En efecto, un punto clave en la constitución de UNASUR fue la promoción del desarrollo de la infraestructura, principalmente vial y energética.

Bajo estos lineamientos es que se crea el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN), como la instancia política responsable de la infraestructura de integración regional.

De hecho, como se lee en su página web, la labor de COSIPLAN es “lograr apoyo político y condiciones de financiamiento viables para las iniciativas de la Cartera de Proyectos para la Inte-

gración de la Infraestructura Regional Suramericana” (Cartera de Proyectos del COSIPLAN), y en particular para su Agenda de Proyectos Prioritarios de Integración (API)”.

En este contexto IIRSA no desaparece, ni es desplazada por esta nueva instancia, sino que pasa a ser su Foro Técnico. La idea era dar continuidad al trabajo ya realizado, pero hacer ajustes que permitieran disminuir los niveles de conflictividad asociados a temas ambientales y de Derechos Humanos, principalmente los Derechos Indígenas.

A partir del 2009, IIRSA como foro técnico de COSIPLAN asume las siguientes funciones:

1. Elaborar la planificación para la integración física regional de América del Sur,
2. Actualizar, evaluar y monitorear la ejecución de la Cartera de Proyectos de Infraestructura para la integración física regional,
3. Desarrollar y aplicar metodologías para enriquecer la Cartera de Proyectos, atendiendo criterios de desarrollo social y económico sustentables, preservando el ambiente y el equilibrio de los ecosistemas,
4. Actualizar, reformular y dar seguimiento a la Agenda de Implementación Consensuada,
5. Mantener permanente intercambio de información y colaboración con el Comité Coordinador y
6. Presentar al Comité Coordinador sus aportes para el Plan de Acción y el Plan de Trabajo Anual.

En relación a la trayectoria histórica de IIRSA, su inserción como foro técnico del COSIPLAN de UNASUR marca un hito, no solo por su subordinación directa a una instancia política, sino también por el diseño e implementación de nuevos instrumentos de gestión, como

- i) La Agenda de Proyectos Prioritarios de Integración (API),
- ii) La Evaluación Ambiental y Social Estratégica (EASE) y

### iii) Los Programas Territoriales de Integración (PTI).

Asimismo, este cambio coincide con un cambio en las dinámicas de financiamiento, pues el rol protagónico del BID es desplazado por la fuerte presencia de la banca brasilera, principalmente el BANDES, que a su vez se asocia al protagonismo que asumen las constructoras translatinas, de origen brasilero (OAS, Odebrech y Camargo Correa).

Esta presencia protagónica se mantiene hasta los fuertes escándalos de corrupción de dichas constructoras. A partir de esta situación, Brasil pierde centralidad y emerge con fuerza la figura de la banca china, con un fuerte interés de financiar obras de integración, que sigan la lógica de su expansión a través de la Nueva Ruta de la Seda, presentada oficialmente el año 2013 (Bugueño-Sambra, 2018; Churata, 2018).

### **Eje de Integración y Desarrollo: “Andino”**

Si bien son varios los EID que tienen a Perú incluido, el eje Andino es uno de los que más llama la atención, puesto que contempla territorialidades que viven cercanas a la cordillera de Los Andes, y que además son principalmente de comunidades indígenas.

Este Eje de Integración, contempla cinco países: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, con un área de influencia de 2,5 millones de km<sup>2</sup> de extensión y un PIB de US\$ 361.824,2 millones (concentrados un 91,7% entre Colombia Perú y Venezuela)<sup>1</sup>.

Las actividades económicas predominantes de este eje son: Agrícola y agroindustrial, Agropecuaria, Pesquera, Forestal, Minera, Hidrocarburos, Textil y confecciones, Cuero y calzado,

---

1 Fuente: <http://www.iirsa.org/Page/PageDetail?id=116&menuItemId=68>

Turismo, Metalmecánica, Siderometalúrgica, Química.

El Eje Andino cuenta con 65 proyectos divididos en 10 grupos con una inversión estimada de US\$ 9.183,5 millones (octubre 2013). Perú se encuentra atravesado por cuatro grupos, cada uno con un rol de conexión binacional.

### **Objetivos del Eje y los grupos que contemplan a Perú**

G5: Potenciar las relaciones comerciales y turísticas del principal corredor vial que articula las zonas costeras de Perú y Ecuador, así como del Pacífico Sur colombiano (Conexión Colombia – Ecuador – Perú).

G7: Desarrollar un corredor internacional de comercio a partir del mejoramiento de las vías que unen las ciudades de Loja - Vilcabamba, y Tarapoto y Yurimaguas. Este corredor integrará el sur andino de Ecuador con la selva norte de Perú y proyección a las hidrovías amazónicas (Conexión Perú – Ecuador).

G8: Potenciar el turismo y las relaciones económicas entre las ciudades andinas de Perú (Cusco, Puno) y Bolivia (La Paz, Tarija) que operan a través de vías terrestres y ampliarlas hacia la zona andina central de Perú y al noroeste argentino (Conexión Perú – Bolivia).

G9: Integrar los sistemas energéticos para mejorar la eficiencia y la confiabilidad en la generación, transmisión y distribución de la energía a fin de impulsar el desarrollo de sectores de alto valor agregado (Sistemas de Integración Energética).

### **¿Por qué se toma Lo Andino como un eje?**

Un factor geográfico en común de América Latina es la cordillera de los Andes, que no sólo cumple un rol de barrera natural, sino también de proveedora de vida y recursos naturales.

Al ser una barrera natural, esta supone un impedimento geográfico para el transporte expedito de mercancías; es por ello que los proyectos anteriormente mencionados, buscan abrir caminos para sortearla y poder transportar la mercancía explotada en estas mismas territorialidades, además de proveer de infraestructura energética que aporte a la extracción de recursos.

Por otra parte, al tener grandes características naturales hay una serie de recursos que pueden ser explotados; sin ir más lejos, los recursos hídricos que las vertientes de cordillera proveen; así la cordillera se hace un buen punto de explotación.

En contraposición, gracias a esta misma riqueza ecosistémica, distintas comunidades se han articulado a sus alrededores, generando distintos estilos de vida y por lo mismo, dichas áreas han pasado a ser protegidas, lo que las convierte en gran foco de resistencia ante estos proyectos extractivistas, al igual que otros proyectos de conservación.

Los conflictos ecoterritoriales en zonas andinas son bastos y caracterizados por comunidades indígenas que debido a las condiciones geográficas del territorio y la lejanía suelen ser silenciados, sin llegar a alcanzar la visibilidad necesaria.

La intervención de la cordillera de los Andes para fines extractivistas reduciría considerablemente los tiempos de transporte de mercancía y permitiría el acceso a otros puertos con fines de transporte internacional; pero a su vez, promete una serie de conflictos y consecuencias negativas para el territorio, también para quienes lo habitan.

Por una parte, el equilibrio del ecosistema se verá afectado de forma en la cual no existe data previa para poder predecir el impacto que sufrirá y por otra parte, esto mismo movilizará comunidades en resistencia, que pueden perder el acceso a su

territorio, a los recursos que utilizan para vivir, o incluso ser expulsadas de sus territorios.

## **Algunas Conclusiones**

El colonialismo debe seguir considerándose como un factor importante en los análisis de América Latina a pesar de que hace siglos se firmaron las independencias de los países, debido a que sus formas han mutado y se han adaptado a las nuevas formas de gobernar, por lo que es importante considerar las relaciones centro-periferia que se dan con los países llamados potencias mundiales y cómo estas relaciones –bajo las premisas de tratados de libre comercio– continúan la devastación y explotación de los territorios y vidas de los países del sur.

El extractivismo por su parte, es un régimen que se ha instalado cómodamente gracias al colonialismo y se ha potenciado con el capitalismo; estos son los tres pilares que sustentan la acumulación por desposesión en América Latina y que se han arraigado no sólo en los tratados de la política formal, sino, en la cotidianidad de todos y todas, causando así que el panorama se vea dificultoso para generar cambios. Pero a su vez, existen casos exitosos de resistencia ante proyectos extractivistas que se han retirado de ciertas territorialidades al no poder instalarse por impedimento de la misma comunidad, por lo que existen diversas trincheras de movilización en torno a estos proyectos.

Al ver casos más concretos de extractivismo –como lo es el caso de la IIRSA y sus Ejes de Integración y Desarrollo–, se evidencia que el territorio no es visto con la división política de países, sino como rutas de transporte considerando todo el continente como un mapa de múltiples carreteras y caminos que construir sin importar las barreras sociales y ecológicas que existan. La división de estos caminos en diversos proyec-

tos, aparentemente aislados y no relacionados entre sí, impide ver el panorama de forma completa, causando así resistencias aisladas más sencillas de reprimir y a su vez disgregadas por las fronteras políticas entre países, por lo que es imperante generar mecanismos de información y contra-información de estas temáticas, en conjunto con estrategias de movilización.

Este tipo de iniciativas como la IIRSA tienen una avanzada silenciosa que data de varias décadas, con una estrategia de ir concretando proyectos lentamente, pero con eficacia; de esta misma forma, existen otras amenazas extractivistas que se benefician en igual medida de los nuevos caminos que se quieren construir, tales como proyectos de megaminería y de producción de productos transgénicos, entre otros. Esto es una llamada de atención y alerta hacia la devastación de los territorios, porque las cadenas de explotación requieren de diversos recursos e implementos (energía, recursos hídricos, caminos de transporte, puertos de salida...) que se han estado formando y consolidando con el fin de formar una jaula dura e inamovible que permita el despojo, pero que aún no se ha realizado, dejando espacio y tiempo para cambiar esta realidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

BUGUEÑO-SAMBRA, L.

2018 “Chile-China: Relaciones en tiempos de extractivismo intensivo”. *Revista del postgrado en Ciencias del Desarrollo UMBRALES* n°33. China, Tendencias geopolíticas y América Latina. CIDES-UMSA.

COSIPLAN

2016 *Informe de la cartera de proyectos 2016*. Recuperado de: <https://www.flipsnack.com/IIRSA/informe-de-la-cartera-de-proyectos-del-cosiplan-2016.html>



DOS SANTOS, T.

2011 *Imperialismo y Dependencia*. Fundación Biblioteca Ayacucho. República Bolivariana de Venezuela.

CEPAL

1994 *El regionalismo abierto en América Latina y el Caribe: la integración económica al servicio de la transformación productiva con equidad*. Ediciones CEPAL

EL KINTRAL

2015 En: <https://resumen.cl/articulos/entrevista-a-colectivo-el-kintral-de-la-serena-extractivismo-en-america-latina> [Acceso: 23-6-21]

GUDYNAS, E.

2015 *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB. Cochabamba, Bolivia.

2007 *La ecología política de la integración*. CLAES.

2005 El “regionalismo abierto” de la CEPAL: insuficiente y confuso. Observatorio Hemisférico

JIMÉNEZ CORTÉS, E.

2014 *Dilemas ecoterritoriales de la integración regional: IIRSA en las sociedades de Bolivia y Chile*. Buenos Aires Argentina. CLACSO

MACHADO, H.

2013 “Extractivismo y ‘Consenso Social’: Expropiación – consumo y fabricación de subjetividades (capitalistas) en contextos neocoloniales”. *Revista Cuestiones de Población y Sociedad*.

SVAMPA, M.

2016 *Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia, Populismo*. Edhasa.

2013 “Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina”. *Revista Nueva Sociedad* n°244

# LA PANDEMIA DEL CORONAVIRUS COMO *PACHAKUTI*. UNA PERSPECTIVA DESDE LA COSMO-ESPIRITUALIDAD Y FILOSOFÍA ANDINA

**Josef Estermann**

La pandemia de Covid19 (SARS-CoV-2 o coronavirus) que actualmente vivimos en todas partes de nuestro planeta, es un gran dolor para mucha gente. Algunos han perdido sus seres queridos, otros sufren aún de dolencias, muchos se ven aislados, y un gran número lucha por la simple sobrevivencia por falta de trabajo, recursos o apoyo.

Vivimos tiempos extraordinarios en muchos sentidos. La vida social prácticamente se ha congelado, redes de contactos fueron deshechas, la economía sufre una de las caídas más dramáticas de la historia, y la incertidumbre sobre el futuro se hace sentir hasta en lo más íntimo y personal.

Después del auge del PIB (Producto Interno Bruto) por más de diez años consecutivos, las perspectivas se han invertido totalmente: la pobreza aumenta en forma dramática, el desempleo también, los sistemas de salud y de educación han colapsado prácticamente, y no se ve luz al otro lado del túnel.

Existen muchos intentos de explicar esta pandemia, la gran mayoría mediante el recurso a la ciencia de tipo occidental, otros mediante una reflexión de tipo religioso, y no pocos mediante diferentes teorías de conspiración. La magnitud de la pandemia requiere de reflexiones amplias, interculturales, fuera de lo común, filosóficas.

En el contexto andino, la pandemia que viene golpeando a muchas personas, familias y comunidades es vista en el horizonte de lo que suele llamarse "cosmo-espiritualidad" andina. Según ella, tanto la pandemia de Covid19 como el cambio climático y el quiebre de los modelos económicos modernos de desarrollo y progreso, tienen que ver con el desbalance del equilibrio a nivel cósmico, espiritual, social y económico, lo que en términos andinos se suele expresar por la figura del *pachakuti*. El presente texto, intenta dar pistas para una comprensión de la pandemia desde los parámetros de la cosmo-espiritualidad andina.

### **De una explicación monocausal a una perspectiva holística**

En vista de la prevalencia de expert@s en virología, epidemiología y vacunología, resulta "despistado" o al menos "romántico" recurrir a la "cosmo-espiritualidad" o "filosofía" andina, para tratar de comprender la magnitud y trascendencia de lo que actualmente vivimos.

Todo el mundo tiene enfocada su mirada en la "ciencia" en sentido occidental, es decir en el complejo científico-tecnológico en el campo de salud, y espera una solución de tipo farmacéutico e inmunológico.

En el campo económico, todo el mundo habla de recuperar en tiempos post-pandemia la "normalidad" anterior a la crisis, del funcionamiento de las actividades económicas sin restricciones

del Libre Mercado y del extractivismo mineral.

Salvo los pocos grupos que se dejan llevar por teorías conspirativas o sectores del fundamentalismo religioso que ven la pandemia como castigo de Dios por la acumulación de pecados, la gran mayoría de la gente considera la pandemia como la consecuencia de una concatenación de eventos que tienen su origen en la China (concretamente: en un mercado de animales salvajes en Wuhan).

La racionalidad lineal de causa y efecto explica la pandemia por una causa inicial que se piensa ser el paso del coronavirus de un animal (¿murciélago, armadillo?) a un primer ser humano infectado en el mes de noviembre de 2019, y de ahí el contagio más o menos arbitrario de otros seres humanos en forma exponencial.

De este modo, la cadena de infecciones, es decir la cadena de causas y efectos, llega por medio de la movilidad de mercancía y personas hasta los Andes y la Amazonía.

La pandemia tiene entonces una sola causa primordial (el “caso cero”) que se ha expandido exponencialmente. Ahora está claro que esta primera causa requiere, para tener el efecto que ha tenido hasta el día de hoy, una serie de condiciones favorables que tienen que ver con la globalización.

La peste en la Edad Media ha sido también terrible, o aún más terrible por el alto grado de mortalidad, pero no podía expandirse de la misma forma exponencial y tan rápida como el coronavirus, porque el mundo de entonces todavía se separaba en contenedores más o menos aislados uno de otro, y la movilidad de bienes y personas ha sido ínfima en comparación con el siglo XXI.

No es cierto que, ante el coronavirus, todas y todos somos iguales, sino que – para parafrasear una célebre frase de George Orwell – “algunos son más iguales que otros”. Eso vemos claramente a la hora de tener o no suficientes equipos de cuidado intensivo, suministro de oxígeno, mascarillas o desinfectantes, y mucho más claro, cuando habrá vacunas disponibles o accesibles para protegerse contra el virus.

Un país como Suiza, donde radico actualmente, tiene los equipos, personas profesionales, materiales y recursos económicos necesarios para adoptar medidas sin que la gente caiga en la pobreza o se halle desempleada. Nada de igualdad ante el virus, sino más bien al revés: la pandemia ahonda una vez más la brecha entre pobres y ricos, entre el Norte y Sur global que había ya antes de la pandemia.

Sin embargo, la pandemia – y por eso se la llama “pandemia” – nos muestra un carácter de la globalización neoliberal existente: vivimos en una “aldea global”, en donde cada acontecimiento en una parte tiene repercusiones en todas las demás. Este fenómeno llamado “efecto mariposa” muestra que, a pesar de las grandes desigualdades existentes, hay una interdependencia global cada vez más acentuada.

Parecería entonces que este hecho producto de la globalización a ultranza podría repercutir también en un nuevo sentimiento de “solidaridad”, es decir de una nueva noción de cosmopolitismo o internacionalismo, plasmada en el imaginario de que todas y todos nos hallamos en el mismo barco. Pero lo que ocurre es lo contrario: cada país busca soluciones nacionales, el repliegue a lo “nacional” o inclusive a lo “étnico” y “regional” que ya se nota en lo político desde unos diez años, es tan consecuente, que a la hora de producir una vacuna contra Covid-19, los egoísmos nacionales revelan su cara más fea.

A un problema global se busca soluciones nacionalistas, con todas las consecuencias para las personas afectadas. Tal como ya se practicaba en tiempos pre-corona, se cierra las fronteras para personas o al menos se hace muy difícil el traspase, pero se las abre indiscriminadamente para las mercancías.

En el contexto de la globalización neoliberal, se ha bajado constantemente los obstáculos para la libre circulación de bienes, mediante Tratados de libre Comercio, pero a la vez, muchos países mantienen la obligación de obtener visa para las personas. Ahora el virus ha cerrado las fronteras no solo para personas que requieren una visa, sino también para las que antes podían circular libremente.

Esta paradoja manifiesta que no hemos entendido que la racionalidad causa-efecto y la lógica política del Estado-Nación ya no sirven ante una pandemia como es el del Covid-19. Se requiere de una racionalidad holística y de una perspectiva planetaria, o mucho más, de un enfoque cósmico, si articulamos la crisis pandémica con la crisis ecológica del cambio climático.

La racionalidad occidental moderna predominante que se basa en la física newtoniana, el método cartesiano y la lógica binaria aristotélica, ya no está a la altura en tiempos de la complejidad y de caos, de interdependencia y de interculturalidad. Mientras que la pandemia es una manifestación de esta complejidad, las explicaciones y posibles soluciones recurren a modelos de simplicidad analítica, metodológica y paradigmática, por lo que parece que afrontamos a problemas de tipo cibernético con un simple martillo, a la pandemia con una simple vacuna.

Esta práctica reduccionista revela la base analítica de las ciencias en perspectiva occidental: Si se comprende las partes, se comprende el todo. Es decir, desglosando todas las partes de

un problema (por ejemplo: la pandemia o el virus), analizando cada una de estas partes, se puede llegar a entender el fenómeno.

Es una forma actual del método analítico cartesiano que se basa en la física newtoniana y que ve el mundo como una “mega-máquina”. Cuando se quiere entender la vida de esta manera, hay que destruirla (descomponer un organismo en sus partes) para comprenderla, con el resultado de que no se comprende la vida, sino la materia muerta.

Tal como la vida, también el cambio climático o la pandemia son fenómenos holísticos que no se puede comprender de manera satisfactoria sólo por vía analítica. Se requiere de otro enfoque, de una racionalidad no-racionalista, pero sobre todo de otra concepción del mundo, de otra “cosmovisión” o “cosmo-espiritualidad” que la mecanicista, analítica, reduccionista y funcionalista de la modernidad occidental. No es suficiente “analizar” el virus SARS-CoV-2 hasta sus últimas partes genéticas, porque el virus y la subsiguiente pandemia son un síntoma de algo mucho más grande.

Tomando esta perspectiva, ya no se busca encontrar “la” causa de la pandemia en un mercado en Wuhan en la China, sino que se pretende dar una explicación holística desde la perspectiva más amplia de que la pandemia es uno de los múltiples síntomas de una crisis globalizada que puede llamarse “civilizatoria”.

Aunque también las otras “crisis” como la económica, financiera, ecológica o antropológica vienen causando víctimas entre seres humanos y demás seres vivos, en el caso de la pandemia se puede relacionar las muertes directamente con la pandemia, tal como nos muestran las estadísticas diarias.

Pero también el capitalismo salvaje mata, al igual que el calentamiento de la tierra, el sistema financiero o el racismo y sexismo. Muchos indicios sugieren que la pandemia actual es la consecuencia de una serie de “desbalances” o “desequilibrios” del organismo llamado “cosmos” o *pacha* en el contexto andino. Una explicación mono-causal – un virus que pasó de un animal a un ser humano a fines de 2019 en Wuhan – no sirve para entender la magnitud de este desbalance.

### **El enfoque desde la cosmo-espiritualidad andina**

Para la cosmo-espiritualidad andina (prefiero este término por sobre “cosmovisión”, porque éste sugiere de que se trate de una “teoría” y además es un reflejo de la prevalencia de Occidente por el sentido de la vista), la pandemia actual es un síntoma de una crisis generalizada que tiene larga duración de incubación.

Tiene que ver con la aceleración del paradigma civilizacional occidental de “progreso”, “desarrollo” y “crecimiento económico”, tal como se acentúa desde los años 1980. El proceso de la globalización neoliberal, junto a un deterioro del medio ambiente y de una ética de responsabilidad como género humano, viene acentuando los síntomas de la “crisis civilizacional” con cada vez más rigor y visibilidad.

La pandemia del coronavirus es la última etapa de esta crisis y de la aceleración de esta. No sólo atenta contra la vida humana, sino que acrecienta las ya existentes desigualdades entre ric@s y pobres, entre el Norte y el Sur globales, y lleva a un quiebre del modelo moderno de “desarrollo” y “progreso”.

Hay muchos indicios de que la pandemia tiene que ver con el dogma del capitalismo salvaje de crecer de modo ilimitado, lo que en la medicina se conoce bajo el nombre de “cáncer”. Una globalización neoliberal a ultranza es el caldo de cultivo en el que el virus se podía propagar de manera rápida y sin conside-



ración de clase, procedencia o estatus social.

La cosmo-espiritualidad andina, o si se quiere: la filosofía andina parte de supuestos totalmente opuestos a muchos de los principios de la modernidad occidental. Tiene una concepción cíclica y no lineal o dialéctica del tiempo, lo que significa que el futuro no está “delante” y que no necesariamente es “mejor” que el pasado. Como se dice aquí: mirando al pasado como punto de orientación, se anda de espalda al futuro, es decir: éste queda “atrás”.

En la perspectiva de la filosofía andina, los presupuestos de la modernidad occidental dominante como el “progreso” y “desarrollo”, tienen que ver con la acumulación de bienes, capitales y servicios. Pero el afán cosmo-espiritual andino apunta a la idea opuesta e incompatible con la modernidad occidental del “Buen Vivir” (*suma qamaña; allin kawsay*).

Y esta idea tiene su base en la convicción más profunda del senti-pensar andino de que todo tiene que ver con todo, es decir: que todo esté interconectado en una red de relaciones. Esta convicción se expresa en el axioma de la relacionalidad. La base fundamental de lo que existe no es la “sustancia”, el ente particular e individual, el “átomo” griego o el *ego cogito* de Descartes, sino la relación.

Antes de que haya identidad personal e individual, existen relaciones de todo tipo: biológicas, familiares, ancestrales, espirituales, económicas, religiosas, rituales etc. En y a partir de esta red de relaciones, recién se da cierta “identidad” (aunque este concepto es muy eurocéntrico).

Del axioma de relacionalidad se deriva que ningún ser, ningún fenómeno o acontecimiento tenga razón de ser por sí mismo. No hay aislamiento ni absolutez (no-estar-en-relación), sino

que cada fenómeno y acontecimiento tiene repercusiones en todo lo demás, muy parecido al “fenómeno mariposa” que ya mencioné.

Es por esta razón que la vía occidental de un “egoísmo ilustrado” y de la competencia económica y antropológica es un camino que atenta contra este axioma de la relacionalidad. Y aislar un fenómeno, como por ejemplo el coronavirus, no explica absolutamente nada.

Más bien, la pandemia es justamente la expresión más nítida de este camino erróneo de la separación y del individualismo, del egoísmo que sustenta el afán de lucro y riqueza en el capitalismo desbordado. Es la consecuencia más dura de una concepción que empezó su desfile de aparente triunfo con el dualismo cartesiano, el mecanicismo empirista y positivista, el materialista capitalista y las ideas de un crecimiento ilimitado.

Un segundo punto que se junta al axioma de relacionalidad es la idea de “equilibrio” o “armonía”, es decir: de un orden equilibrado en el seno de la relacionalidad. Este equilibrio (*t'inku*) se manifiesta en el senti-pensar andino mediante ciertos principios derivados como los de complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad. Son la expresión de la convicción de que *pacha* es un “organismo” constituido de relaciones en equilibrio o desequilibrio, de acuerdo con las circunstancias y la injerencia del ser humano.

Se trata de un “cosmos ordenado”, pero no en el sentido del mecanicismo empiricista de la modernidad occidental (el universo como mega-máquina), sino como un organismo “vivo” en un sentido no-biológico. Para la cosmo-espiritualidad andina, todo tiene vida, nada es inerte (panzoísmo o hilezoísmo).

La “vida” (*qamaña/jakaña – kawsay*) es una característica

“trascendental” del *pacha*, es decir, atraviesa todos los aspectos y niveles, ámbitos y tiempos. Se puede inclusive decir que toda relación verdadera es vida, y todo lo que vive, está en redes de relaciones; sin relacionalidad, no hay vida.

Romper relaciones o destruir el equilibrio de la relacionalidad fundamental, significa siempre un atentado a la vida, una muerte lenta. Por ello, la racionalidad mecanicista y monetaria-bancaria del capitalismo neoliberal y de la explotación de los llamados “recursos naturales” por el ser humano (extractivismo) es considerada necrófila y nefasta para el equilibrio pachasófico.

Un tercer punto que es decisivo a la hora de tener una vista holística de la pandemia de Covid-19 desde la Filosofía Andina, es la concepción cíclica del tiempo. Para Occidente, el tiempo “corre” desde Alpha (inicio) hasta Omega (fin) en una línea más o menos continua, con la direccionalidad única y ascendente. Inclusive la concepción dialéctica (Hegel/Marx) sostiene los mismos principios de la linealidad (aunque en forma de zigzag), irreversibilidad, cuantificabilidad y progresividad: lo que “viene” es “mejor” de lo que haya pasado, el futuro siempre es promisorio, el pasado “anticuado” e irrecuperable. El tiempo es “neutro”, no tiene calidad, sino es medible y, por lo tanto, es un factor productivo (*time is money*).

Para la concepción cíclica andina, el tiempo es como una espiral que “vuelve” después de cada ciclo a su punto de partida, aunque sea a otro nivel. De acuerdo con el principio del panzoísmo (“todo vive”), los ciclos se presentan a todos los niveles: astronómico, meteorológico, agrícola, social, familiar, pero también histórico. Este último es particularmente importante para entender los “momentos decisivos” en la historia tal como la Conquista o la pandemia actual, los puntos de quiebre o las “vueltas” del tiempo (*pachakuti*).

## ***Pachakuti* – una figura andina para entender la pandemia**

La concepción predominante del tiempo a nivel global en tiempos de la pandemia es la occidental que es una suerte de síntesis entre la idea griega del “eterno retorno de lo mismo” y de la idea semita de la progresividad paulatina del tiempo y de la historia.

Esta simbiosis entre la concepción circular griega y la concepción semita (judeo-cristiana) lineal, que es, en el fondo, una inconsistencia, se viene plasmando, desde el Renacimiento, como el sostén de lo que se suele llamar “desarrollo”, “progreso” y “crecimiento económico”. La inconsistencia no sólo resulta en el carácter incompatible entre el círculo cerrado y la línea abierta, sino también entre la necesidad y la contingencia, entre el destino ciego y la historicidad, entre un mundo cerrado y un mundo abierto, entre el ser y el devenir.

En el determinismo casi metafísico del Mercado, tal como lo plantea el neoliberalismo, ambas concepciones se juntan: se trata de un modelo de linealidad y progresividad que presupone la “libertad” del Mercado y de sus actores (“Libre Mercado”), pero a la vez, se habla de la “inevitabilidad” del crecimiento y “progreso”: estamos condenad@s irremediablemente al crecimiento.

En comparación, en los Andes de *Abya Yala* (expresión indígena para el continente americano), el principio cíclico determina la vida en todos sus aspectos, inclusive lo espiritual y religioso. *Pacha* es la palabra quechumara (quechua y aimara) para referirse a este aspecto de ordenamiento en espacio y tiempo; es el cosmos ordenado, la estructura tripartida de espacio y tiempo (o, mejor dicho: de espacio-tiempo) que se rige por el principio fundante y fundamental de la relacionalidad. Todo está conectado con todo; no existe un ser “ab-soluto”,

fuera de la red de relaciones que es el fundamento de la vida.

Esta red de relaciones – *pacha* – se rige por los principios de complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad, y se mantiene de esta manera en un equilibrio a lo largo de tiempo y espacio. Enfermedades, desastres naturales, pandemias como la actual del coronavirus y desigualdades socioeconómicas atentan contra este equilibrio de tal manera que se puede llegar a un “punto crítico” de quiebre que se llama *pachakuti*.

Esta palabra *quechumara* significa literalmente el “retorno del *pacha*”, es decir la re-volución cósmica en un sentido disruptivo y no continuo. En el *pachakuti* se revela otro tipo de ciclicidad – aparte de los ciclos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y biológicos – que tiene que ver con la historia (tanto humana como no-humana).

Según la cosmo-espiritualidad o Filosofía Andina, el *pacha* pasa por grandes ciclos que terminan en un *pachakuti*. De este, se abre posteriormente un nuevo ciclo con un equilibrio perfecto en un inicio (muy parecido a la metáfora bíblica del Jardín de Edén).

Según l@s maestr@s sabi@s de los Andes, l@s *amautas*, *yatis* o *p'aqus*, cada ciclo “histórico” abarca alrededor de 500 años. Se supone que la Conquista hace quinientos años fue un tal *pachakuti*, y que hoy estaríamos ante la inminente llegada de un nuevo *pachakuti*.

Las señales de esta inminencia se pueden apreciar en el creciente desequilibrio, tanto en sentido social como ecológico, político y económico, pero sobre todo en el creciente número de las llamadas “desastres naturales”, pandemias y enfermedades terminales. El cambio climático y la pandemia del corona-

virus son considerados señales manifiestas de que el *pacha* como relacionalidad equilibrada está por colapsar, porque por lo visto no hay remedio de restablecer el equilibrio dañado.

El rol del ser humano en la conservación o destrucción del equilibrio pachasófico es fundamental, porque es una *chakana* (“puente”) cósmica muy significativa, aunque de lejos la única y tampoco la más importante. Como *chakana*, el ser humano (*runa/jaqi*) cumple el rol de cuidante (*arrariva*) del orden cósmico, tanto a nivel del cuidado de la vida en todos sus aspectos como a nivel de la reproducción ritual de los lazos vitales entre los distintos niveles del *pacha*.

A través del ritual, el *pacha* se hace presente tal como estuviera en su forma equilibrada, y se intenta, de este modo, “curar” en forma simbólica las “heridas” del *pacha* que causan desequilibrios y un desbalance. Sin embargo, hay situaciones tan dramáticas y traumáticas – como la Conquista hace quinientos años o la pandemia actual – que ya no pueden ser restablecidas mediante la representación ritual y simbólica. Se puede decir que las *chakanas* o puentes cósmicos son dañados de tal forma que ya no sirven de medio de articulación; el ser humano mismo como *chakana* ritual principal está en crisis (crisis antropológica).

En este caso, un *pachakuti* es inminente, es decir un cambio brusco muy parecido a una “revolución” en el plan sociopolítico. En la filosofía dialéctica, se habla del vuelco brusco de la cantidad en calidad, es decir: si una cierta cantidad (por ejemplo, el deterioro del planeta) llega a un punto crítico (“masa crítica”), de repente cambia la calidad de forma irreversible.

Los parámetros de antes ya no sirven; la situación durante la crisis del coronavirus nos puede servir de ejemplo de este cambio brusco de lo evidente en su contrario. L@s sabi@s andin@s

concuerdan con la ciencia occidental seria de que, en la actualidad, nos acercamos de manera acelerada a este punto, porque se trata de un momento de coincidencia de varias crisis: ecológica, económica, pandémica, política, espiritual, antropológica, financiera y civilizatoria.

Este “punto de no-retorno” (*point of no return*) rompe con el esquema progresista de la linealidad continua del tiempo y hace manifiesto el carácter cíclico del universo (*pacha*) y de la realidad humana (*kay/aka pacha*).

En el punto crítico “ocurre” un *pachakuti* que pone fin a un ciclo (en este caso: el Antropoceno; el capitalismo; el extractivismo; la desigualdad creciente, según el punto de perspectiva) y da inicio a otro ciclo.

Este nuevo ciclo no es la repetición circular al modo del fatalismo griego (“eterno retorno de lo mismo”), sino la oportunidad de una “nueva Tierra y un nuevo Cielo”, de un nuevo *pacha* equilibrado y armonioso. Sólo que el cambio no se produce de forma continua (como secuencias de “reformas”), sino de modo disruptivo, discontinuo y explosivo (como “revolución”), lo que implica, en perspectiva humana, un cierto grado de “violencia”.

Es una violencia que es producto de un sinnúmero de actos violentos anteriores de seres humanos contra otros seres humanos y contra lo que Occidente llama la “naturaleza”. Es el bumerán de la criatura pisoteada, abusada, maltratada, explotada y saqueada.

Desequilibrios a nivel familiar, comunal e inclusive nacional y global pueden ser restablecidos normalmente, de acuerdo con el principio de la reciprocidad, por actos recíprocos de restablecimiento, retribución, “curación” y restauración del equili-

brio, sea en forma ritual-simbólica, sea en forma “real” mediante instrumentos de repartición de la riqueza, “penitencia” económica (decrecimiento), equidad de relaciones y nuevas formas de solidaridad.

En un mundo dominado por el principio (lineal) del crecimiento económico, este tipo de “reparaciones” atenta contra la misma lógica del “progreso” y, por tanto, es considerado un acto de “injusticia” frente al Mercado y su despliegue “perfecto”. “Misericordia” o “solidaridad” no pertenecen al vocabulario del Libre Mercado. Debido a este cinismo antihumano y anti-pachasófico, no hay otra salida a las múltiples crisis que un *pachakuti*.

El punto de no-retorno es inminente, aunque l@s sabi@s andin@s no conocen la fecha ni la forma en la que se produce. Sólo advierten de las muchas señales que hablan del desequilibrio cada vez más dramático en forma del calentamiento global, del aumento de la desigualdad entre una minoría riquísima y una mayoría empobrecida, de las pandemias y de la frecuencia acelerada de crisis económicas, financieras y políticas.

En la perspectiva pachasófica, un tal *pachakuti* es la *última ratio* para el restablecimiento del equilibrio perdido, para que pueda surgir “una nueva Tierra y un nuevo Cielo”.

## **Lecciones a ser aprendidas**

Tanto en 2008 con la crisis financiera como recientemente con el acuerdo de París sobre el cambio climático (2015), respecto a la pandemia por el coronavirus existe actualmente la tendencia de “olvidar” lo más rápido posible el hecho de que nos hallamos en medio de una crisis sistémica.

La tendencia de gobiernos y sobre todo del sector privado de la economía consiste en “resolver el problema” de modo tec-



nocrático (mediante una vacuna que impide o un medicamento que cura las infecciones), sin que el sistema como tal tenga que sufrir cambios considerables.

En esta perspectiva, habrá que volver lo más pronto posible a la “normalidad” del *business as usual* (negocios como usual), en el caso ideal: al *status quo ante*. Se olvida o simplemente se suprime el hecho de que esta supuesta “normalidad” es lejos de ser normal, porque la desaparición de un síntoma – tal como en 2008 el quiebre del mercado inmobiliario en EE. UU. – no ha resuelto el problema de fondo que es sistémico.

La actual pandemia es un síntoma de una crisis sistémica, y no un simple accidente con consecuencias planetarias. El “sistema-mundo”, este complejo de la globalización neoliberal a ultranza está en crisis, lo que significa que hay que ver la crisis sanitaria actual como una pieza en el tablero de las múltiples crisis causadas por una “cosmovisión” y antropología que tienen sus raíces en la modernidad occidental y que vienen agudizándose en los últimos cincuenta años a un ritmo acelerado.

La cosmo-espiritualidad o Filosofía Andina puede ayudarnos en este cambio de perspectiva, para despedirnos de una idea “intervencionista” cortoplacista a una perspectiva holista que requiere de una racionalidad basada en la relacionalidad y no en la sustancialidad o atomicidad, respectivamente en el individualismo y egoísmo a nivel antropológico.

Claro que nos asusta la inminencia de un *pachakuti*, pero el tiempo de pequeñas reformas y pasos lentos en ablandar las consecuencias del cambio climático y de la desigualdad económica, como de las consecuencias de la pandemia a largo plazo, ha pasado definitivamente.

El equilibrio *pachasófico* (ético, antropológico, espiritual,

ecológico, económico, político etc.) se ha dañado de tal modo que ya no se lo puedo restablecer por vía de “reformas” intra-sistémicas. Tal como la juventud de la “huelga climática” grita en sus pancartas: “*System change – not climate change: icambio del sistema, no del clima!*” El *pachakuti* en perspectiva andina no es la consecuencia de un destino ciego, de una fatalidad, sino la consecuencia del obrar humano, de su capacidad de destrucción de la vida y del equilibrio pachasófico.

El ser humano no es el demiurgo del mundo, el director de orquesta de esta máquina llamada “naturaleza”, sino su cuidante (*arrariwa*). El sistema de la extracción y explotación debe de ser cambiado por un sistema del “cuidado”, y este es probablemente más ginófilo que la actitud “masculina” y machista del sistema actual.

Desde el punto de visto andino, estamos ante la inminencia de un “cambio paradigmático” que no sólo implica un cambio de la matriz económica y política, sino de una antropología y ética predominantemente masculinas (competitiva, bélica, analítica) por una pachasofía femenina (solidaria, compasiva, sintética).

Pero para no sacar conclusiones erróneas: esto no se refiere a los varones o a las mujeres, sino a modos de pensar y concebir el mundo, independientemente del sexo que uno/a tenga. No sólo estamos ante el inminente quiebre del modelo económico de un crecimiento ilimitado y de la explotación indiscriminada de la *Pachamama*, sino que presenciamos el quiebre del patriarcado y de sus moldes de pensar, tal como se ha exacerbado en la modernidad occidental.

En este sentido, la cosmo-espiritualidad andina nos puede servir de “espejo” en un mundo que está dominado por la miopía y ceguera, en plena pandemia.

# MOURIK BUENO DE MESQUITA

## TESTIMONIOS DE INTEGRANTES DEL GRUPO

En este número de homenaje, varios de los integrantes del grupo, han querido testimoniar su relación con Mourik, mostrar sus diferentes facetas humanas y valorarlo ante los que no lo conocieron.

## **Robin**

Algo que siempre admiraba en Mourik era su capacidad para concientizar sobre las problemáticas en torno a cualquier tema que él trabajara, al agua por ejemplo; no perdía la oportunidad cuando conocía a alguien en una reunión o en una conversación casual, cualquier momento era preciso para reflexionar con el otro...

## **Walter**

Conocí a Mourik el 2008, año en que llegué a Puno. Desde el primer momento se hizo evidente su compromiso con las tradiciones andinas. Posteriormente, me mostró la importancia de las aguas en la distribución de los recursos y de las políticas relacionadas con los pueblos indígenas, un tema que él relacionaba con la venta, por parte del gobierno peruano, de los territorios de la selva peruana y de las comunidades a corporaciones extranjeras y el desastre que ello significaría para cualquier proyecto nacional futuro. Un tema que hoy como nunca se presenta como uno de los principales problemas en Latinoamérica.

Solo expresar la enorme satisfacción por formar parte de esta edición homenaje al amigo y verdadero compañero a quien muchos en Puno recordamos con cariño y gratitud.

## **Danitza**

Mourik Bueno De Mesquita, amante de la música y defensor. Cuando lo conocí me sorprendió su excelente gusto por la bue-

na música y en medio de la conversación, quizá la única más larga, la discusión por un recurso tan importante como el agua saltó en medio y también descubrí que su vida y experiencia se abocaba a la defensa de la misma.

## **Eland**

Fue un ejemplo en muchos sentidos. Nos enseñó la importancia del compromiso social para guiar nuestras vidas, la capacidad para analizar con pensamiento crítico, la prolija dedicación en la labor profesional, la alegría y generosidad con sentido del humor. Y por sobre todo, que los sueños y objetivos se alcanzan si uno mantiene en su corazón la llama del amor.

## **Ludwing**

Lo primero que rescato siempre de Mourik era su sinceridad y la afabilidad que tenía en el momento de encontrarnos, era como si el tiempo no hubiera pasado; cada vez que nos encontrábamos y conversábamos, siempre ha sido capaz de llevarme al encuentro de ciertos aspectos en los cuales necesitaba reflexionar más y siempre sus preguntas han sido muy importantes para mí, para seguir mejorando, me parece que además que otra de las cosas que apreciaba de Mourik era la manera como él podía ver a varias personas en espacios amplios, tenía una facilidad para dominar el espacio y poder comunicar las ideas. Él para mí ha sido un amigo y como era mucho mayor que yo ha sido un tutor y sobretodo un maestro.

## **Juan Víctor**

Para Mourik en su homenaje, como maestro, compañero de trabajo, amigo, como un segundo padre.

Creo que lo más importante a destacar es la acción que tuvo de

formar, encaminar, jóvenes a nivel de Latinoamérica con este enfoque de la gestión social del agua y las injusticias hídricas que es algo que hemos venido trabajando durante casi 10 años.

Nos transmitió el activismo, la docencia; enseñó mucho a encaminar los proyectos, a cómo transformar estas propuestas en procesos territoriales donde hay la participación de las organizaciones de manera activa, articulados a los gobiernos locales, a los gobiernos regionales. Fue así como entendí la importancia del agua no sólo como elemento vital, de vida, sino también como un elemento político, de conflictos, y que genera también procesos de injusticias hídricas.

Era lúcido en sus intervenciones, crítico con el Estado y las ONGs respecto a sus propuestas de intervención sobre territorios.

De fácil querer, porque era muy niño, el hecho mismo de conectarse con la gente, la facilidad de palabra y de comprensión de lo que se trataba en un evento; muchas veces en los eventos, con las organizaciones, él daba mucho que hablar porque era directo, frontal, y con frecuencia nosotros creíamos que iba a generar alguna molestia pero creo que era al contrario, entendían bien las otras personas respecto a sus opiniones.

Creo que nos deja un camino largo por recorrer. Yo, desde dónde esté no podría dejar de hablar de las injusticias hídricas ya sea en cualquier institución voy a seguir trabajando eso porque es lo que me dejó como recuerdo y como camino.

Habría más que decir pero creo que siempre se le va a recordar como un “cholandés” que hizo mucho por el Perú y que generó un camino de trabajo, de proactividad, de activismo con el tema del agua. A Mourik se le extraña y dónde sea que esté siempre estará iluminándonos para que las cosas vayan bien.

Cierro con frases que él la decía siempre: “el agua fluye en la dirección del poder” y “el agua no es solo recurso, también es vida”.

# DE LOS AUTORES



### **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 Cope Internacional de Poesía 2009. E-mail: espezialmon@hotmail.com

### **Walter Díaz Montenegro**

Investigador en Tradición Andina y profesional en el área de Ciencias Sociales, editor y estudioso de los mitos y los estudios culturales del Perú en Latinoamérica.

### **Ludwing Bernal Yabar**

Antropólogo por la UNMSM, su interés transita en la interculturalidad, Gestión Social Del Agua, Minería a Pequeña Escala, Cambio Climático, Justicia Hídrica y Minería Artesanal.

### **Juan Víctor Béjar Saya**

Ingeniero Zootecnistas, de la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco, Magister en ciencias biológicas con mención en seguridad alimentaria y desarrollo humano, de la Universidad Nacional de San Agustín, especialista en Gestión Social del Agua y Climático del Centro de Estudio Bartolomé de Las Casas.

### **Robin Riquelme Moreno**

Interesado en el estudio de la interculturalidad, las culturas andinas, género y la descolonialidad, ha trabajado en las actividades del Centro Cultural *Uyarik Aru* y la biblioteca de la Casa del Corregidor. Estudio antropología.

## **INVITADOS**

### **Ana Cecilia Carrasco Quintana**

Se formó como artista plástica por la Escuela de Bellas Artes del Perú. Estudió la Maestría "Religiones y culturas andinas"

en la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Parte de su trabajo está relacionado a investigaciones sobre cultura, patrimonio e identidad. Actualmente está a cargo de "Gráfica para el rescate de sabiduría medicinal asháninka" y es estudiante de la Maestría en Antropología Visual, de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–Ecuador.

### **Javiera Porcel Bugueño**

Socióloga. Hace investigación desde la decolonialidad y con mirada desde el sur. Trabaja en las líneas de conflictos ecoterritoriales y extractivismos en casos sudamericanos, y también en temáticas de género en cuanto a violencias. Actualmente ha estado incursionando en temáticas de salud mental y opresiones.

### **Josef Estermann**

Es doctor en filosofía y licenciado en teología, docente e investigador en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, en La Paz, y también docente en la Universidad Católica Boliviana "San Pablo". A partir de 2013, es director de la Casa Romero (Romero Haus) en Lucerna, casa de formación de la Misión Belén de Immensee (MBI), y docente en la universidad de Lucerna.

# ÍNDICE

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 BENO DE MESQUITA. TESTIMONIOS DE  
INTEGRANTES DEL GRUPO (167)

DE LOS AUTORES (172)