

# PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural



**Eland Vera / Boris Espezúa /  
Alejandro Diez Hurtado / Fanny  
Roxana Ramos Lucana / Jesús  
Alegria Argomedo Rodríguez /  
Yanett Medrano Valdez**

**- Vol. 3 - Febrero 2014 -**

***“La interculturalidad de los buenos deseos debiera ser una relación horizontal de diálogo entre las culturas, de respeto, igualdad, consideración y tolerancia. Lo real es que el Perú es uno de los países más racistas de América Latina y mi tesis es: o somos interculturales rompiendo el racismo, o seguimos siendo racistas y no tendremos nada o muy poco de interculturales.”***

**Entrevista, en este número, a Rodrigo Montoya**



# PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

**© Derechos reservados**

**Grupo de estudio: Interculturalidad**

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Ildaura Fernández-Baca

Jesús Alegría Argomendo

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Pablo Ricardo Abdo

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Verónica Ancco

Yanett Medrano Valdez

**Fotografía de portada:**

**e-mail de contactos:**

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de  
Perú: número 2014-06423**

**Impreso en:**

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

**Puno – Perú, 2014**

# PRESENTACIÓN

Entregamos el tercer número de *Pluralidades* en el objetivo de seguir aportando al debate intercultural, que afortunadamente va entrando en la agenda de cada vez más gente interesada en el tema, tanto para darse respuestas o formularse preguntas que podrán volcarse en propuestas y/o acciones a corto, mediano y largo plazo.

El año 2013, ha sido intenso en el trabajo de grupo, además porque se han incorporado nuevos integrantes que refrescan y enriquecen el debate. Pretendemos para el año que viene, entregar los dos números por volumen que fue la meta que nos planteamos al iniciar la aventura de editar una revista.

En esta oportunidad, reunimos cinco ensayos de los integrantes del grupo. Incluimos el trabajo de un invitado muy especial y el resultado de una sabrosa conversación con Rodrigo Montoya, además de contarles un poco de nuestro gratificante intercambio con el grupo boliviano Achocalla.

Se ha reunido en el primer bloque, tres textos que podrían ser insumos para el debate político en torno al modelo y configuración del Estado y su constitución. Eland Vera, orienta su reflexión al quehacer del comunicador social e incide en tres necesidades de refundación en su compromiso; una, la apertura para el encuentro de la diferencia; dos, la denuncia de la inferiorización de lo diferente y tres; el reencuentro

con nuestras raíces originarias en condición de legitimidad. Boris Espezuía, hace su aporte sobre concepciones de pluralismo jurídico que tendrían que ser tomadas en cuenta al pensar en la conformación de un nuevo Estado; mientras que Alejandro Diez, nuestro invitado, trata de adentrarse en las dimensiones del *Allin kawsay*, percibidas entre poblaciones quechua hablantes de Perú y Bolivia para su comprensión comparativa.

Con Rodrigo Montoya conversamos sobre diferentes temas en un encuentro muy enriquecedor. Iniciamos la conversa sobre lo que podrían denominarse “intelectuales indígenas” y su presencia pública, tratamos también las expresiones de colonialidad en nuestro día a día; cómo es abordado el tema desde un sistema educativo que tendría que plantearse la descolonización como tarea transversal, qué papel le correspondería a la interculturalidad y cuáles serían sus desafíos incluyendo a los pueblos indígenas.

El segundo bloque de textos, abarcan diversos y plurales temas. Fanny Ramos Lucana, reflexiona sobre la coexistencia de las matrices culturales que subyacen en nuestra sociedad plural; lo hace desde el enfoque económico pero también desde el sentido del *Bien Estar* de la concepción andina de la vida. Jesús Alegría Argomedo, se cuestiona y cuestiona la construcción de la identidad-subjetividad, individual-colectiva, de la sexualidad en nuestras sociedades y

finalmente, Yanett Medrano Valdez realiza un ejercicio de búsqueda tratando de formular una epistemología alternativa para la equidad de género partiendo de la relación mujer-naturaleza concebida desde la cultura andina, específicamente aymara, cuestionando a su vez las posturas del feminismo hegemónico.

Los encuentros entre el Círculo Achocalla, de La Paz y Pluralidades, de Puno, se dan en torno a las muchas semejanzas en cuanto a intereses de reflexión; por ejemplo, la búsqueda de un Estado plural que reúna las condiciones necesarias para un encuentro de las diferentes matrices culturales que las habitan. Para Bolivia y Perú esta es una tarea pendiente y en ambos grupos, desde la propia óptica de cada uno, se busca ese objetivo. Nuestros países mantienen una histórica relación de vínculo cultural y con ambas reuniones intentamos mantener vivo ese vínculo, esta vez a través de la reflexión académica

Cerramos el número, con la reseña de los intelectuales que han participado en su contenido, con un reconocimiento especial para Alejandro Diez y Rodrigo Montoya, quienes han dedicado tiempo, del ajustado que tienen, para colaborar en la reflexión, crucial para mejorar la convivencia en, y de, nuestras sociedades diversas.

Puno, febrero del 2014



# HACIA LA COMUNICACIÓN PARA EL BUEN VIVIR. ABRIENDO LA COMUNICACIÓN SOCIAL

**Eland Vera**<sup>1</sup>

**Resumen:** *El ensayo pretende contribuir a sentar las bases de la Comunicación para el Buen Vivir como herramienta teórico-práctica al servicio de la descolonización intercultural de nuestras sociedades y sostenida en la afirmación cordial de la matriz civilizatoria andina y amazónica. Tomando como punto de partida el reconocimiento de los asuntos pendientes irresueltos de nuestra construcción nacional se propone orientar la acción hacia tres compromisos profesionales del comunicador social: a) la exposición del encuentro de matrices civilizatorias, b) la denuncia de la inferiorización y, c) el énfasis en nuestras matrices originarias. Este compromiso apunta a la refundación de lo comunicativo alimentado con los aportes civilizatorios de nuestra cultura.*

**Palabras clave:** *Comunicación para el Buen Vivir, comunicación para el desarrollo tutelado, compromiso profesional del comunicador social, interculturalidad, descolonización.*

- 
- 1 El autor desea agradecer a los miembros del grupo Pluralidades, pues la elaboración del ensayo no hubiese sido posible sin el fecundo diálogo intelectual y calidez humana de cada jueves por la noche.

## Introducción

Como producto de procesos políticos emancipatorios, dos estados nacionales andinos (Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009) decidieron refundar su pacto social y producir sendas constituciones políticas que introdujeron nociones fuertes como plurinacionalidad, interculturalidad, inclusión, biodiversidad, derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas o régimen del Buen Vivir. No obstante, ambos procesos políticos vienen recibiendo severas y fundadas críticas, debido a la subsistencia de prácticas que reproducen las viejas relaciones de poder. En buena cuenta, el cambio social es un proceso complejo que requiere creatividad, compromiso, perseverancia y paciencia para producir en el tiempo “alteraciones fundamentales de los patrones de comportamiento, la cultura y la estructura de una sociedad” (Keller & Calhoun, 1991: 625). Lo valioso de ambos procesos, y es precisamente lo que deseamos destacar, es que son dos hitos significativos e históricos que apuntan hacia la construcción de un nuevo horizonte de sentido, surgido desde dos países andinos que plantean alternativas a la hegemonía neoliberal y a los sentidos comunes dominantes de la cultura occidental.

El concepto del Buen Vivir, siguiendo esa línea, es una propuesta desde el *Abya Yala* (denominación de la América precolonial) elaborada por intelectuales indígenas de Bolivia y Ecuador en el marco de las

luchas de los movimientos políticos de reivindicación de los pueblos originarios<sup>2</sup>. Se trataría del equivalente homeomórfico<sup>3</sup> de “desarrollo” que busca el diálogo simétrico con otros saberes. Si bien se encuentra en una fase de construcción compartida desde distintas posiciones y orígenes, destacamos dos aspectos fundamentales:

- a) Es una ruptura con el modelo unidimensional, monocultural y excluyente que considera que el “desarrollo” apunta a reproducir el camino seguido por los países occidentales; por lo tanto se trata de una respuesta civilizatoria que trasciende el ámbito cultural y se sitúa en una dimensión histórica y epistémica<sup>4</sup>.

---

2 Javier Medina (2010: 109-110) atribuye directamente al grupo CADA que edita la revista *Pacha* en El Alto, La Paz, la progenitura intelectual de la noción “Suma Qamaña” (Buen Vivir). En el grupo destacan, principalmente, Simón Yampara, Saúl Mamani y Mario Torrez.

3 El *equivalente homeomórfico* es un concepto de Panikkar (1995) que sirve para encontrar conceptos semejantes en culturas diferentes, respetando la propia significación, función y uso. Al respetar la propia especificidad cultural o civilizatoria se pueden construir puentes de diálogo. Se trata de un concepto formidable para quebrar posturas monoculturales o hegemónicas.

4 El patrón cultural y civilizatorio de Occidente parte de la forma cómo es concebida la relación de lo humano con la vida circundante. El hecho que funda el patrón de conocimiento hegemónico en Occidente es la separación entre sujeto y objeto (Lander, 2010: 28)

b) Al sostenerse en la vigencia fáctica e histórica de los pueblos originarios de la región andina del continente, subraya la *convivialidad*, la *cosmoconvivencia* con los diferentes mundos<sup>5</sup> (Yampara, 2011) como núcleo de sentido del Buen Vivir. Si careciéramos del equivalente homeomórfico, una mirada absorbida por el sentido común hegemónico refutaría el carácter re-arcaizador de la propuesta, cuando en realidad estamos ante la alternativa más consistente que enfrenta el fracaso civilizador del *logos* occidental.

En tal sentido, al plantear el vínculo entre el concepto del Buen Vivir y la Comunicación lo que pretendemos es ofrecer un punto de contacto que renueve el compromiso profesional de adecuación entre propuesta y contexto. Pues, los comunicadores durante años hemos venido ensayando constructos, métodos y prácticas que logren ofrecer una comunicación sintonizada auténticamente con el mundo de vida de las poblaciones subalternizadas de la región andina y el continente.

## **1. Comunicación para el desarrollo tutelado**

La segunda mitad del siglo XX vio nacer y florecer la corriente latinoamericana de la comunicación, vincu-

---

5 Para Yampara, la “lógica convivial no solo tiene relación con la doble fuerza y energía: *päch'a* sino también con la interacción (reciprocidad) entre los diferentes mundos de la naturaleza” (Yampara, 2011)

lada a los sectores subalternos de la sociedad. El discurso ideológico y liberador de la izquierda latinoamericana, la revolución cubana, el Mayo francés y la bipolaridad del poder global entre la Unión Soviética y los Estados Unidos eran el telón de fondo para entender y hacer comunicación social de otra manera.

De este modo, en la década de 1980, era llamativo encontrar un debate político entre dos tipos de comunicadores o dos tipos de comunicación de compromiso: la Comunicación Popular (proclamada como liberadora) y la Comunicación Alternativa (calificada como reformista). De esa época es clave la afirmación de Luis Peirano<sup>6</sup> quien sostenía que más allá de las denominaciones etiquetantes la pregunta fundamental es “¿a quién sirve la comunicación?”. Lo cierto es que con el transcurrir de los años la Comunicación Popular-Alternativa y su larga lista de aportes para la construcción de una comunicación-otra logró cristalizarse en un producto aceptable y acorde con las tendencias desarrollistas: la Comunicación para el Desarrollo.

Con la Comunicación para el Desarrollo se logró superar el sesgo ideopolítico e ingresar a un manejo técnico profesional eficaz que permitía el visto bueno de las agencias de cooperación internacional de los países centrales y los organismos pro-desarrollistas

---

6 Diálogo personal (1988)

de la ONU. Además la nueva denominación logró ingresar con perfil propio en los planes de estudios de las universidades públicas y privadas. Ser comunicador para el desarrollo significaba y todavía significa un sello de distinción para el profesional comprometido con las causas sociales, la ciudadanización empleando los medios, la promoción de la salud, la educación y la alfabetización, entre otras modalidades de lo que podemos nombrar como “desarrollo tutelado”. Es decir, el desarrollo tal como lo conciben las agencias cooperantes, los estados benefactores, los estados nacionales receptores y las ONG.

Es cierto que la Comunicación para el Desarrollo ha servido, sirve y seguramente seguirá siendo una extraordinaria herramienta que contribuya a los diversos procesos que buscan elevar la calidad de vida de las poblaciones vulnerables y propiciar el cambio<sup>7</sup>; pero lo que hacemos notar es el perfil de riesgo de su carácter tecnocéntrico y desarrollista. Como evidencia de la práctica del “desarrollo tutelado” tenemos la incursión del marketing social en las campañas de comunicación que aplican los procedimientos de la persuasión comercial para alcanzar el cambio de acti-

---

7 En 2006, la ONU convocó al Primer Congreso Mundial sobre Comunicación para el Desarrollo que produjo el Consenso de Roma, allí se definió la comunicación para el desarrollo (C4D) como un proceso social basado en el diálogo que emplea diversos instrumentos y métodos. De modo complementario se consideró que “también” busca el cambio a diferentes niveles.

tud y comportamiento, que permita producir sujetos y grupos competitivos y emprendedores que reproduzcan acríticamente la ideología del mercado y los valores de la sociedad capitalista.

De tal modo que los comunicadores para el desarrollo formados bajo ese signo son, en realidad, “estrategas de la persuasión para el desarrollo tutelado”. La pregunta de Peirano regresa nuevamente “¿a quién sirve la comunicación?”. Se argumenta desde el desarrollo tutelado que los grupos subalternos de la sociedad necesitan y deben “modernizarse”, “cambiar de mentalidad”, “superar sus usos y prácticas arcaicas” que les permita desarrollarse, progresar, mejorar. En buena cuenta, la respuesta a la pregunta sería: la comunicación sirve a “ese” desarrollo. Al desarrollo lineal, ascendente, progresivo, tal como lo hicieron los países occidentales. Entonces el discutible deber de “la persuasión para el desarrollo tutelado” es mostrarnos “cómo es” el desarrollo, cómo-debe-ser nuestro ascenso a niveles superiores de existencia humana y social. En otras palabras, al mirarnos en el espejo de las naciones, la imagen que debe devolvernos el espejo es la de un país lo más parecido a las naciones exitosas y ricas que han logrado “ese” desarrollo.

## **2. Los asuntos pendientes irresueltos y el compromiso del comunicador**

José Carlos Mariátegui (2012 [1928]), expresión universal y permanentemente creativa del pensamiento

emancipatorio y descolonizador, afirmó que las ideas y las experiencias del Viejo Mundo no se pueden ni deben reproducir automáticamente en el Perú, más bien nuestro destino será el resultado de un acto colectivo de creación lleno de dificultades y sacrificios. El Amauta nos invitaba, de ese modo, a ejercer el espíritu crítico y la creación heroica. Así, una nación como la nuestra caracterizada por la desigualdad social, la discriminación, el modelo primario exportador y el desarrollo desigual de sus departamentos, requiere asumir y solucionar sus problemas. ¿Cuáles son esos asuntos pendientes irresueltos?

La configuración más o menos es así. No hemos logrado procesar el *trauma fundante* (Hernández, 1993) producto del encuentro violento entre la cultura-mundo del padre y la cultura-mundo de la madre; por lo que, de un lado somos proclives a la salvífica aparición circular de la solución mesiánica bajo la forma de *utopía(s) andina(s)* (Flores Galindo, 1989) y de otro lado encontramos soluciones performando como *sujetos criollos transgresores* discriminadores (Portocarrero, 2004) dentro de una *sociedad de cómplices* (Portocarrero, 2005). El impase persistente nos ubica como un *país bloqueado* (Manrique, 2006) que recrea constantemente su *herencia colonial* (Cotler 1978) sostenida en el *orden tutelar* clerical y castrense (Nugent, 2010). De tal modo que la subjetividad cotidiana y extendida de los peruanos es la de un *siervo-ciudadano* (Portocarrero 2010) con una *imagen nega-*

*tiva de sí mismo* (Montoya, 1992) organizado en cuerpos sociales o *argollas* (Nugent, 1992), desde donde se ensamblan *incursiones ciudadanas* (López, 1997) para democratizar el Estado. La relación sociedad-estado contiene una acentuada *corrupción sistémica* (Quiroz, 2013), dentro de una *república sin ciudadanos* (Flores Galindo 1989), alimentada por una consistente *tradicón autoritaria* (Flores Galindo, 1999) y la vigencia del *fundamento invisible* o dominación étnica (Portocarrero, 1995).

No obstante, desde la década de 1950, grandes grupos humanos de la sierra peruana decidieron cambiar la utopía andina por la utopía del progreso (Degregori, 1986), migrando a las ciudades modernas de la costa. La marea humana produjo un *desborde popular* (Matos Mar, 1984) que buscó formas creativas e informales de sobrevivencia económica, a la que por oposición a la solución senderista maoísta, se le denominó *el otro sendero* (De Soto, 1986).

El país mantiene, luego de la reforma neoliberal de la década de 1990 y el triunfo del estado neoliberal sobre la subversión maoísta, niveles significativos de desigualdad social entre las ciudades de la costa, especialmente Lima, y el interior serrano y amazónico. El rasgo dominante de la desigualdad es la discriminación por el origen étnico de las personas, lo que nos remite directamente al proceso histórico de inferiorización del mundo cultural andino-amazónico que

ha logrado cristalizar un imaginario de sobrevaloración y prestigio de los componentes occidentales de la vida nacional. Pero, simultáneamente convivimos con intensos y creativos procesos sociales (artísticos, religiosos, económicos) que permiten el encuentro fecundo entre las matrices occidentales, andinas y amazónicas.

En ese sentido, se requieren promover procesos e iniciativas que actúen en las siguientes tres direcciones: a) exponiendo el encuentro de matrices, b) denunciando la inferiorización y discriminación y, c) enfatizando la matriz civilizatoria andina y amazónica.

### **3. El comunicador social y el encuentro de matrices**

El encuentro de matrices culturales diferentes puede ser entendido de un modo romántico y/o funcional al sistema asimétrico de relaciones sociales. Las fusiones gastronómica, artística o religiosa nos pueden servir de ejemplos para desnudar que los encuentros aparentemente ofrecen un signo positivo o equitativo. Los peruanos nos enorgullecemos de nuestra comida que logra combinar ingredientes y sabores oriundos y foráneos; nos deleitamos con la creación artística que une el legado andino o amazónico y la tradición artística occidental, y nos recogemos ante el sincretismo que mezcla catolicismo y religiosidad andina.

El encuentro de matrices culturales, en los últimos años, está cargado de un tono celebratorio. Lo que no se logra develar es que esa unión –en muchos casos aceptada gozosamente por una gran mayoría– se halla estructurada bajo relaciones de desigualdad que encumbra a una matriz como dominante. Sí, existe mezcla, pero una parte es considerada superior a la otra, la cual es destacada únicamente por su carácter exótico, folklórico y superficial.

Allí radica, precisamente, el compromiso del comunicador social. La nueva función del comunicador es mostrar el valor de ambas tradiciones, evitando el énfasis desequilibrante. Ambas matrices tienen una constelación sociocultural y filosófica que las sostiene, se trata de destacar las virtudes del encuentro. Los aspectos valiosos de la combinación que permiten y han permitido la vida solidaria, el progreso material y la plenitud humana.

#### **4. El comunicador social y la denuncia de la inferiorización**

En no pocos casos, sin embargo, el encuentro cultural ha devenido en sometimiento. El racismo y la inferiorización han sido y siguen siendo poderosos dispositivos de poder que estructuran la existencia social en el Perú. No solo se trata de cuestionar los casos aislados de discriminación racial, económica o de género. Nuestro punto de vista apunta a denunciar los meca-

nismos de colonialidad que se encuentran presentes en diversas esferas de la vida social.

Por lo general, se tiene una comprensión incompleta de la colonialidad. Se cree que solo corresponde al ámbito del poder político y económico. Sin lugar a dudas se trata del espacio históricamente más consistente y opresivo, pero se descuida que la reproducción de lo colonial en el tejido social opera a través de prácticas y creencias profundamente arraigadas y naturalizadas como normales y hasta correctas. Si partimos del supuesto que la colonialidad se activa en los ámbitos del poder, el saber y el ser, concordaremos que existen prácticas y creencias de supremacía/inferiorización en dichos campos. A modo de aproximación, develemos algunas manifestaciones en situaciones reales y cotidianas.

**a) Cotidianeidad colonial en el ámbito del poder.-**

El ejercicio vertical, impositivo y declaradamente inferiorizador del mando en instituciones gubernamentales. El culto a las autoridades como personajes ilustres y prominentes que encarnan únicamente a la entidad estatal. Por lo que se naturaliza y se valora el ritual ceremonial de lo superior en actos llamados protocolares. El trato reverente y sumiso a quienes se encuentran en la escala superior de la jerarquía. El prestigio público del carácter autoritario como manifestación del liderazgo y la eficacia administrativa. La dócil espera

de la decisión y acción del superior jerárquico como expresión de correcto respeto y orden.

**b) Cotidianeidad colonial en el ámbito del saber.-**

La aceptación acrítica del indiscutible nivel superior de la producción científica europea y norteamericana y el nivel inferior del conocimiento y saber gestado en los países subalternizados. La sobrevaloración de la tecnociencia como camino único al desarrollo. El descrédito del saber ancestral, inferiorizado como primitivo, arcaico, salvaje, animista, mágico-religioso, etc. La supremacía, para todo efecto, del profesional universitario sobre el profesional técnico y a su vez sobre la persona sin instrucción. El culto a los grados académicos y su consecuente reverencia ante los demás.

**c) Cotidianeidad colonial en el ámbito del ser.-**

La burla (desde la posición dominante) y vergüenza (desde la posición inferiorizada) en diversas situaciones alrededor del color de la piel, lugar de nacimiento y de residencia, rasgos fisiológicos, modo de hablar el castellano andino o amazónico, el empleo de la lengua nativa y los apellidos quechuas, aimaras o amazónicos. El sentido común dominante que prestigia la cultura occidental en detrimento o subordinación sobre las manifestaciones civilizatorias de las culturas originarias del Abya Yala, en campos tales como: las artes (artesanía), modos de razonamiento, costumbres, hábi-

tos, alimentos, vestimenta, estilo de vida, valores individuales, familiares y colectivos; aficiones personales, formas de higiene y salud, forma de relaciones humanas, creencias religiosas, prácticas organizativas colectivas, etc. La aceptación acrítica de la exotización y mercantilización de las manifestaciones culturales andinas. La opinión desfavorable y el desprecio hacia el mundo campesino, agrícola y urbano-marginal; en contraparte el prestigio de lo urbano y empresarial. Las relaciones de obediencia y dependencia natural de la mujer frente al varón.

Las situaciones presentadas a modo de aproximación nos demuestran que los procesos de descolonización son un desafío de gran envergadura, pues como sostenemos, la colonialidad del ser, el saber y el poder son reproducidos en las prácticas cotidianas de nuestra existencia social.

## **5. El comunicador social y el énfasis en las matrices originarias**

Considerando que la interculturalidad requiere como condición *sine qua non* un mínimo de simetría entre matrices a fin de que se establezca el diálogo intercultural, se impone la construcción de puentes que permitan el encuentro. Por un lado, frente a las prácticas perniciosas que bloquean el entendimiento y la emancipación, se impone la aplicación de políticas de descolonización reflexiva y sincera, pero que no

implique el ejercicio del odio y el resentimiento contra la matriz occidental; y por otro lado, el compromiso abiertamente declarado a favor de las matrices culturales andinas y amazónicas, y del Abya Yala en general.

El giro hacia los pueblos originarios, no solo se sostiene en un ánimo revalorativo o reivindicacionista frente a los aparatos históricos de discriminación e inferiorización. El núcleo se encuentra en la condición de reserva moral de la humanidad, pues han sido los pueblos originarios de la Tierra, quienes mantuvieron y mantienen un vínculo de comunión y diálogo con la naturaleza, que nos muestra el auténtico sentido del ser y estar en el mundo.

El paso hacia una comunicación con énfasis en nuestras matrices originarias implica esfuerzos e innovaciones que no se encuentran todavía en la formación profesional de los comunicadores. Ganados por los valores construidos por el mercado capitalista (competitividad, emprendimiento, éxito individual, progreso, eficacia, apariencia, lucro y ambición, por citar algunos), los nuevos comunicadores se muestran ansiosos de insertarse en dinámicas opuestas a los valores que encarnan los pueblos originarios.

Por ello, consideramos que la propuesta de la Comunicación para el Buen Vivir pasa por el replanteamiento de la formación académico-profesional o en el

peor de los casos su discusión dentro de los espacios universitarios. Los siguientes aspectos pueden servir para abrir el debate:

**a. En el campo del periodismo.** Superar la distorsión que genera el valor noticioso de la preeminencia, consistente en destacar automáticamente a las autoridades o sujetos privilegiados como fuente única de la noticia, desvalorizando a los ciudadanos, grupos comunales o beneficiarios. La aparición de los sujetos subalternos, por desgracia, solo emerge cuando es víctima u ofrece un hecho escandaloso, exótico o violento. Se trata de reorientar la noticiabilidad de la información periodística hacia el mundo cultural, económico y político de los pueblos originarios, pero asumiendo que al contener un valioso soporte civilizatorio ofrece saberes, valores, emociones y prácticas que contribuyen a una vida social auténtica y plural.

El periodista debe comprender que el tratamiento asimétrico de la información que solo privilegia el contenido oficial o proveniente de los grupos hegemónicos, solo sirve para reforzar la inferiorización y aleja la posibilidad de la construcción de una nación polifónica y multiversa.

**b. En el campo de la producción de contenidos.** Es una notable característica de nuestra comunicación audiovisual (cine, fotografía, televisión, radio, di-

seño visual, contenidos digitales) el énfasis excesivo en los patrones provenientes de los países hegemónicos. La producción en comunicación privilegia la elección de modelos con acentuados rasgos físicos europeos, inclusive en zonas del país donde el componente quechua, aimara o amazónico es predominante. En este campo es visible la colonialidad del ser y del poder, que se inclina por patrones occidentales de belleza. Nuestros noticieros televisivos y programas de concurso tienen claro que la presentación pública de la información y la diversión a escala nacional debe realizarse mediante cuerpos, rostros y lenguaje capitalino y de tez blanca. Se trata de un dañino refuerzo del imaginario colectivo que privilegia la opción monocultural como natural y deseable.

Puede parecer que estamos dedicando la reflexión solo al plano expresivo del mensaje, pero es precisamente en las selecciones y combinaciones del empaque donde se juega buena parte del contenido. Tratándose de un campo ligado a las percepciones sensoriales, requerimos optar por la producción de contenidos con declarada estética indígena y uso de la lengua nativa, más allá de la exotización mercantil y premunidos de calidad mediática.

**c. En el campo de la comunicación persuasiva.**

Nos referimos a los espacios de la publicidad, re-

laciones públicas, marketing comercial y social. Es inobjetable que se trata del campo más próximo a la hegemonía cultural, pues sirve de soporte simbólico para la reproducción de la economía dominante y la colonialidad. Las relaciones públicas, por ejemplo, surgieron como técnica persuasiva al servicio de las empresas capitalistas con el fin de alcanzar la aceptación de los usuarios y los trabajadores. El sesgo perverso aparece cuando se plantea el trasplante acrítico al espacio de las instituciones estatales, surgiendo la deformación de la profesión, pues el comunicador en una institución pública termina desarrollando “propaganda” de la gestión administrativa, llamada “imagen institucional”, pero en muchos casos es “imagen” de la autoridad estatal.

La propuesta más próxima de comunicación persuasiva desde los saberes indígenas se halla en las diferentes prácticas de incidencia, información, divulgación y promoción de organizaciones, actividades, problemas, necesidades, expectativas, manifestaciones culturales, modos y estilos de vida, tradiciones e historia. El objetivo es lograr la aceptación y la opinión pública favorable como resultado de la sensibilización y toma de consciencia del valor civilizatorio de los saberes originarios. La contrapersuasión planteada es contrahegemónica y emancipatoria, moviliza recursos simbólicos que respondan al discurso monocultural con la

propuesta de un nuevo horizonte de sentido fundado en la pluralidad, y en el cuidado y diálogo con la naturaleza.

**d. En el campo de la investigación y proyección.**

Los paradigmas dominantes de la formación y el ejercicio profesional del comunicador muestran un evidente desbalance a favor de las formas hegemónicas, por lo que muy poco se podría avanzar si no habría un cambio de actitud dentro de la comunidad académica. Lo más cercano a una manera alternativa de hacer comunicación-otra es la reivindicación mediante la exotización del mundo cultural indígena. Sin embargo, se trata más bien de incidir en la profundización e investigación de las historias locales, cosmo-convivencia, artes, estructuras socioeconómicas, manifestaciones diversas; formas, códigos y dimensiones de la comunicación comunitaria.

La labor de proyección a la comunidad debe contemplar el vínculo con organizaciones, asociaciones, federaciones, centros poblados, comunidades campesinas y gobiernos locales. Por desgracia se asocia proyección con talleres de capacitación, cuando lo que requerimos es la vía contraria: la incorporación de los saberes originarios dentro de la actividad universitaria.

## Reflexiones finales

La matriz civilizatoria andina y amazónica, y las matrices originarias en general, nos ofrecen el paradigma más avanzado de comunicación realmente existente<sup>8</sup>, pues fundar un mundo de vida, sobre la premisa básica que las entidades circundantes están habilitadas para dialogar en estado de reciprocidad, rebaza largamente la comprensión parcial del *logos* occidental que establece la distancia vertical sujeto-objeto.

Žižek (1992: 27) sostiene que el corte con la naturaleza, con la homeostasis animal, es el núcleo traumático de la especie humana, que lo lleva a “superar” el impase mediante el dominio de lo circundante, no con el diálogo, pues precisamente el corte es su sello distintivo como rey (sujeto) sobre la naturaleza (objeto). Pero el corte, felizmente, no ha sido igual en todas las culturas y civilizaciones históricas. La reserva se encuentra en los pueblos indígenas que razonan con un “pensamiento en relaciones” que precisamente considera la conexión relacional de todos los entes,

---

8 Dos conceptos normativos de comunicación son los picos más altos que se asemejan a la cosmo-convivencia andina. Jean Cloutier (1983) con la propuesta del “EmiRec” (los sujetos de la comunicación como emisores y receptores simultáneos en situación dialógica y equilibrada) y Jeremiah O’Sullivan (1982) con el planteamiento de la “PreAlimentación” o “PreInformación” (que quiebra el concepto de re-alimentación al proponer que el receptor es el punto de partida de la comunicación).

“todo está conectado con todo (...) todo tiene que ver con todo” (Estermann, 2013: 52). Se trata, entonces, del saber más comunicacional que uno pueda imaginar: polifónico, multidireccional e integrador.

Es más, el principio andino de la complementariedad consiste en que la plenitud se alcanza en encaje con el otro, la expresión más acabada de ese principio es la noción de *chachawarmi*. Más allá de la connotación de pareja aimara, “expresa similitud de posiciones, relaciones horizontales e igualdad de condiciones” (Medrano, 2012:37). Se trata claramente de un acto comunicativo horizontal que expresa un tipo de sociedad, una concepción de humanidad y de relación con el cosmos, en el que las relaciones simétricas son el soporte de sentido y de acción.

Es decir, contribuir a la forja de una Comunicación para el Buen Vivir va más allá de la promoción de un ámbito profesional al servicio de la sociedad o de las modas anticolonizadoras o postmodernas. Se trata de una manera diferente de entender nuestra posición dialógica frente a lo circundante que exige un esfuerzo de cuestionamiento de las bases mismas de nuestra socialidad y de nuestro ser-en-el-mundo. De lo que se trata en el fondo es de refundar lo comunicativo como opción por la vida digna en comunión con el entorno. Y esa refundación comunicacional, para el caso nuestro, se alcanzará dándole el lugar que le corresponde a la matriz civilizatoria andina y amazó-

nica, ofreciéndonos los comunicadores como puentes de encuentro horizontal entre las diferentes voces, rostros y saberes.

## **Bibliografía**

CLOUTIER, Jean

1983 “Emérec et le monde en... tique”. En: *Communication et langages*. N° 57. Pp. 67-78.  
Disponible en:  
<http://www.rechercheisidore.fr/search/ressource/?uri=10670/1.ddm4uo> (Visitado el 20 de noviembre de 2013)

COTLER, Julio

2005 (1978) *Clases, estado y nación en el Perú*. Tercera edición. Primera reimpresión. Lima: IEP. 359 pp.

DEGREGORI, Carlos Iván, Nicolás LYNCH & Cecilia BLONDET

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima: IEP. 311 pp.

DE SOTO, Hernando

1986 *El otro sendero*. Lima: ILD. 321 pp.

ESTERMANN, Josef

2013 *Cruz y coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. La Paz: Armonía & ISEA. 189 pp.

FLORES GALINDO, Alberto

1989 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Tercera edición. Lima: Horizonte. 437 pp.

1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: SUR & APRODEH. 73 pp.

HERNÁNDEZ, Max

1993 *Memoria del Bien Perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP. 236 pp.

KELLER, Suzanne y Craig CALHOUN

1991 *Sociología*. Quinta edición. Bogotá: Mc Graw Hill, 705 pp.

LANDER, Edgardo

2010 “Crisis civilizatoria: el tiempo se agota”. En: *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. LEÓN, Irene (Coord.) Quito: FE-DAEPS. Pp. 27-40.

LÓPEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS. 537 pp.

MANRIQUE, Nelson

2006 “Democracia: La promesa pendiente”. En: *La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente*. Lima: PNUD. Pp. 13-56

- MARIÁTEGUI, José Carlos  
2012 (1928) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Segunda edición. Colección Mariátegui Total. Tomo I. Lima: Minerva. 681 pp.
- MATOS MAR, José  
1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP. 107 pp.
- MEDRANO, Yanett  
2012 “Descolonizando el(los) feminismo(s)”. En: *Pluralidades*, Vol. 2, N°2. Pp. 9-23. Puno: Grupo de estudios Interculturalidad.
- NUGENT, Guillermo  
2012 (1992) *El laberinto de la choledad*. Segunda edición. Lima: UPC. Pp. 198-201.  
2010 *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Desco&Clacso. 165 pp.
- MEDINA, Javier  
2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Mirada Salvaje: La Paz. 200 pp.
- MONTOYA, Rodrigo  
1992 *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Madrid: Talasa. 131 pp.

O'SULLIVAN, Jeremiah

1982 “La comunicación popular y la preinformación”. En: *Aler informa*. Año X, N° 6. Quito: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica. Pp. 44-45.

PANIKKAR, Raimon

1995 “Filosofía y cultura: una relación problemática”. Discurso inaugural del Primer Congreso de Filosofía Intercultural. México. Disponible en: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#f1>, *Foro para la filosofía intercultural*, con el título “Religión, filosofía y cultura”. (Visitado el 6 de diciembre de 2013)

PEIRANO Luis

1988 Entrevista personal con el autor. Lima, GREDDES.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2010 “Los fantasmas del patrón y del siervo como desestabilizadores de la autoridad legal en la sociedad peruana”. En: *Cultura política en el Perú. Tradición autoritaria y democratización anómica*. Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Ubilluz & Víctor Vich. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Pp. 13-29

2005 “La «sociedad de cómplices» como causa del (des)orden social en el Perú”. En: *Vicios públicos. Poder y corrupción*. Ugarteche, Oscar (compilador). Lima: FCE & Casa de Estudios del Socialismo. Pp. 103-132

- 2004 *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 313 pp.
- 1995 “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”. En: *Mundos interiores: Lima (1850-1950)*. Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero. Lima: Universidad del Pacífico.

QUIROZ, Alfonso W.

- 2013 *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP & IDL. 643 pp.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: PDTG & FCS-UNMSM. 285 pp.

YAMPARA HUARACHI, Simón

- 2011 “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral. Suma Qamaña”. En: *Bolivian Studies Journal. Revista de Estudios Bolivianos*. University of Pittsburgh. Vol. 18. Disponible en: <http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/42> (Visitado el 12 de noviembre de 2013)

ŽIŽEK, Slavoj

- 1992 *El sublime objeto de la ideología*. México: FCE. Pp. 27-28.

# ¿PLURALISMO O NEO- CONSTITUCIONALISMO? ENSAYANDO UN ESTADO Y UN DERECHO NUEVO

**Boris Espezúa Salmón**

**Resumen:** *El pluralismo jurídico que se plantea en nuestro país ha tenido un acentuado debate en los últimos años, a la par de la difusión y deliberación que también tiene el neoconstitucionalismo; ambos enfoques y teorías, buscan ser tomadas en cuenta en el perfilamiento de un nuevo Estado y un nuevo Derecho que se diseñaría e implementaría para nuestro país. Dentro de las múltiples opciones de cambio que se plantea a nuestro sistema jurídico, ésta es una más -quizás una de las más cercanas y posibles- de esa gama de propuestas. Este ensayo pretende plantear razones para la materialización de un Estado y Derecho que configuraría nuestra realidad diversa y colmaría el clamor de una justicia real por peruanos que aún se sienten excluidos.*

**Palabras Claves:** *Pluralismo Jurídico. Neoconstitucionalismo. Estado Moderno. Estado Plurinacional. Derecho actual. Derecho garantista. Derecho pluralista.*

## Introducción

La experiencia de otros países es una oportunidad para que nuestra sociedad peruana tenga en cuenta lo que sucede alrededor y podamos mirarnos de nuevo para emprender los necesarios cambios frente a formas de fragmentación y exclusión social. La finalidad de este trabajo es mirar dichos cambios como un ejercicio de una democracia incluyente, pero sobre todo como propuesta de vida diversa y de justicia social. El pluralismo jurídico en nuestro país no solo sería un reconocimiento pasivo a la diversidad de pueblos y nacionalidades que tenemos, sería fundamentalmente una declaración pública del deseo de incorporar perspectivas diferentes con relación al Derecho. El aceptar nuestra matriz originaria, además de enriquecernos culturalmente nos permitirá empezar a superar las vergonzosas prácticas de colonialidad que nuestra sociedad ha cultivado y que aún se reproducen en la práctica de la justicia.

En este trabajo se aborda de modo tangencial el pluralismo jurídico así como el neoconstitucionalismo, para tomar como premisas mayores una propuesta de construcción de un nuevo Estado y por ende de un nuevo Derecho para nuestro país. El Derecho no es necesariamente producto del Estado, la parte más grande e importante del derecho tiene su origen en la sociedad. Como decía Eugen Ehrlich: *“El derecho es un orden interno de las relaciones sociales, tales*

*como la familia, las corporaciones, la propiedad, el contrato, las sucesiones, etc. Esas instituciones han sido introducidas no por las normas jurídicas sino como producto y necesidad social y es así como cobra valor el derecho viviente de una sociedad viviente”<sup>1</sup>.*

Por otro lado hay que darle énfasis al marco constitucional en el entendido que una Constitución no es solo norma jurídica, sino un proceso social, un sistema de derechos imbuido en la conciencia de los ciudadanos; la constitución es una cultura, un valor que incorpora el pasado y sus proyecciones hacia el futuro, como resultado de un nuevo pacto social. Además, como sabemos, determina el tipo de Estado que queremos y el sistema jurídico que deseamos.

## **1. Elegir entre dos opciones**

La crisis del sistema jurídico monista desde el pensamiento crítico andino, es la de su pérdida de perspectiva humanista, inclusiva y de decolonialidad. Este Estado-Nación y su derecho están en crisis porque no puede dar respuesta a la demanda de eliminación de exclusión. Fortalece un sistema social que promueve la asimetría a través de instituciones, como la ciudadanía, la democracia representativa, los derechos humanos, su costo alto trae consigo la subordi-

---

1 Ehrlich 1992, “La sociología del Derecho”. Pág. 24.

nación y la invisibilización de otras formas de manifestaciones organizativas y jurídicas. En nuestro país, al ser un Perú diverso, tiene numerosos ordenes jurídicos que si bien es cierto no están positivizados o reconocidos por el derecho ordinario, no significa que no existan y pervivan a pesar de la secular discriminación. Entonces, una primera opción es optar por el pluralismo jurídico que básicamente tiene que ver con que un país pueda tener un sistema jurídico abierto, donde se reconozca y se proteja todos los órdenes jurídicos por una cuestión de justicia social y de ontología jurídica y se les dé dentro de un sistema amplio su verdadera valía a las distintas formas jurídicas de hacer justicia. También se puede optar por la creación de dos o más sistemas, como el caso de Bolivia que se estableció el sistema originario y el sistema ordinario de justicia.

El asunto está en que el pluralismo jurídico debe ser mejor entendido y aún mejor asumido. Para comprenderlo mejor, remitámonos al brasileño Antonio Carlos Wollmer para quien la estructura normativa del moderno Derecho Positivo formal a comienzos del siglo XXI, es poco eficaz sobre todo para solucionar y atender los problemas relacionados a las necesidades de las sociedades periféricas en América Latina. Entre otras cosas dice dicho autor: *“Esta situación provoca una crisis de legitimidad y de funcionamiento de la justicia basada en la primacía y la exclusividad del modelo estatista del Derecho y en*

*los valores del individualismo liberal, como contrapartida la búsqueda de una visión jurídica, más pluralista, democrática y antidogmática que refleje mejor y de cuenta del nuevo contexto en el que se encuentran los países latinoamericanos, traerá consigo una transformación y reafirmación del derecho con rostro pluralista, basado en dos razones fundamentales: 1.- Porque permitirá una mejor interpretación de la complejidad de los acontecimientos actuales en el contexto de la globalización que está ocasionando en el mundo jurídico y 2.- Porque en su versión emancipadora, el Derecho puede ser un instrumento al servicio de los colectivos más desprotegidos y más vulnerables”<sup>2</sup>. Ciertamente debe entenderse, que no se está hablando de un pluralismo liberal, sino de aquél que delimita la multiplicidad de manifestaciones o prácticas normativas en un mismo espacio sociopolítico. En la actualidad hay un resurgimiento y un mayor protagonismo de órdenes y teorías que reflejan la dimensión plural del fenómeno jurídico.*

Por su parte el Neoconstitucionalismo europeo plantea crear un Estado y un Derecho que pueda ser aceptable bajo un modelo nuevo, dejando otro que ha tenido sus crisis por desajustes estructurales, como la tensa relación entre neoliberalismo y Estado de bienestar. Ahora se trata de adaptar el neoconstitucionalismo a la realidad latinoamericana, como otra res-

---

2 Wollmer 2006, *Pluralismo Jurídico*. Pág. 49.

puesta a la actual crisis del sistema que tenemos. El neoconstitucionalismo transformador o adaptado en Latinoamérica, se caracteriza, porque no solo enuncia derechos sino que reconoce toda una gama de garantías por las que no existe acto público o emanación de poder, que no pueda ser prevenido, impedido o cuando cause daño reparado. La protección de derechos consta como un fin primordial del Estado y es el eje constitutivo de la Constitución, que limita y vincula todo poder. Es evidente su fin garantista; es decir, de protección efectiva a favor de los derechos y libertades del ciudadano, por lo que el fundamento garantista es también legitimador y sustentador de este enfoque de derecho abierto.

## **2. ¿Vale la pena optar por el cambio?**

El modelo de Estado occidental no tiene categorías para establecer un Estado Pluralista, Plurinacional e Intercultural. Políticamente, tampoco tiene las condiciones para resolver el problema de la exclusión de grupos sociales que se encuentran en situación de marginalidad. Esta aseveración es confirmada por Buenaventura de Sousa Santos quien manifiesta: *“No se trata solo de perfeccionar el derecho del Estado-nación, sino de permitir otras manifestaciones normativas e institucionales. Tampoco se trata solo de corregir el funcionamiento del Estado-nación para que deje de ser anómico (normas que no existen y que son necesarias) o antinómico (normas que exis-*

*ten y se contradicen por disponer respuestas o soluciones distintas), secreto e irresponsable, sino de imaginarse otras formas de organización política y social, distinta al Estado moderno como lo conocemos ahora, para que se establezca una real justicia social, se trata en buena cuenta de la lucha de lo hegemónico y lo contrahegemónico”<sup>3</sup>.*

El Perú, en los próximos años tiene que debatir intensamente sobre definir un modelo de Estado y de Derecho que sea concurrente con la normatividad internacional de reconocimiento y la protección de los Derechos Indígenas y de los derechos que tienen que ver con la naturaleza, que consagran dichas normas; de igual manera, tendrá que decidir por una opción legítima que tenga que devolver, reconocer y proteger la voz y sus formas jurídicas de los pueblos originarios; es decir, tiene que sintonizar con los nuevos vientos de afuera y de adentro, que corren a favor de una redefinición. Hay nuevos actores y prácticas, nuevos lenguajes, imaginarios sociales, las resistencias locales, revalorizan el territorio y la tierra con un sentido cultural más que el patrimonial, donde se comienza a valorar otros saberes, etc. Se trata por tanto, de asomarse a optar por el cambio; se trata de poner coto al olvido secular de afirmaciones autónomas de justicia.

---

**3** Santos 2010, *Refundación del Estado en América Latina*. Pág. 59.

Apuntemos al cambio de una Constitución de rai-gambre social que determine que los pueblos tienen derecho a su autodeterminación, que reconozca los derechos de los distintos pueblos que coexisten dentro de los Estados y que promueva mecanismos que protejan la diversidad, propugnando el principio de ciudadanía universal que implica la progresiva eliminación de las fronteras nacionales y la relativización de la soberanía nacional como poder que oprime, controla y clasifica, condena toda forma de colonialismo y reconoce el derecho de los pueblos a la resistencia y liberación de toda forma de opresión, promueve la conformación de un orden global multipolar y democrático y el fortalecimiento de relaciones horizontales para construir una nación intercultural. Por eso, apuntar a un Estado Constitucional nos ayuda a responder las preguntas sobre quién es la autoridad, cómo se hacen las normas y qué contenido deben tener. El Estado de derecho nos da luces para responder dónde encontramos las normas y para qué se las expiden. El Estado de justicia social nos resolverá el problema del porqué del Estado tenemos una visión más amplia y humana. El Estado democrático, independiente, intercultural y laico nos ayudará a comprender el cómo de la configuración institucional, que está basada en parámetros verticales donde se idolatra el poder rígido y total. Nuestra actual situación, con todas las exclusiones, restricciones al acceso a la justicia, su carácter utilitarista, que se acentúa con signos de corrupción, requiere cambiar, mejor aún si se

hace en concordancia con los pueblos originarios, con dar cobertura a sus órdenes sociales y jurídicos, con aquello que decía Emmanuel Lévinas: “*Solo considerando al “otro” tendremos un derecho verdadero*”<sup>4</sup>. Apostar por este cambio es más que un acto de justicia, es un acto de suprema humanidad; la otredad es constitutiva a nosotros mismos, sin el otro no hay convivencia ni vida social posible.

### **3. Un nuevo Estado**

En el marco del constitucionalismo adaptado en Latinoamérica o llamado también constitucionalismo transformador, se concibe al Estado como estructura, conformado con derechos, como fin y democracia como medio. Los derechos de las personas son a la vez límites del poder y vínculos. Límites porque ningún poder los puede violentar, aun así provenga del parlamento, y lo que se pretende es minimizar la posibilidad de violación de derechos y vínculos porque los poderes del Estado están obligados a efectivizarlos y lo que se procura es la maximización del ejercicio de los derechos. En el modelo constitucional se distingue entre la representación parlamentaria y la representación constituyente. El segundo, que es otro instrumento del principio de la soberanía popular, limita al primero.

---

4 Lévinas 2002, *Totalidad e Infinito*. Pág. 104.

En el Estado de Derecho que rige en nuestro país, el único sistema jurídico que existe con exclusividad y resulta válido es el formal estatal. En consecuencia, la única fuente del derecho es la Ley; todas las demás fuentes restantes y los sistemas jurídicos de las que brotan son auxiliares. El parlamento se reserva la iniciativa, la producción, la interpretación y la derogación de la Ley. En cambio, en un Estado constitucional de derechos, los sistemas jurídicos y las fuentes se diversifican, la autoridad que ejerce competencia crea normas con carácter de Ley (precedentes nacionales) las instancias internacionales dictan sentencias que también son generales y ejecutorias; el poder ejecutivo emite políticas públicas que tienen fuerza de ley por ser actos administrativos de carácter general y obligatorio; las comunidades indígenas tienen normas, procedimientos y soluciones a conflictos con carácter de sentencia y finalmente, la moral tiene relevancia en la comprensión de los textos jurídicos, por lo que todo ello configura una pluralidad jurídica dentro de un Estado neo constitucional-abierto, es decir un Estado con derechos. Ello significa que el deber más elevado del Estado es hacer respetar los derechos y su deber es garantizar el goce de dichos derechos, cambiando radicalmente de su función básica organicista a una función de servicio y de protección efectiva a favor de los ciudadanos.

Se trata de pasar del Estado Excluyente al Estado de Justicia, del Estado Liberal al Estado social, del Esta-

do subordinado al Estado Independiente y Soberano, del Estado Nacional y Unitario al Estado Plurinacional, del Estado Monocultural al Estado Intercultural, del Estado secular al Estado Laico. Este fue el propósito en el caso del Ecuador, que adecuó el neo-constitucionalismo para la realidad de su país. Definiendo el marco del nuevo Estado, es un desafío a construir y por recorrer; ocasionará muchas tensiones. Sin embargo, el tener que transitarla parece ser inevitable. Mucho de lo que podamos hacer por nuestros compatriotas y por una verdadera justicia social está en juego y es en definitiva lo que decidamos o no determinará el futuro. Desarrollar una apuesta por estos cambios pasa por la aplicación de garantías a los derechos colectivos establecidos para los pueblos y nacionalidades indígenas, incluye aquellos que tienen que ver con la decisión sobre cómo manejar sus territorios y aplicar la justicia consuetudinaria. Pero eso no es todo, este reto sobre todo constituye una oportunidad para construir una democracia sustentada en la diversidad y la tolerancia, lo que exige adecuar la institucionalidad del Estado.

#### **4. Un nuevo Derecho**

El Estado y el Derecho colonial han producido y promueve la exclusión, marginación y discriminación. En este sentido, el Derecho no da respuesta a otra realidad que ahora es menos invisibilizada; contrariamente, fortalece el sistema social y jurídico que

promueven la asimetría a través de sus instituciones creadas para este fin. Tanto el Estado como el Derecho no serían creíbles por haber sido impuestos de forma violenta durante la colonia y sin consulta durante la República, y por lo tanto justifica la sospecha de su ilegitimidad que a su vez justifica –valga la redundancia– la resistencia actual. Además el Estado y el Derecho serían impotentes no sólo por no tener garantías efectivas sino porque, aun si las tuviera, no estaría en condiciones de resolver problemas estructurales, como los que están irresueltos en nuestro país.

Un ejemplo de cómo puede cambiar el Derecho es en el tema de la seguridad jurídica. Todos sabemos que el Juez en un Estado formal y monista del Derecho, es la boca de la ley como señalaban los exégetas, y por lo tanto la seguridad jurídica depende de las normas o reglas; es lo que Luigi Ferrajoli llama Normas Hipotéticas. Según este autor: *“una norma hipotética tiene tres elementos: Una condición de hecho, un vínculo causa-efecto y una obligación y la mayoría de normas del derecho civil y penal se reduce a esta formulación. Estas normas o reglas están comprendidas en un código que impide que el Juez haga algo más allá de lo previsto en el texto jurídico. La ley en todo el territorio nacional, dice que es lo que debe hacer el Estado, que es lo que no deben hacer las personas y que es lo que no debe aplicar el Juez. Ello es la seguridad jurídica: Las conductas obliga-*

*das, permitidas y prohibidas, están predeterminadas y las personas saben a qué atenerse. De lo contrario de existir otras fuentes o interpretaciones del derecho se provocaría un sistema inseguro y arbitrario”<sup>5</sup>.*

Sin embargo, el sistema jurídico en este mundo contemporáneo y globalizado ya no puede basarse solo en reglas para solucionar todas las relaciones jurídicas, ni tampoco puede prever todas las situaciones en las que se violarán los derechos. Gustavo Zagrebelski ha sostenido que: “*La seguridad jurídica de los liberales podría ser la inseguridad de la mayoría de las personas, por ello es necesario establecer principios*”<sup>6</sup>. Los principios según Luigi Ferrajoli, son normas éticas y por lo tanto, éstos principios no tienen hipótesis de hecho, no tienen el vínculo causa-efecto, ni tampoco tienen una obligación concreta, requieren convertirse en un proceso de argumentación jurídica, pero sirven para mejor resolver cuestiones como del caso de los Derechos Humanos que tienen connotación de principios y dado que los derechos son normas aplicables, el Juez no puede sino crear derecho al aplicar principios puesto que desde este enfoque, la realidad es anterior a la hipótesis de hecho y a la obligación. Con ello cambia la seguridad jurídica de normas para ser ampliada por seguridad

---

5 Ferrajoli 2001, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Pág. 19.

6 Zagrebelski 2005, *El derecho dúctil*. Pág. 71.

de principios, donde el aspecto de la moral, y la apreciación teleológica del derecho son más seguros y consistentes. En el tema de la argumentación jurídica y precisamente en la técnica de la ponderación, el considerar los principios, ya es un cambio que permite apreciar al derecho ya no en el formato de lo estrictamente normativo, sino considerando sus otras fuentes que la complementan mejor.

## Conclusiones

Para dinamizar desde una toma de conciencia nueva y desde la práctica, pensar y actuar en interculturalidad es fundamental para conocer e interactuar con lo diverso, enriquecer la democracia y construir el pluralismo. En la interculturalidad, debidamente encaminada convergen las conquistas emancipadoras de los invasores europeos de hace cientos de años que se traduce en derechos de libertad y los derechos sociales y las luchas de los pueblos que hemos sido colonizados por Estados y grupos hegemónicos. Esta suma de aspiraciones y proyectos utópicos que juntan luchas y teorías, ciencia y espiritualidad, cultura hegemónica y contrahegemónica, premodernidad con modernidad y postmodernidad, lo local con lo global, son condiciones para emancipar y fusionarse sin subordinaciones y como dice Catherine Walsh: *“Un proyecto que implica y requiere la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento, de poder y de vida que aseguren sociedades realmente*

*interculturales en donde prevalezcan los valores, la complementariedad, la reciprocidad y solidaridad que son valores comunitarios, y donde la justicia no sea palabra hueca, sino acción pedagógica guiada por la conciencia y por el compromiso de hermandad y concientización*<sup>7</sup>. Tenemos el derecho de soñar, de aspirar a cambios y ser en ese sentido, coherentes con una verdadera integración de otro Derecho y otro Estado que se parezcan mejor a la realidad ardiente y esperanzadora de todos los peruanos y latinoamericanos.

Finalmente, abrazo dentro de un conjunto de propuestas que realiza Buenaventura de Sousa Santos y en la línea que venimos planteando, las dos primeras propuestas de su ensayo “*Cuando los excluidos tienen derecho*”: **1.- La especificidad de la justicia indígena reside en que los pueblos indígenas no son apenas individuos que tienen derechos consagrados en el derecho ordinario. Son comunidades que tienen derecho propio.** Esta aseveración recoge el espíritu de los historicistas, como Savigny o Ihering<sup>8</sup>, que concluían que el Derecho es la expresión genuina de la cultura de un pueblo, y que la lucha por el derecho

---

7 Walsh 2009, *Interculturalidad, Estado y Sociedad, luchas descoloniales de nuestra época*. Pg. 97.

8 Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), jurista alemán, fundador de la escuela histórica del derecho alemana. Caspar Rudolf von Ihering (1818-1892), ilustre jurista alemán y filósofo del Derecho de Europa y de la historia jurídica continental.

pasa por el interés comunitario. Se trata pues de una reparación histórica el de permitirse su propia expresión y autodeterminación. **2.- Tomar en serio la justicia indígena es tomar en serio el proyecto de transformación pluralista, descolonizadora y democratizador de la sociedad y del Estado.** Lo que implica tomar en serio un proyecto constitucional que permita ser la base de un proceso amplio reivindicativo, de un verdadero pluralismo intercultural en la justicia que como en el caso del Perú, es de necesidad impostergable plantear dicha coherencia propositiva con responsabilidad histórica.

## **Bibliografía**

EHRlich, Eugen.

1992 “La sociología del Derecho”. Tomado por Alfredo Sánchez Castañeda, en *Los orígenes del Pluralismo Jurídico*. Edit. Tupac Catari-Sucre-Bolivia.

FERRAJOLI, Luigi.

2001 *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Edit. Trotta, Madrid, España.

LÉVINAS, Emmanuel.

2002 *Totalidad e infinito*. Edit. Praxis. México.

SANTOS, Boaventura de Sousa.

- 2011 *Cuando los excluidos tienen derecho*. Edición de Fundación Rosa Luxemburgo. Quito-Ecuador. 2011.
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina*. Edición de RELAJU. Lima. 2010.

WALSH, Catherine.

- 2009 *Interculturalidad, Estado y Sociedad, luchas descoloniales de nuestra época*. Edit. Abya Yala. Quito.

WOLLMER, Antonio Carlos.

- 2006 *Pluralismo Jurídico*. Edit. MAD, S.L. España.

ZAGREBELSZKI, Gustavo.

- 2005 *El derecho dúctil*". Edit. Trotta. Cuarta edición. Madrid.



# DE LA ARMONÍA A LA DEMOCRACIA. CONCEPCIONES POLÍTICAS DEL *ALLIN KAWSAY* EN ZONAS QUECHUA-HABLANTES DEL PERÚ Y BOLIVIA<sup>1</sup>

Alejandro Diez Hurtado

**Resumen:** *El artículo explora las dimensiones políticas del ‘allin kawsay’ desde las nociones del término manejadas por poblaciones de zonas quechua hablantes de la sierra centro sur del Perú y de Cochabamba en Bolivia. Busca establecer elementos para una comprensión comparativa entre poblaciones quechua hablantes, varones y mujeres de ambos países.*

**Palabras clave:** *Democracia, Allin Kawsay, Políticas públicas, Género, Perú, Bolivia*

- 
- 1 Este trabajo es parte del proyecto “Cultura política y diversidad cultural: empoderando ciudadanía en poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia”, auspiciado por la UE e implementado por Manuela Ramos de Perú y Ciudadanía de Bolivia.

## Introducción

Perú y Bolivia han adoptado posiciones diferentes frente a las diferencias culturales y las políticas públicas respecto de las poblaciones indígenas. Perú ha adoptado la vía de la inclusión intercultural en tanto que Bolivia se ha constituido como Estado Plurinacional. Detrás de estas decisiones hay diferentes discursos sobre la diferencia, el reconocimiento y la inclusión de las poblaciones culturalmente determinadas. En Perú, domina el discurso de la igualdad de los ciudadanos, en tanto que en Bolivia el de la igualdad entre las culturas; ello supone diferencias en el reconocimiento de las poblaciones en diversos ámbitos.

Bolivia reconoce el *allin kawsay* como principio ordenador de las políticas de Estado, en tanto que en el Perú se trata de un enfoque relativamente marginal. El grado de elaboración y el posicionamiento del concepto está directamente relacionado con estas condiciones: es parte del discurso legitimador del Estado o está ausente del mismo. Ambos países reconocen la democracia como principio ordenador de las relaciones políticas, nombrando sus autoridades – desde las comunales hasta los presidentes- por medio de elecciones populares y universales. Además, ambos países complementan esta representación con prácticas de participación en los gobiernos regionales

y locales para la concertación de planes de desarrollo y la asignación de presupuestos.

Propongo, a continuación, analizar las nociones del *allin kawsay* desde una perspectiva intercultural, explorando las conexiones entre el término y los contextos democráticos en los que se desenvuelve.

Las definiciones dominantes del *allin kawsay* en los discursos y análisis globales lo presentan como un discurso “otro”, profundo y diferente de las concepciones occidentales de desarrollo, bienestar y democracia. Esta misma concepción es en grueso compartida también por instituciones, programas y procesos de afirmación cultural indígena. ¿Es realmente así? ¿Se trata realmente de una propuesta radicalmente distinta?

En las dos últimas décadas, el *sumaq* o *allin kawsay*<sup>2</sup> –dependiendo de sus variantes regionales– así como una serie de términos equivalentes en varios otros idiomas de América del sur y otras zonas indígenas de América, es cada vez más conocido como concepto que condensa una propuesta “émic” de comprensión del mundo y del desarrollo deseable de las poblaciones indígenas.

---

2 Estermann (2012) destaca la diferencia conceptual entre *allin Kawsay* (buena vida) y *sumaq kawsay* (excelente o superior vida) así como la doble condición y función del término *kawsay* como verbo infinitivo y verbo sustantivo, cuyos significados varían de acuerdo al contexto,

Los análisis sobre el *allin kawsay* suponen el carácter ancestral del término, sobreviviente a procesos de colonización y persistente en las sociedades indígenas como parte de un conocimiento conservado a lo largo de centurias (Canqui 2011), y que expresa una “forma ancestral de ser y estar en el mundo” (Dávalos 2011). El sustrato del concepto se ancla en su raíz indígena desde donde se proyecta a otros ámbitos y espacios. Sobre este convencimiento, algunos pocos trabajos lo analizan en términos de una filosofía indígena en términos de su sentido “cósmico” de justicia haciéndolo diferente de los múltiples otros sentidos que se le asignan (Estermann 2012). Más allá de este origen indígena –contestado en algunos círculos intelectuales- el *allin kawsay* proporciona la base para una serie de proyectos de gubernamentalidad (Foucault 2006) que proponen modelos alternativos para plantear y pensar el desarrollo.

Algunas de las vertientes de estas interpretaciones consideran el *allin kawsay* como un enfoque “refundador” del desarrollo (León 2010), constitutivo de un nuevo proyecto de futuro para la humanidad, sobre bases de reciprocidad y equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza (Houtart 2011). El *allin kawsay* remite para estos autores a otras formas de conocimiento, sobre bases diferentes de las occidentales con profundo sentido descolonizador con rela-

ción a tendencias e ideologías dominantes sobre el desarrollo (Escobar 2010).

Llegados a este punto, el *allin kawsay* se presenta como una alternativa plausible y deseable de futuro, como horizonte de desarrollo (Canqui 2011), como una alternativa al discurso dominante del desarrollo (Elizalde 2009; Tortosa 2012). El *allin kawsay* sintoniza con perspectivas descolonizadoras (Quijano 2011), nuevas perspectivas socialistas (Santos 2011), acercándose a perspectivas propias del post desarrollo (Gudynas 2011; Gudynas y Acosta 2011). El buen vivir proporciona “otra” perspectiva, no occidental, desde el sur, como paradigma de vida deseable y capaz de ordenar las acciones de desarrollo hacia un modelo económico más solidario (León 2010), en armonía y equilibrio con la naturaleza.

Así, el *allin kawsay* es posicionado como ideología del desarrollo, exportada desde sus bases ancestrales indígenas hacia perspectivas descolonizadoras de alcance más amplio, constituyendo una filosofía política del desarrollo. Su gran reto es el tránsito desde estas perspectivas filosóficas hacia las estrategias y prácticas políticas (Niel 2011).

En este punto destacan las referencias y análisis al tránsito de las ideas a las políticas de Estado, en Bolivia y en Ecuador, que lo incorpora en su constitución y su “plan nacional para el buen vivir” (2009).

La constitución ecuatoriana adopta una serie de principios que promueven “soberanía, descolonización y nuevo sentido comunitario” como parte de sus expresiones políticas (Acosta 2010; Cortez 2009; Dávalos 2011).

Ciertamente, el *allin kawsay* está en la agenda de los movimientos indígenas y otros movimientos de reivindicación que lo desarrollan en múltiples dimensiones (economía, política, ritual) asociándolo tanto con la ancestralidad indígena como con las declaraciones y legislación internacional sobre poblaciones indígenas (Huanacuni 2010).

La mayor parte de los textos reseñados refieren a Ecuador y Bolivia. En el Perú, en contraste, el *allin kawsay* no forma parte en absoluto de las políticas ni principios del Estado, que adopta la interculturalidad como instrumento de comunicación y de promoción de la igualdad de derechos entre los ciudadanos del país. El *allin kawsay* es promovido por unos pocos movimientos indígenas, algunas ONGs y por pequeños grupos de activistas comprometidos en procesos de revitalización cultural en poblaciones indígenas (Pratec 2010; Manuela Ramos 2011).

Las posiciones frente al concepto de los países reflejan posiciones ideológicas, políticas y económicas, que tienen consecuencias en la forma de gobernar pero sobre todo en el tipo de políticas macroeconó-

micas que se aplican, que son de corte neoliberal en Perú y más orientados a economías sociales de mercado en Bolivia y Ecuador.

Es por ello que varios autores señalan que en último término, el *allin kawsay* tiene un fuerte sentido económico (Estermann 2012). Más allá de sus orígenes indígenas, el *allin kawsay* supondría una forma específica de gobierno económico, centrado en lógicas de equilibrio entre seres humanos y la naturaleza, estableciendo en la práctica un vínculo con los otros desarrollos, más sostenibles y más equitativos. El *allin kawsay*, como proyecto ideológico y político tiene su sentido global orientado a la humanidad, busca un cambio en el sentido común sobre las prioridades y los objetivos del desarrollo y se constituye en la base de otras propuestas. Notemos que en este proceso, el concepto está en construcción y constante transformación (Houtart 2011; Acosta 2010; León 2010).

Diversos autores enfatizan uno u otro matiz del concepto, que condensa una serie de proyectos y utopías sobre el porvenir del planeta. Podríamos distinguir entre los diversos estudios posiciones de reificación indígena, otras más bien ecologistas, otras ideológico políticas y otras post desarrollistas, construidas sobre diversas bases filosóficas pero aglutinadas respecto a la idea del buen vivir deseable. Todas ellas tienen en común el de su expresión “hacia afuera” de los gru-

pos indígenas. Pocos trabajos reseñan la comprensión de fenómeno desde la población quechua o aymara hablante, analizando sus significados específicos para los indígenas.

Una excepción es el reciente trabajo de Mamani y otros (2013) sobre las expresiones cotidianas del *allin kawsay* en la vida cotidiana en cuatro regiones de Bolivia, desde las zonas altas hasta el chaco, relacionando el concepto con la alimentación, el acceso a la tierra y los cambios económicos. En el Perú, destaca una temprana publicación del Pratec sobre el concepto en diversas zonas de sierra y selva (Cusco, Puno, Andahuaylas, Ayacucho, San Martín). El compendio enfatiza su carácter armónico de “vivir dulce” en oposición a los conceptos occidentales de bienestar (2003). El concepto sería de uso coloquial y no completamente definido aunque próximo a nociones y modos de vivir bien “*allinlla kawsakuylla* (vivir en armonía), *allin kawsakuy* (vivir bien), *sumaq kawsakuy* (vivir bonito), *hawkalla kawsakuy* (vivir tranquilo o contento), *allin kay* (estar bien)” (Rengifo 2003: 152).

El concepto se aplica a las personas y a su entorno en la vida cotidiana y las relaciones con la naturaleza, incluyendo animales, chacras y el conjunto de la localidad y es presentado como opuesto a enfoques de necesidades y a conceptos como desarrollo o pobreza, con un fuerte componente idealista, de autosuficien-

cia, aislamiento e intemporalidad (Rengifo 2003: 207).

Todos estos análisis no analizan las dimensiones políticas del *allin kawsay*. Su proyección hacia la autoridad y lo político se genera por extensión en plural excluyente explicada en el *allin kawsakuy*: “el entendimiento y la comprensión entre todos, porque todos queremos a nuestro barrio y a nuestras autoridades” (Rengifo 2003: 166). Un alcalde vara explica que para ser autoridad se necesita “hacer ver bien a los que te crían” y “criar bien” (ibíd. 160), su autoridad proviene de la convivencia en colectivo antes que de lógicas políticas, que se expresan con otros términos como *camachiq*, *umalliq*, *atiy* y otros.

Tanto los estudios sobre *allin kawsay* en Perú, como en Ecuador y Bolivia, se ocupan poco de su relación con las prácticas y nociones políticas de la democracia actualmente existente. Una indagación respecto de la proximidad y distancia entre el *allin kawsay* y la democracia puede proporcionar algunas claves de comprensión de la cultura política de las poblaciones indígenas así como de las posibilidades de construcción de contenidos políticos multiculturales o interculturales.

Proponemos analizar los contenidos del concepto de *allin kawsay* entre poblaciones quechua-hablantes de

Perú y Bolivia<sup>3</sup>, buscando establecer correspondencias y distinciones con relación al concepto de democracia, también definido desde los propios actores. Buscaré matices en la interpretación de dichos conceptos desde dos ejes de comparación: entre países con diferentes apuestas políticas e ideológicas; y entre hombres y mujeres, en el supuesto que la comprensión y la vivencia cotidiana y política es diferente entre los géneros.

## 1. ¿Dos formas de entender el *Allin Kawsay*?

### *Allin kawsay en Perú*

En la sierra sur central peruana el “Allin Kawsay” aparece como un concepto nuevo. Las respuestas sobre su significado refieren a contenidos en construcción. Su interpretación semántica parte de cierto “consenso general” pero muestra diferencias en su comprensión entre hombres y mujeres, particularmente en lo que se refiere a sus connotaciones políticas.

El concepto es traducido del quechua en el sentido de vivir bien, en armonía principalmente en la familia y por extensión en la comunidad. Entre las mujeres, su

---

3 La data proviene de entrevistas y grupos focales con varones y mujeres de zonas rurales, periurbanas y urbanas de Cochabamba en Bolivia (Tiquipaya, Colcapirhua, Qullacollo, Cliza, Punata y Arbieta) y de la zona sierra centro sur del Perú (Ayacucho, Los Morochucos, Huancavelica, Yauli, Abancay y Curahuasi).

significado apunta en todos los casos a variantes de este “vivir bien”, entendido como vivir sin problemas (Abancay), por vivir sano y sin pelear ni discutir (Ayacucho), y por vivir tranquilo (Huancavelica). Este vivir bien, se aplica de manera secuencial a la familia, a la comunidad y a la organización: “Allin Kawsay es vivir bien en armoniosamente en un hogar o también en una comunidad o también en una organización” (Adela, Huancavelica).

Para los varones también se vincula a vivir en paz, en armonía, en la pareja, en el hogar, en la sociedad (Abancay), “en nuestra comunidad viviremos mejor” (Alfredo, Abancay); significa la ausencia de peleas o discusiones: “No pelear, estar tranquilo” (Santos, Abancay); “para mí sería alegrarse mucho por que ... sin peleas sin hacer problemas, sin odiarse entre vecinos” (Agustín, Los Morochucos); “Estar en armonía con todos” (Ricardo, Huancavelica).

El primer escalón del *allin kawsay* es la vida en el hogar, en el marco del diálogo y la comprensión, en la posibilidad de educación de los hijos, cuidado de los animales “Debe haber dialogo para que cuiden sus animales y eduquen a sus hijos” (Gladys, Abancay); el diálogo supondría la ausencia de maltrato: “sin pelear ... vivir sin discutir, porque a veces se vive peleando ...también será vivir bailando en nuestros huaynos” (Norma, Ayacucho); “estar bien con las familias, que te comprenda tu esposo que el resto de

familias también te comprendan” (Paulina, Huancavelica).

Sobre esta concepción general, hombres y mujeres del centro sur andino peruano añaden matices importantes. Las mujeres lo proyectan hacia una concepción social, colectiva -política si se quiere- desde la armonía familiar hacia lo social bajo lo que podríamos llamar un modelo de reciprocidad generalizada (Mayer 2002) en la vida compartida en común: “Será vivir en la comunidad” (Delia, Apurímac), “que tu pueblo esté bien” (María, Abancay). El buen vivir se realiza de la familia a/y en la comunidad, en el ámbito de la vecindad y la proximidad: “que en mi casa yo viva bien con mi familia, en mi comunidad debo vivir bien con mis compoblanos” (Martha, Ayacucho). Ello se proyecta hacia la correcta forma de organizarse, correspondiendo a la armonía en la organización, hacia hacer las cosas correctamente, en diálogo: “será pues el caminar bien... conversando bien” (Elizabeth, Huancavelica). Para las mujeres el vivir bien es una meta por alcanzar, corresponde a un ideal de buena vida, de vida deseable. Está vinculado a la seguridad económica de la familia y de la comunidad, pero también vinculado a un buen futuro.

Las concepciones de los varones incluyen otros sentidos, vinculados al bienestar y a las formas de relacionamiento entre las personas. Se expresa en el bienestar asociado a la seguridad económica, para

que haya buen vivir deben haber servicios, trabajo e ingreso económico, asegurar el futuro de los hijos (educación) y que haya buena producción: “necesariamente un nivel de vida no?... que coadyuve al desarrollo de la familia” (Sergio, Pampa Cangallo). También tiene un componente de logro: “tener una satisfacción personal, individual, económica y social” (Salomón, Los Morochucos) y de justicia: “es cuando se hace para todos para sus necesidades” (Fortunato, Los Morochucos).

El vivir tiene una acepción que reenvía a la manera de lograrlo: armonía y bienestar deben lograrse por la vía del diálogo y el respeto, debe ser participativo y no impuesto: “Es respetar y que me respeten y para los demás también” (Edilberto, Yauli); “Eso es vivir bien, de acuerdo, debe de ser participativo” (Saturnino, Yauli).

Las diversas respuestas sobre lo que significa *allin kawsay* en la sierra centro sur peruana, apuntan a conceptos de armonía a diversos niveles (familia, comunidad, organización), a lógicas de bienestar y acceso a recursos, productos de alguna manera a una etnoconcepción de desarrollo y a lógicas de buen gobierno, respeto, diálogo y participación.

### ***Allin kawsay en Bolivia***

Hay respuestas más largas y consistentes en Bolivia respecto del concepto de *allin kawsay*. Su interpreta-

ción también es multisémanica y muestra similitud con Perú respecto a su contenido básico y sus matices pero incluye otros cercanos a interpretaciones y discursos globales.

El primer significado atribuido al *allin kawsay* es vivir en armonía, en familia y comunidad, una vida sin peleas, sin conflicto, sin odio ni discriminación, una suerte de vida ideal en tranquilidad: “vivir sin problemas, hacer entender bien en todo para compartir y coordinar sin peleas” (Aurelia, Colcapirhua).

Para las mujeres esta condición del *allin kawsay* está asociada además a la alegría, a un estado de ánimo, supone que la gente vive alegre, sin peleas ni tristezas. Los varones expresan esta condición como una cualidad del colectivo antes que de la familia, el *allin kawsay* es de todos y para todos: “significa vivir bien en la comunidad, en el municipio” (Saidé, Arbieto).

La segunda acepción refiere al *allin kawsay* como situación de bienestar y sobre todo a la ausencia de penurias, a contar con lo que la familia necesita: “vivir con necesidades básicas, alimentación adecuada, acceso a la educación” (Noemí, Cliza). Los varones comparten esta concepción asociándola a la satisfacción de necesidades concretas (trabajo, producción, educación, salud, recursos económicos, alcantarillado, energía eléctrica). Para ellos, el *allin kawsay* supone una serie de condiciones de bienestar y de desa-

rrollo relacionadas a la provisión de servicios pero sobre todo al trabajo. El *allin kawsay* sólo es posible en condiciones de equidad e igualdad, cuando todos puedan tener acceso a lo que necesitan. El concepto se refiere también entonces a la igualdad de oportunidades en términos de acceso a bienes y servicios.

Del conjunto de respuestas, sólo dos expresan elaboraciones más complejas y abstractas proyectándolo de las condiciones cotidianas hacia la designación de un equilibrio entre los seres humanos y la tierra: “significa que el hombre y la tierra deben complementarse para tener una calidad de vida... también hay que cuidar a la madre tierra” (Tito, Punata).

*Allin kawsay* remite entonces a una serie de significados relacionados a lógicas de armonía y estados positivos de ánimo (alegría) que remiten a situaciones de bienestar y satisfacción de necesidades y de trabajo y equidad para todos.

En Perú y Bolivia, el *allin kawsay* tiene dimensiones tanto familiares como colectivas, centradas en la armonía y el bienestar. Sin embargo, en el primer caso se coloca más en el ámbito de la participación y la inclusión y en el segundo más en términos de las obligaciones del Estado y en términos de equilibrios más amplios, con la naturaleza.

Cuadro 1. Nociones sobre el *allin kawsay*. Varones y mujeres. Perú y Bolivia

	Mujeres	Varones
Perú	Vivir sano Ausencia de pelea Diálogo Comprensión	Armonía Ausencia de pelea Servicios Trabajo Conversar
Bolivia	Vivir bien Ausencia de pelea Alegría Sin necesidades Sin pro	Armonía Bienestar Sin necesidades Servicios Equidad Armonía con la naturaleza

Fuente: entrevistas

## 2. Del *allin kawsay* a la democracia

Explorando la relación entre el *allin kawsay* y la política, el conjunto de entrevistas tanto de Perú como de Bolivia brindan respuestas semejantes. Al respecto es importante acotar que muchas personas dudan antes de formular una respuesta, expresando indirectamente que no es un vínculo evidente.

En conjunto, se dan tres tipos de respuestas: un primer grupo considera que expresan realidades diferentes, refiriéndose a distintas concepciones del mundo; uno segundo, señala que se parecen pero que no son lo mismo; el tercer conjunto, estima que la democracia puede o debe ser un medio para llegar al *allin kawsay*.

Las respuestas que no encuentran vínculo entre ambos conceptos enfatizan las diferencias, aunque con algunos matices entre mujeres y hombres. Para las primeras, sobre todo las de Cochabamba, a la democracia “le falta para ser como el *allin kawsay*”, constatando que la vida no es tan armónica como debería ser estando en democracia. Oponen el estado de democracia en el que viven, con el *allin kawsay*, que desearían: “*Allin kawsay* es democracia, pero en realidad no estamos viviendo eso, en todas partes hay pelea” (María, Quillacollo). Las respuestas de los varones enfatizan una diferencia epistemológica: la democracia es asociada a la política, la participación, la igualdad y el gobierno, en tanto que el buen vivir a la familia y al bienestar. Ambos conceptos pertenecen y designan conjuntos ontológicos diferentes: “la democracia es muy diferente... más que todo de la gobernación por medio del pueblo y el *allinkawsay* mas que todo se trata de una calidad de vida que se debe dar en la comunidad” (Tito, Punata). Definiendo un matiz respecto de esta diferencia, una de las mujeres cochabambinas señala que el *allin kawsay* es un concepto propio, en tanto que democracia es una palabra extranjera: “*Allinkawsay* es de nosotros, de nuestra casa, en cambio la palabra democracia es una palabra de afuera, por eso no se parecen” (Aurelia, Colcapirwa).

Algunas respuestas, ciertamente menos numerosas y más dubitativas que las anteriores, señalan proximidad entre ambos términos: “creo que sí puede ser”, “será igual, pues”, “Sí, se parecen un poco” (Darío, Colcapirwa); “Tal vez puede que tengan alguna relación” (Janet, Punata). Ambos tendrían objetivos y propósitos semejantes: cumplir la ley es como el vivir bien, vivir sin discriminación ni maltrato es vivir bien. Democracia y *allin kawsay* tendrían a fin de cuentas un mismo propósito que podría formularse como marchar bien o hacer las cosas bien. Existen semejanzas importantes aunque sin llegar a ser lo mismo. Tienen el común el vivir en libertad, la libertad de conocer, crear y hacer, la participación y la ausencia de discriminación. Comparten la búsqueda de una mejor condición de vida para la población. En alguna respuesta se señala que el *allin kawsay* sería más que la democracia: “Tiene algo de relación pero no necesariamente (la democracia) enmarca todo” (Williams, Tiquipaya).

Finalmente, un tercer grupo de respuestas señala que hay una relación de causalidad o condicionalidad entre ambos conceptos. En Cochabamba, la democracia es una condición para alcanzar el *allin kawsay*. La democracia es señalada como una condición, es a fin de cuentas, un medio para alcanzar la promesa o la aspiración del *allin kawsay*: “Si aplicamos la democracia claro que sí por que nos conduciría hacia el *allin kawsay*” (Sabina, Punata).

## Reflexiones finales

El *allin kawsay* es más conocido por las poblaciones quechua-hablantes cochabambinas que por las del centro sur andino peruano. Y sin embargo, esta diferencia no parece afectar el contenido polisémico del concepto y lo que es más sorprendente la comprensión diversa del mismo.

A pesar de las diferencias en el entendimiento y difusión del *allin kawsay* entre Perú y Bolivia, ambas poblaciones comparten una misma comprensión sobre el término. Así estamos hablando de un mismo *allin kawsay* aunque con un significado múltiple, matizado y más amplio que los significados difundidos en contextos globales.

El *allin kawsay*, expresado por las poblaciones quechua hablantes contendría tres significados complementarios entre sí. El primero referido a la convivencia y la armonía, el *allin kawsay* como principio ordenador de la vida cotidiana en la familia y la comunidad, que se expresa en la comunicación, el entendimiento, y la paz, que se expresan en formas concretas y vinculadas a emociones como la alegría. El segundo con relación a las condiciones materiales de esa armonía inmanente, expresada en términos de satisfacción de las necesidades de las familias y de las colectividades, expresadas en términos de servicios de la sociedad moderna (salud, educación, servicios públicos). Con un fuerte componente de equidad,

esta segunda acepción se aproxima a nociones del desarrollo entendido como bienestar. La tercera dimensión remite a la armonía entre sociedad y naturaleza.

Estas tres concepciones están desigualmente integradas en las respuestas de los quechua hablantes. Las dos primeras son ampliamente compartidas en tanto que la tercera sólo está presente en algunas de las respuestas en Bolivia, lo que nos lleva a postular que este sentido sólo es “activado” en el marco de un discurso nacional que lo enfatiza.

Cuadro 3. Nociones cruzadas de *allin kawsay* y democracia. Perú y Bolivia

<i>Allin kawsay</i>	Democracia
Armonía	Representación/elecciones/participación
Servicios/bienestar/trabajo	Legislación/derechos/equidad
(Armonía con la naturaleza)	Armonía/entendimiento/convivialidad

Fuente: análisis de entrevistas

El *allin kawsay* es entonces concepto intercultural, que contiene elementos “andinos” de armonía y “universales” de bienestar, sin que ambas consideraciones estén propiamente divorciadas entre sí. El *allin kawsay* contendría componentes de bienestar propios no sólo de lo tradicional sino también de la modernidad.

Los contenidos del estar bien tradicionales experimentan transformaciones hacia contenidos referidos a las experiencias y aspiraciones de la vida cotidiana de las poblaciones.

Otro tanto sucede con las nociones de democracia que manejan las mismas poblaciones. La democracia es también polisémica y pertenece a un campo semántico próximo al del *allin kawsay*. La democracia es entendida en términos “universales” en tanto mecanismo político de elección de representantes y respeto de los derechos, pero también en términos de una situación de vida en armonía y convivencia entre las familias en colectividad. De un lado, un “principio ordenador externo” y del otro, una proyección del *allin kawsay* hacia las estructuras políticas. La democracia es también intercultural, y adopta algunos de los componentes de las percepciones más andinas de orden y de las relaciones armónicas deseables. La democracia y el *allin kawsay* compartirían ambos la condición de constituir estados de realidad deseables y apropiados, modelos a seguir que no siempre se consiguen en la vida cotidiana.

Estos conceptos experimentan inflexiones semánticas de acuerdo al género. Las percepciones más masculinas de *allin kawsay* parten de las nociones de armonía general pero se expresan fuertemente en términos de bienestar verificable en condiciones de vida, trabajo y servicios, en tanto que la democracia es más cla-

ramente un tema político relacionado a las elecciones, los derechos y la participación. El *allin kawsay* masculino se aproxima más a nociones de desarrollo sostenible y deseable. Frente a los discursos globales, este *allin kawsay* no niega la modernidad sino que adopta buena parte de sus elementos, es un *allin kawsay* más práctico y menos utópico que el de los discursos globales. Probablemente es también expresión de la práctica política de los varones, en instancias de poder y gobierno local, marcada por la necesidad de regulación interna y la demanda de servicios al Estado.

Las percepciones femeninas del *allin kawsay* enfatizan la armonía y la convivencia, sobre todo familiar. El *allin kawsay* femenino se aproxima a la confianza y a la ausencia de conflictos y disputas; entendimiento y comprensión, parecen ser cruciales en esta concepción. Curiosamente, estas concepciones se proyectan también sobre las nociones de democracia. La democracia femenina es tan convivial como el *allin kawsay*, del que de alguna manera sería una proyección. Sin negar sus dimensiones políticas y electorales, la democracia femenina, como el *allin kawsay* se orientarían a la vida cotidiana antes que a las dimensiones públicas de ambos conceptos, que estarán más en las concepciones masculinas.

Aunque resulte algo estereotipado, ello nos dejaría dos conceptualizaciones, seguramente complementa-

rias, del *allin kawsay*: de un lado una más vinculada a una noción de bienestar y desarrollo referida a las condiciones de vida y otra más cercana a nociones de convivencia y buenas relaciones entre próximos. Ambas concepciones suponen una situación de armonía y equidad entre pobladores.

Las distintas respuestas sobre la relación entre *allin kawsay* y democracia expresarían estas paradojas. De un lado, está claro que se trata de dos conceptos distintos. En las respuestas divergentes estarían en contraposición las definiciones del buen vivir como situación ideal de armonía, en contraposición a las nociones de democracia como el aparato electoral de representación y derechos, que son claramente diferentes y reflejan universos culturales diferenciados. Los que señalan la coincidencia entre ambos establecen la proximidad entre las concepciones de *allin kawsay* y de desarrollo como situación de bienestar y bajo los principios básicos de igualdad, equidad y derechos. Finalmente, está claro que la población quechua hablante reconoce un estado de derecho en el cual el ejercicio de la democracia debería ser una condición y conducir hacia el *allin kawsay* como ideal doblemente determinado, en términos de desarrollo y de bienestar y también en términos de vida y futuro armónicos y en buena convivencia.

Como conceptos y como práctica *allin kawsay* y democracia son polisémicos y en proceso de reelabora-

ción. Cabe preguntarnos sobre las diversas dimensiones y matices que van imponiéndose como discurso dominante y cómo permean y transforman las nociones más populares, de base, de hombres y mujeres quechua hablantes. Aún cuando el *allin kawsay* empieza a generar consensos en los macro discursos, entre las poblaciones se seguirán conservando y asociando al mismo una serie de sentidos diversos, múltiples y cambiantes.

## **Bibliografía**

ACOSTA, Alberto

2011 “Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. Pp 189-208. En: Farah, Ivonne y Luciano Vasapolo, comps. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, Cides-UNAS-Oxfam.

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. Comps.  
2009 *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Santiago, Editorial Universidad Bolivariana.

CANQUI, Alisa.

2011 “El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo”. En: *Obets. Revista de ciencias sociales*. Vol. 6, n. ° 1; pp. 19-33

DÁVALOS, Pedro.

2011 Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). En:

<http://www.puce.edu.ec/documentos/CuestionessobreelSumakKawsay.pdf> (Visitado abril 2013)

DIEZ, Alejandro.

2012 *Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia. Estudio Binacional Perú-Bolivia*. Lima-Cochabamba, Movimiento Manuela Ramos-Ciudadanía

ELIZALDE, Antonio.

2009 “¿Qué desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas”. En: *Revista de Educación*, número extraordinario, pp. 53-75

ESCOBAR, Arturo.

2010 *Una minga para el pos desarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales.

ESTERMANN, Josef.

2012 “Vivir bien” como utopía política- La concepción andina del “vivir bien” (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología* N 24, 2012.  
En:  
<http://200.87.119.77:8180/musef/handle/123456789/576>

FOUCAULT, Michael.

2006 *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France 1977-1978*. México, Fondo de Cultura Económica.

GUDYNAS, Eduardo.

2009 “La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío bio-céntrico”. En: *Revistas OBETS* n° 4. Pp. 49-53

2011 “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir”. pp 231 – 246. En: Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo, Coords. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, Cides-UNAS-Oxfam.

GUDYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto.

2011 “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso” pp 103-110. En: Rojas, Mariano, coord. *La medición del progreso y del bienestar: propuestas desde América Latina*. México, FCCT.

HOUTART, François.

2011 *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Visitado 30 abril 2013. En: <http://alainet.org/active/47004&lang=es>

HUANACUNI, Fernando.

2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, CAOI. 19 pp.

LEÓN, Irene, coord.

2010 *Sumak Kawsay. Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito, FEDAEPS, 2da ed.

MAMANI, Rolando; MOLINA, Wilder; CHIRINO, Fabiana y SAARESRANTA, Tina

2013 *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz, PIEB.

Movimiento Manuela Ramos

2011 *Proyecto “Cotabambas, Apurímac, Perú: Respuesta comunitaria desde las mujeres por sus derechos y contra la violencia*. Lima, Manuela Ramos.

NIEL, Maité.

2011 *El concepto del Buen vivir*. Tesis para título de experto en pueblos indígenas, derechos humanos y cooperación internacional. Universidad Carlos III de Madrid. Madrid.

PRATEC

2010 *Los Watunakuy: Encuentros de encariñamiento intercultural andino. El papel del FIAC - Fondos de Iniciativas de Afirmación Cultural en la regeneración del “Allin Kawsay” o vida buena andina*. Lima, PRATEC.

RENGIFO, Grimaldo, ed.

2002 *Allin Kawsay. El bienestar en la cultura andino amazónica*. Lima, PRATEC.

SANTOS, Boaventura de Sousa.

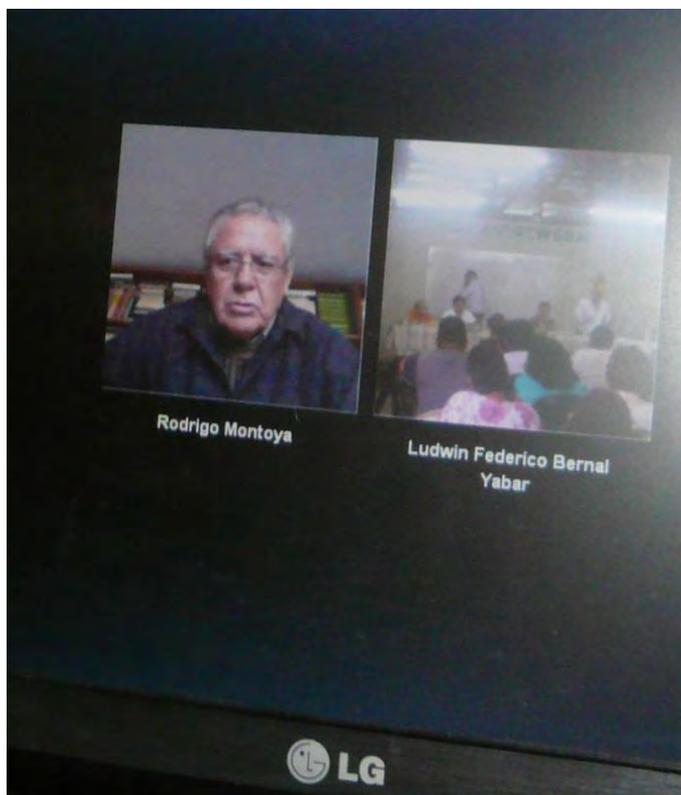
2010 “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”.  
En: *América Latina en Movimiento* No 452  
febrero. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido  
de vida. Pp. 4-7.

SENPLADES. República del Ecuador

2009 *Construyendo un Estado Plurinacional e In-  
tercultural*. Quito, SENPLADES.

TORTOSA, José María.

2012 *Sumak Kawsay, Buen Vivir, ¿alternativa al  
desarrollo?* XXVII edició del Curs d’Estiu:  
Amèrica Llatina: vells conflictes, no ves sor-  
tides.



**CONVERSACIÓN CON  
RODRIGO MONTOYA**  
**El desafío de la otra ruta:  
interculturales o racistas**  
(Fecha: Nov. 17, 2013)

*Rodrigo Montoya Rojas (Puquio, 1943) es un destacado antropólogo peruano formado en la Universidad Nacional de San Marcos –de la cual es profesor emérito– y en la Universidad de la Sorbona en París.*

*Sus libros, investigaciones y preocupaciones buscan ofrecernos una visión del Perú que incorpore el mundo andino y amazónico. Nuestro grupo logró conversar con él vía Skype, cuando Rodrigo generosamente nos ofreció unos minutos de su descanso mientras dictaba un curso en Brasil.*

La conversación abarcó diversos temas de interés y empezó con lo siguiente:

**Rodrigo, podemos afirmar que existen intelectuales indígenas en el Perú, ¿cuáles serían sus características?**

¿A qué le llamamos intelectual indígena? Intelectual es una persona que tiene una visión crítica de la realidad, un intelectual indígena será por lo tanto una persona que perteneciendo a uno de los grupos indígenas en cualquier parte del mundo tiene una visión crítica de la realidad, lo que supone conocer la historia, saber cuáles son los problemas mayores y menores que viven en el pueblo indígena y tener una propuesta alternativa frente a la situación actual. El intelectual indígena por excelencia ha sido Túpac Amaru, el primero de mayor envergadura que hubo en nuestra tierra; por la capacidad crítica que tuvo para enfrentar el sistema colonial español y proponer un cambio de fondo en el orden de cosas de su tiempo. Hablaba y escribía en quechua, conocía el latín, era un lector, un hombre aficionado al teatro y una persona que soñaba y tenía un juicio crítico cabal de la realidad. Túpac Amaru, por lo tanto, en mi opinión, fue el primer y gran intelectual indígena con una propuesta alternativa. Esa convicción tan profunda llevó a John

Rowe, arqueólogo y antropólogo norteamericano que trabajó mucho tiempo en Cusco, a sostener que la rebelión de Túpac Amaru fue la primera revolución nacional en el continente. Ecuador ha producido una generación de intelectuales indígenas en la década de 1980 y ahora estamos bordeando una segunda y tercera generación; también en Bolivia, México y en Guatemala hay una intelectualidad de altísima calidad.

La pregunta que ustedes hacen sobre Perú es pertinente ¿por qué no hay intelectuales indígenas como los de Ecuador o Bolivia? La respuesta es porque todavía no aparecen, aún intelectuales hablando una lengua indígena, quechua, aimara o amazónica. No tenemos personas que estén construyendo una visión crítica de la realidad a partir del dominio de su lengua. CONACAMI y la CAOI tienen dirigentes con un liderazgo indígena en nuestro país, pero lo están haciendo en castellano y son personas que hablan muy poco la lengua indígena, no la hablan o tienen un dominio parcial y por lo tanto no están en condiciones de elaborar un discurso en la lengua indígena; menos tener una propuesta escrita en la lengua indígena. Esa es la dificultad más profunda que tenemos. No ha sido fácil que las personas indígenas tengan una formación académica sólida y tengan una convicción política profunda como para cuestionar la realidad del país y abrir un horizonte distinto a partir de un punto de vista indígena. La potencialidad para cubrir este vacío está en el mundo de los profesores bilingües interculturales del país, son personas que cabalmente tienen el dominio de las lenguas indígenas. Pero esa

virtud no está acompañada de una formación política sólida y de una inquietud crítica sobre la realidad. Son personas que pueden acompañar un proyecto; pero no aparece todavía entre ellos y ellas alguien que los junte, alguien que aparezca hablando en quechua, o en aimara, o en ashaninka, o en awajum, construyendo un discurso como ocurrió en Ecuador. Los dirigentes ecuatorianos quichua hablan todo el tiempo en quichua, el quichua es la lengua de la comunicación, de la organización étnica y de la organización política.

¿Habrà tiempo en el país para que aparezcan líderes indígenas con una capacidad intelectual de primer orden? Tal vez eso no ocurra, porque las tendencias son contrarias al quechua, se habla menos el aimara, las lenguas indígenas están en parte condenadas a desaparecer en los grupos más pequeños y solo unas ocho o diez organizaciones indígenas amazónicas tienen una demografía suficiente como para asegurar una continuidad de sus vidas y al mismo tiempo una continuidad de las lenguas. Quisiera ser optimista, me encantaría que el Perú tenga intelectuales indígenas y debiera ser esa una de las preocupaciones para ayudar a formarlos y prepararlos. Porque lo trágico que se vive es hablar en nombre de los pueblos indígenas, sin que los indígenas mismos dirijan y tengan la conducción de los procesos.

**La realidad se interpreta de acuerdo a la cultura, por tanto una visión de la realidad no es universal. Entonces, los indígenas con todo su acervo cultural verán la realidad igual que los intelectuales salidos**

## **de la universidad o con una formación más eurocéntrica.**

El intelectual indígena tiene una doble potencialidad: el dominio de su lengua y una formación holística-académica obtenida en una universidad. Por ejemplo, el dirigente ecuatoriano Luis Macas es un quichua con los signos étnicos de su grupo, se viste como un quichua, tiene su cabello peinado con una trenza y así ha sido toda su vida. Fue a la universidad, aprendió lo que creyó que valía la pena, tiene un juicio crítico de la universidad y del país. Los indígenas empiezan a pensar la situación de sus pueblos a partir de sus culturas y sus lenguas; pero la formación, la política en el mundo o el internet es algo muy importante. Se trata partir de la pertenencia y de las raíces indígenas propias y dar un salto hacia una visión más amplia. Eso está sucediendo en Guatemala o con los zapatistas en México; eso está en algunas personas como individuos en el mundo quechua y en el mundo aimara, pero no están acompañados aún por procesos sociales que involucren a más personas.

**Si se tiene que producir un discurso en quechua o aimara y de esa manera públicamente entrar al escenario, he notado indígenas que se retraen hablando el quechua o el aimara. ¿Cómo calificas la presencia pública de algunos profesionales indígenas reivindicando su condición en la escena pública, pero que se retraen al utilizar la lengua de origen?**

Por un lado lo más frecuente es la falta de dominio para hablar y escribir la lengua; por otro, hay una especie de ambigüedad o mala conciencia, una inseguridad o falta

de confianza para no atreverse a hablar en la lengua indígena. Lo que implica una evaluación negativa, puede estar pensando que la lengua ya no es suficiente y hablamos mejor en castellano porque en última instancia nos entendemos mejor en castellano que en nuestra propia lengua indígena; y peor si hay personas de lenguas indígenas distintas. Esa podría ser una forma de entender lo que estamos viviendo, pero el problema de fondo es una cuestión política: si hay o no una convicción política profunda para cambiar la realidad del mundo indígena desde adentro, y cambiar la realidad del país en alianzas con otros grupos políticos y con otros sectores sociales. Ya sabemos que los grupos indígenas solos no están en condiciones de tener la fuerza suficiente para cambiar su propia realidad y menos para cambiar la realidad de todo el país.

La experiencia ecuatoriana ilustra muy bien eso. De 1970 a 1990, veinte años de formación étnica de la CONAIE, formación de intelectuales indígenas, profesionales indígenas en todas las áreas y una convicción profunda nacida en 1934: “nos hace falta un partido político, siempre vamos a las elecciones a votar, nunca votamos por nosotros mismos y los candidatos de los grupos políticos clásicos de nuestro país no tienen nada que ver con nosotros. Por lo tanto discutamos entre los indígenas si vale la pena tener un partido político o no”. Discutieron un año y finalmente se pusieron de acuerdo, no hubo unanimidad, pero la mayoría de la CONAIE dijo: “nos vamos por la opción política” y formaron el Movimiento Pachakutik-Nuevo País. Es en ese salto

político cuando dicen “si solo pensamos en los problemas indígenas no vamos a convencer ni conmover a nadie que no sea indígena”. Por lo tanto el Movimiento Pachakutik debía convertirse en un movimiento político para el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Esa es la idea que está detrás para el concepto Nuevo País. Un país ecuatoriano distinto en el cual los pueblos indígenas deben tener un papel fundamental en el liderazgo.

**Sería importantísimo, en el caso peruano, que los intelectuales se atrevieran a fortalecer a los movimientos indígenas. Si bien en el Perú los intelectuales tienen preparación en torno al juicio crítico, sin embargo deberían atreverse al igual que nosotros a apostar por nuestra población indígena ¿Qué piensas al respecto?**

En el Perú tenemos un drama muy grande y en el fondo está la particular situación de la antropología y los antropólogos. Sobre un universo de setecientos u ochocientos antropólogos trabajando en universidades, dentro del Estado, en ONGs y en muy pocos centros de investigación, no creo que haya veinte antropólogos o antropólogas en el Perú dispuestos a trabajar en la línea que estamos hablando. Porque la antropología no tiene un juicio crítico sobre la realidad como debiera y por lo tanto los antropólogos son los primeros en no ocuparse de la lucha política de los pueblos indígenas, de no interesarse de lo nuevo que está pasando en el mundo indígena. Los antropólogos siguen en su mayoría los cánones clásicos de los servicios profesionales apolíticos. No es el caso de México, Ecuador, Bolivia y menos Guatemala. ¿Por qué? La mayoría de antropólogos que

vienen de provincias y de mundos indígenas, no tienen conciencia de su propia pertenencia y ven de lejos, de afuera y desde arriba la situación de sus propios pueblos y de sus propias familias. Se trata de un drama. Por otro lado, la proporción de intelectuales de la Sociología, Ciencias Políticas, Psicología y Filosofía que se ocupan y se interesan de los problemas indígenas es mucho más pequeña. Hay profesores de las Ciencias Políticas que no tienen ni la más remota idea de lo que pasa en el mundo amazónico y en el mundo andino. Hay sociólogos que no han ido a Villa el Salvador, o que no tienen la menor idea de lo que pasa en la Amazonía peruana. Hay brillantísimos filósofos que creen que la filosofía es el pensamiento occidental y que las cosas que tienen que ver con los pueblos indígenas son cosas folclóricas en el sentido de la palabra usada por ellos. La contribución de los grupos intelectuales y profesionales del país para entender el mundo indígena es pequeñísima. El mundo peruano tiene dificultades profundas para entender los problemas del país. Se ha ganado un espacio mayor para que los Andes sean vistos como parte del país, tanto por su geografía, como en asuntos de turismo y en economía, pero en la esfera política no. Solo se toma en cuenta las soluciones extranjeras.

### **Tiene que ver con la colonialidad, me imagino.**

Sí, una colonialidad del poder y del saber en el sentido de qué nos interesa saber y qué nos interesa conocer. Estas pautas o guías de acción están dadas desde la “alta cultura” y desde el poder colonial que nos gobierna y nos rige en la escala colonial, tal como lo propone Aní-

bal Quijano. ¿En qué medida somos capaces de emitir un juicio crítico sobre esa colonialidad del poder? El juicio crítico que reclamamos tiene que ser la condición para que la contribución intelectual y académica nos ayude a entender los problemas del país. Seguimos preguntándonos qué pasó en Bagua y si la Amazonia es o no parte del país y si las soluciones amazónicas tienen que ver con el futuro del país o el futuro del país está en manos del pensamiento luminoso de Alan García y las barbaridades que dice y escribe. En otras palabras, como dijo Ana hace un momento hay una colonialidad del saber y del conocer y unas tendencias tremendas para seguir repitiendo lo mismo y no ser críticos ni mínimamente audaces para ver por dónde va lo nuevo y qué hay de fondo y grande en las culturas quechua, aimara y amazónicas para resolver los problemas del país.

**¿Qué tanto nuestro sistema educativo y las universidades funcionan como un sistema o máquina para trabar identidades? En el sentido que la estructura cognoscitiva que se enseña en las universidades está totalmente hecha de una monoculturalidad que pretende enseñar bajo conceptos abstractos, y precisamente para llegar a esos conocimientos abstractos se necesita la lengua española e inclusive hasta el latín y el griego.**

La universidad es funcional hasta donde puede con el sistema de la colonialidad del poder. Cuando digo ‘hasta donde puede’ es porque no me parece que la universidad peruana este cumpliendo las funciones que el poder colonial espera de ellas, basta oír a los dueños de las grandes empresas mineras para ver cómo se quejan

de la universidad y van planteando exigencias para que las universidades les den lo que están esperando y necesitan. En otras palabras, hay un grado de desconfianza sobre la universidad que es compartida por muchísimos grupos. No hay una propuesta universitaria a fondo, el esquema intelectual es el mismo, la lógica del razonamiento es la misma. En ningún caso se plantea la reincorporación de elementos propios de la realidad peruana en los modos de entender y plantear contribuciones para el país. Seguimos moviéndonos en las salidas exteriores.

RPP, la radio mayoritariamente escuchada en el país tiene un discurso único sobre el Perú. No hay una alternativa distinta a la oficial. RPP tiene una oficialidad inherente a su propia estructura. No hay un economista crítico que ofrezca una opinión en RPP. La opinión en RPP es la opinión de la derecha y es la opinión de los economistas duros y puros del beneficio capitalista. Pedro Pablo Kuczynski tiene 10 minutos los viernes para dar sus lecciones, sobre lo que la economía que el Perú necesita y Raúl Vargas parece un eco. Eso ocurre dentro de la radio y la televisión. Pasa también en general dentro de las universidades. Digo en general porque al interior de las universidades hay voces distintas en condiciones de una enorme soledad y minoría tratando de desarrollar puntos de vista distintos. Por eso vuelvo a la idea principal: tenemos una debilidad crítica en general en el país y particularmente indígena, también.

**Entonces, la posibilidad de descolonización o de generar un discurso que enfrente la colonialidad es en**

## **el caso peruano frustrante e inalcanzable. ¿Estamos condenados a no avanzar en el proceso de descolonización?**

El discurso de la colonialidad del poder cubre un espacio muy pequeño, no tiene la audiencia que debería, no está presente en la prensa, en la televisión y en la radio. El grupo es pequeñísimo al interior de la sociología peruana y de las ciencias sociales en el país. El grado de desconocimiento de los propios trabajos de Aníbal Quijano es claramente enorme y en esas condiciones la descolonialidad del poder es algo que se plantea como una necesidad y una necesidad que es inalcanzable en términos generales porque para descolonializar el poder hay que cambiar la estructura de poder. Me permito contar una historia preciosa de los zapatistas para ilustrar lo que estamos tratando. El subcomandante Marcos inventó una historia de ficción y llamó a un escarabajo “Durito”. El escarabajo le habla al subcomandante y le dice “subcomandante, conozco muy bien a los mexicanos, me he dado cuenta que los mexicanos y mexicanas se mueren por el poder, les encanta la silla del poder, todo el mundo quiere sentarse en la silla del poder, el que se sentó no quiere salir, el que perdió la silla quiere volver, el que nunca se sentó está desesperado por llegar ahí y creo que los mexicanos y mexicanas están cometiendo un grave error porque están pensando en esa perversa y malvada silla del poder. Lo que creo y les recomiendo es que tal vez convenga cortarle las patas a esa silla del poder”.

Miren la maravilla y la potencialidad de esa metáfora. La colonialidad del poder está expresada en la metáfora de la silla del poder. El poder es el mismo porque la silla es la misma, quien se sienta en la silla del poder hace lo que está previsto para los que están en la silla del poder. Lo mejor es cortarle las patas a la silla, es decir romper con la estructura del poder actual y construir relaciones de otra manera, horizontales, inventar una sociedad en la que no haya colonialidad del poder. Los zapatistas tienen desde hace 13 años unas juntas de buen gobierno, pareciera que hubieran leído a Guamán Poma, pero no es así. Las juntas de un buen gobierno son direcciones políticas rotativas que cambian completamente la lógica del sistema político mexicano y que en cinco lugares zapatistas se constituyen en la forma de organización social. Los zapatistas tienen un ejercicio práctico de descolonizar el poder con otras autoridades, otra forma de trabajo, otra manera de administrar justicia, inventando mucho. Obviamente en una escala pequeña porque los cinco grandes campos experimentales de los zapatistas no comprometen ni el 5% del territorio mexicano. Pero su sistema demuestra que la descolonialidad del poder no solo pasa por una denuncia del pueblo, sino por articular relaciones sociales distintas que se van inventando. Para eso se requiere una organización política y en el caso de los zapatistas una organización militar porque fue un levantamiento armado el que vio las condiciones para que los zapatistas ocupasen sus espacios, echasen de esos espacios al estado mexicano y sigan haciendo sus propias cosas y amenazados por el ejército mexicano que los circunda y

los tiene prácticamente cercados, pero con la fuerza suficiente para seguir 13 años porque lo único que podrían hacer es matarlos. Los zapatistas dicen “no nos pueden matar porque somos miles y no basta que nos maten a uno aquí y a uno allá nos matarán a todos y no podrán matarnos”. Por lo tanto hay una continuidad de un estado mexicano profundamente colonial y un zapatismo que tiene una práctica anti estatal, anti poder colonial: una práctica de descolonialidad del poder.

**El modelo zapatista representa el 5 % y no tiene espacio. En el caso peruano ¿hacia dónde construiríamos, es un modelo a seguir? Una respuesta rápida sería ir hacia un estado anarquista. El Perú tiene una diversidad cultural más amplia que el estado de Chiapas. Me preguntaba ¿quiénes quedan dentro y quiénes fuera?**

Mostré el caso de los zapatistas para tomar la metáfora de la silla del poder como símbolo de lo que es una estructura de 500 años, una articulación del poder desde arriba a nivel del planeta y en cada uno de los países. Obviamente hay diferencias profundas entre México y Perú. No hay recetas a seguir, ni ejemplos que copiar. En el caso peruano la pregunta es ¿cuándo estaríamos en condiciones de tener un movimiento indígena suficientemente fuerte para implantar una alternativa distinta frente a los problemas del país? se trata de eso, no de ganar las elecciones para ser alcalde, regidor o presidente del gobierno regional. Se trata de ir construyendo un programa alternativo. Esa fuerza política alternativa no tiene todavía de donde salir; pero sabemos de dónde podría salir: de una estructuración de los movimientos

sociales del país que se articulen de abajo hacia arriba, que dejen de lado los partidos existentes porque son inútiles y que conviertan esa energía y fuerzas sociales en un capital político que pueda ir estructurándose paso a paso y que con el correr del tiempo, en unos veinte y veinte cinco años, se convierta en una alternativa política para el país. Sin eso estaríamos simplemente perdidos. Por el momento estamos en un periodo muy malo, porque no tenemos alternativa. La izquierda ni aparece, ni está, los grupos que sobreviven a la izquierda son grupos de personas que sobreviven y tratan de encontrar una posición política personal.

Los grupos que asesoraron al presidente Humala buscaron hacerle ganar las elecciones, ser ministros e ir al congreso. Una especie de vocación para que ganen los otros y en la victoria de los otros, encontrar una chambita. Por ese camino no habrá nunca una alternativa. Ojalá se hayan dado cuenta, pues algunos compañeros creen que Humala no se ha equivocado completamente y podría rectificar el camino.

**Quisiera retomar la metáfora de la silla del poder. Las patas de la silla no son homogéneas, no tienen la misma jerarquía, no son como las patas de una silla. Imagino esas patitas de la silla como el modelo económico, el modelo de estado, el modelo epistemológico es decir cómo conocemos y el otro podría ser el jurídico. Entonces ¿tendríamos que luchar por cómo cortar esas patitas?**

Ahí está el desafío. Los zapatistas tienen 13 años haciéndolo en condiciones muy adversas y difíciles. He

estado con ellos en agosto (de 2013) entre 1700 personas invitadas para que nos muestren en sus caracoles lo que están haciendo, cómo viven y pelean. Fuimos convocados a una especie de investigación participante para entender qué es el fenómeno zapatista. El poder es como la silla en la que se sientan las personas desesperadamente, sea el sillón presidencial, del congreso, del rector, de decano, de alcalde y de la última asociación de padres de familia. Allí tienen un liderazgo y una peleíta interna. La gracia es pensar ese poder a partir de sus bases, para que la silla se caiga, porque mientras la silla tenga patas no se caerá. ¿Cómo atacar eso, quiénes estamos debatiendo, qué propuestas hay? No estamos discutiendo esas cosas.

El activo mundo indígena se mueve, siempre está preparando grandes cumbres, congresos nacionales e internacionales. Hay de todo sobre el mundo indígena. Lo urgente parece ser organizar “el congreso” dentro de un año o dentro de dos y ya está. Parece que el horizonte fuera la cumbre uno, la cumbre dos, la cumbre tres, la cumbre cuatro y se arma una burocracia nacional e internacional. Se piden recursos para organizarlas. Mi pregunta es ¿y eso a dónde nos va llevar?

### **Rodrigo, ¿cabría sostener y dinamizar una propuesta intercultural?**

Ahí entramos en otro asunto, porque la cosa gravísima es a qué le vamos a llamar intercultural. La interculturalidad es una moda lograda y asentada. Se sostiene que lo intercultural debe ser un eje transversal que articule y atraviese todo. Como es intercultural que atraviese todo,

aquí vale la pena volver sobre los primeros pasos: a qué llamamos interculturalidad y de qué interculturalidad se trata.

**Esa fue nuestra discusión durante bastante tiempo. En el grupo hemos ubicado dos acepciones para interculturalidad. Una interculturalidad que en un principio le llamamos “light”, una interculturalidad liberal que es ad hoc; es decir que se circunscribe en torno al conflicto social y no en el conflicto intercultural, por eso le pusimos “light”. A la otra interculturalidad tampoco supimos qué nombre ponerle, era la que defiende el derecho de ser y existir en una cultura, para estar presente y considerada en su particularidad, en su diferencia dentro del Estado; con todos los derechos somos diferentes pero iguales. A esa interculturalidad “dura” la denominamos subversiva, porque implica cambiar —como tú has dicho— el modelo de Estado y las estructuras; es decir una revolución total. Para que no sea ofensivo, para algunos, ahora la denominamos liberadora y tendría que considerarse en toda su legitimidad, con todo su derecho.**

En el razonamiento fundamental, tenemos que distinguir una interculturalidad de hecho y una interculturalidad deseada. La interculturalidad de hecho es la que existe en la realidad independientemente de las ONGs, de los gobiernos y de las modas. Ustedes en Puno tienen el ejemplo perfecto como zona de frontera, desde hace centenares de años las personas pueden ser bilingües y trilingües hablan quechua, castellano y aimara. Conozco profesores que hablan las tres lenguas y son interculturales sin saberlo, antes que se pusiera de moda el concepto interculturalidad.

La interculturalidad deseada es la que viene con algunas ONG, con organismos internacionales, direcciones estatales y con personas enamoradas de la palabra que siguen la moda. Quiero decir que el Ministerio de Educación afirma rotundamente que en el Perú la educación es intercultural. Simple y llanamente no es cierto. Lo que el ministro de turno está pensando es que le gustaría que en el Perú la interculturalidad fuese la base de la educación, que la educación fuese intercultural. Hay un paso del deseo al decreto. La pregunta es ¿podría ser? ¿nos gustaría?

La interculturalidad de los buenos deseos debiera ser una relación horizontal de diálogo entre las culturas, de respeto, igualdad, consideración y tolerancia. Lo real es que el Perú es uno de los países más racistas de América Latina y mi tesis es: o somos interculturales rompiendo el racismo, o seguimos siendo racistas y no tendremos nada o muy poco de interculturales. Ocurre por desgracia que en los colegios de Lima, niñas y niños se suicidan por ser maltratados e insultados por sus compañeros con el argumento clásico que conocemos. El racismo perfecto: llama, vicuña, chola, cholo, indio de mierda. Los niños y las niñas no soportan, se ahorcan, se suicidan, eso es racismo puro. La estructura del racismo nos está diciendo que con las culturas existentes del país no hay una relación de igualdad y respeto. Lo que hay es una relación de poder, una relación brutal, una cultura que se impone sobre las otras. En consecuencia, para que haya un espacio de interculturalidad real tienen que haber el cierre del espacio de racismo.

La tesis que estoy desarrollando últimamente es: interculturalidad o racismo, podremos convivir y coexistir cuando haya interculturalidad y respeto de las culturas, cuando las estructuras del poder sean otras y cuando las bases del poder hayan desaparecido.

Me dirán ustedes: ‘Rodrigo cuidado’ hay experiencias de interculturalidad, por supuesto que hay experiencias de interculturalidad y condiciones muy particulares. He dado un ejemplo del pacto vertical por intervención de AIDSESEP en la Amazonía peruana, un grupo de médicos del sistema de salud del país con enfermeras y enfermeros indígenas amazónicos se han articulado para proponer un parto vertical.

**En tu libro *Al borde del abismo*, desarrollas la metáfora del espejo. Sostienes que los peruanos cuando nos enfrentamos a la imagen que nos devuelve el espejo, no es la imagen que nos gustaría ver ¿Se sigue manteniendo esta realidad?**

Cuando nos vemos frente a un espejo, el espejo nos devuelve una imagen de nosotros y nosotros frente a esa imagen tenemos actitudes diversas. Si en el espejo yo aparezco con ojos azules y cabellos rubios ¡qué bonito, qué bien, estoy alegre por eso! Pero si en el espejo aparezco con mi naricita tipo Guamán Poma de Ayala y soy mucho más parecido a Manco Cápac que a Pizarro, entonces no me gusta esa cara, porque los españoles y los gringos nos han dicho y nos dicen todos los días que tener esa cara es un drama para el país, que no hay que tener esa cara porque los indios no valen nada, son pobres diablos, son una rémora, no son la riqueza del

Perú, son una desgracia para el país. A nadie le gusta ser una desgracia, una persona despreciada. Si yo me veo en el espejo con mi carita entre comillas “de indio”, qué hago, cómo reacciono frente a eso, no me gusta, no quiero ser esto, voy a cambiar y me voy a transformar y el espejo llama a las máscaras y uno se pone una máscara para parecerse al modelo, el modelo principal es ser europeo y blanco. Si me pongo una máscara para parecerme a ese modelo, entonces, bienvenida la máscara. La gente va a pintarse el pelo, va a hacerse entradas en la frente, para no parecer con una frente tan pequeña y tan peluda. La gente se desespera por aprender un poco del castellano, niega su lengua indígena.

La última reacción maravillosa es la del grupo indígena que asume su rostro como es y en un discurso como el de Pizango dice: soy un indígena, no tengo vergüenza de ser un indígena, soy ciudadano del Perú, pero también quiero ser awajún, asháninka, shawi, no tengo por qué renegar de mi propia cara y de mi propio pueblo. Esa es una reacción política, es consciencia política de la realidad que no aparece masivamente en el país, que se expresa de manera individual y en pequeños grupos. Qué curioso, han sido los grupos amazónicos los que han elaborado este discurso con mucha claridad al decir somos indígenas y no tenemos vergüenza de ser indígenas. No ocurre eso todavía en el mundo andino. Les contaré una anécdota. Luego de Bagua, los amigos y mis compañeros de la FEDIPA que es la federación de instituciones provinciales del departamento de Ayacucho, me invitaron para dar una conferencia en Lima. El

presidente me dijo lo siguiente: “don Rodrigo, díganos por favor si no será verdad que ya somos indígenas también, porque hay una gran confusión, por un lado pareciera que somos como Pizango, por otro lado no; nunca hemos dicho que somos indígenas pero la gente está pensando que de repente lo de Pizango es lo que nos conviene, porque Pizango es como nosotros”. Miren la reacción. En la realidad hay un terremoto social con Bagua y como consecuencia de ese terremoto aparecen personas diciendo somos indígenas, no queremos que nos aplasten, tenemos alternativas, defendemos nuestro pueblo, déjennos con nuestras lenguas y nuestras culturas. En esas condiciones la palabra indígena que siempre fue rechazada comienza ahora a ser entendible y algunas personas dicen “sí pues”. En la marcha de solidaridad con Bagua en Lima, una gran pancarta decía “Todos somos indígenas”, lo que expresa con una claridad maravillosa este sentimiento de solidaridad de quienes no son indígenas, ven la lucha de los indígenas y dicen ¡todos somos indígenas, nosotros como ustedes! Esa es la consciencia política que se construye saliendo de la realidad no con un discurso, ni con una conferencia de un profesor o de un sabio, sino con una transformación de la propia realidad, que lleva a las personas a tener una propuesta distinta.

**Entonces, ¿los movimientos indígenas deberían vincularse o no con los partidos políticos? ¿Cómo trabajar? Ya que los partidos políticos están formando líderes.**

Los partidos políticos son máquinas electorales, pequeños aparatos de operadores, de técnicos que saben mu-

cho de elecciones con una formación práctica muy buena para contestar preguntas como ¿qué necesito para ser congresista? ¿qué tengo que hacer? No es “voy a ser congresista para tratar de realizar el programa del movimiento político al que pertenezco”, no, eso se acabó en la historia peruana. El partido político con una propuesta de transformación del país se acabó, los partidos políticos ahora son máquinas electorales. Alan García es la cabeza de una locomotora que busca una reelección y a él se suman todos los que quieren ser reelegidos y nada más. Las ideas del APRA, el programa político del APRA, Haya de la Torre, el país, la libertad, el socialismo, nada, eso se acabó. Los compañeros de la izquierda andan pensando cómo aparecer en las elecciones con una unidad para ir al congreso, de todas maneras tenemos que ir al congreso; pero parece que la política se confunde con el congreso. Las máquinas electorales no están construidas para cambiar nada, solo buscan votos para que las personas ocupen posiciones, ganen dinero, tengan control sobre inversiones y presupuestos, roben y coimeen para tener una posición mejor de la que tenían antes. La política peruana es desgraciadamente así.

En esas condiciones, a los partidos políticos qué les va a interesar preguntarse a dónde van los grupos amazónicos, qué proponemos para la economía amazónica, cómo podríamos resolver los problemas tremendos de la Amazonía derivados de la explotación de los recursos, la cuestión del medio ambiente. Las máquinas electorales no discuten esos temas. Los movimientos indí-

genas no deberían instalarse en el juego electoral para ocupar esas plazas, sino para pensar qué hace para resolver los problemas del país, quién lo está haciendo, quiénes lo estamos pensando, qué estamos elaborando, qué estamos construyendo, qué estamos debatiendo. Es fundamental que desealicemos la política. No estoy diciendo que no vayamos a las elecciones, tenemos que ir a votar, pero no vamos a ir a votar por los candidatos que no resuelven nuestros problemas. Tener una visión crítica de la manera de hacer la política es lo que nos salvará en última instancia, porque estamos agobiados. Quién de nosotros se siente representado en el congreso: 8% de simpatía produce el congreso en el país.

**Visto el panorama tan sombrío como lo presentas ¿qué sentido tiene hablar de la autonomía de los pueblos indígenas en las condiciones actuales del Perú, es poco menos que una utopía?**

La autonomía indígena es una propuesta fundamental porque permite pensar lo valioso del mundo indígena, que son sus principios de solidaridad, reciprocidad, el concepto de trabajo ligado a la fiesta, a la alegría. El mundo que gira alrededor del trabajo-fiesta-alegría es fundamental frente a la opresión del trabajo del sistema capitalista tal como lo conocemos. La autonomía indígena quiere decir: porque somos y tenemos una lengua y una cultura distinta, una biodiversidad muy grande, y porque en los Andes y la Amazonía tenemos recursos fundamentales para nosotros y para el resto del país, requerimos de una autonomía indígena pues nunca tuvimos representación política propia y tener representación política propia significa cambiar las reglas electo-

rales, significa modificar y romperle una pata a la silla del poder. Con el sistema electoral actual no tendremos un bloque indígena en el Congreso, podremos tener aisladamente uno o dos casos, pero si el movimiento indígena tuviese una propuesta propia y no fuese dividida en cada una de los partidos políticos se lograría efectivamente una representación propia mayor y esa representación propia podría tener y articular un discurso alternativo frente al país.

Tenemos una ley electoral que establece que en cada lista de candidatos a los municipios debe haber un 15% de candidatos indígenas, fue una propuesta del gobierno de Alejandro Toledo. En las elecciones municipales faltan candidatos indígenas para cubrir las plazas del 15% en cada una de las listas. En política no hay ingenuidad, Toledo y su equipo sabían muy bien lo que estaban proponiendo a pesar del discurso indigenista que ellos tenían y todavía tienen. Si el 15% de candidatos a cualquier lista municipal debe ser de indígenas, en cada lista de la derecha, el centro, la izquierda y los independientes, de acá o de allá; la propuesta es: los indígenas estarán presentes en las elecciones como candidatos en todos los grupos, movimientos y partidos, solos ¡nunca estarán, ni tendrán la representación que debieran tener! Esa es la realidad objetiva.

La autonomía indígena debiera plantear la siguiente idea: dadas las condiciones de nuestro país debiéramos tener un congreso en el cual los movimientos indígenas tengan su propia representación que corresponda con su demografía e importancia regional y local. Por el cami-

no electoral de ahora no tienen ninguna representación. Autonomía quiere decir por lo tanto, guardar la diferencia específica de los propios indígenas, conservando su importancia dentro del conjunto de las elecciones. Si no hay una representación así ¿de qué y cómo podríamos cambiar la realidad! Menciono el caso de la asamblea constituyente boliviana, la promesa de la constitución nueva. Evo Morales llamó a una asamblea constituyente; en la asamblea constituyente estaban representados por primera vez todos los grupos indígenas y la representación constituyente que elaboró la constitución boliviana era una asamblea completamente nueva, donde la representación indígena era enorme comparada a todas las asambleas que redactaron constituciones en el pasado. ¿Por qué? Porque estaban asegurando una representación propia de los indígenas de la amazonía, del mundo aimara, de los quechuas, una presencia indígena significativa, fantástica dentro de la asamblea. Un 66% que aprobó la constitución, ratificó el acuerdo y le dio las tres victorias a Evo Morales, pues la representación indígena es la representación más importante, a eso tenemos que llegar. ¿Qué hacer para que en Perú el movimiento indígena tenga una esperanza política distinta como esa?, esas son las preguntas.

**Siguiendo en esa línea, en el Perú ¿es posible pensar en autonomía indígena en el sentido de autodeterminación y territorialidad?**

El territorio es una reivindicación indígena amazónica por excelencia. Territorio para el mundo amazónico quiere decir bosque y el bosque es el lugar donde los grupos étnicos comparten la naturaleza. No hay fronte-

ras, no hay “esta es su tierra, esta es mi tierra, aquí hay un muro de piedra, aquí hay un muro de alambres”. El bosque es enorme y grande. En la costa y la sierra han elaborado un sistema de apropiación de la tierra y un sistema de legalidad en la propiedad, uso y posesión de la tierra, en función de los conceptos de chacra y unidad familiar con hectáreas. La reforma agraria le da a una familia 6, 7, 12, 15 hectáreas, en función al riego, el clima, la cantidad de agua. Cuando se pensó en la Amazonía, la idea de los militares era darle a cada familia un número de hectáreas y los amazónicos dijeron “esto es una tontería, cómo es eso de que nos van a dar 15 hectáreas a cada familia, nosotros no necesitamos 15 hectáreas por familia, nosotros queremos seguir viviendo en nuestro bosque, nuestro bosque lo tenemos desde hace miles de años y por lo tanto nuestro territorio es el bosque donde está la cultura, la lengua, los recursos, los ríos, el cielo invertido de los ríos, donde está la vida común y corriente de los pueblos amazónicos”. Esa es la noción del territorio. La noción jurídica, diplomática, militar y estatal del territorio es: el territorio es el espacio del Estado-nación, el territorio es sagrado y las fuerzas armadas están para defender ese territorio. La primera reacción cuando apareció la reivindicación de territorio en la Amazonía fue: “esos indios están influidos por nuestros enemigos, los ecuatorianos, y quieren formar un Estado dentro de un Estado, quieren romper el Estado peruano”. Hace 20, años en un seminario en Lima, dijeron que yo era un enemigo de la patria porque estaba hablando de reivindicar el territorio de los indios y romper la sacrosanta idea del territorio nacional del

Estado-nación. Estamos hablando de dos conceptos fundamentalmente distintos. Territorio no quiere decir espacio controlado por las fuerzas armadas en nombre del país, territorio en el mundo amazónico quiere decir: bosque común para los pueblos. No quiere decir vamos a separarnos del Estado y vamos a hacer un nuevo Estado con los indios de Ecuador o de aquí o de allá. Nunca les pasó eso por la cabeza a los compañeros amazónicos del país o de Ecuador. Hay que escapar de esa trampa y no aceptar de ninguna manera esta concepción de territorio en términos del Estado-nación porque con eso simplemente se borran los intereses de los grupos amazónicos para defender sus recursos, sus propios territorios. Los pueblos amazónicos ya tienen alrededor de 15 millones de hectáreas reconocidas oficialmente como tierras para las comunidades nativas, en las reservas de distintos tipos de la Amazonía. Hace 40 años, el Estado no había reconocido ni una sola hectárea en la Amazonía para los pueblos indígenas, en ese aspecto hemos dado pasos muy grandes. De modo que no nos asustemos con la cuestión del territorio, no caigamos en la trampa de que estamos dividiendo el país, que lo estamos atacando y que queremos hacer otros Estados, no.

La autonomía pasa por otra experiencia que debe ser considerada como el caso de España. En España hay una constitución post Franco que le dio a cada lengua y cultura de España su representación propia. Ese derecho de las autonomías ha permitido que las lenguas y culturas se expliquen, expresen, desarrollen, tengan recursos y autoridad política propia con parlamentos propios. La

autonomía de Cataluña es la que va más lejos porque ellos dicen: “y por qué demonios vamos a seguir siendo parte de un Estado que nos trata mal y que nos quita más recursos de los que nos da, y nosotros damos más recursos de los que recibimos, mejor vámonos a un referéndum y vamos a hacer nuestro propio país”. Esa es otra cosa, ¿no es cierto?, eso está pasando en España y de ninguna manera puede ser pensado para Perú.

**Rodrigo, así como el tema de territorio tiene diversas acepciones, me cuestionaba sobre los peligros de la representación, porque la representación general y jurídica es muy distinta a la representación de lo social-indígena y su expresión política. Me preguntaba por el estatus de esa representación en un contexto denominado folclore, un folclore de polleras y también de algunos indígenas que han accedido al parlamento y la forma en que están actuando dentro de la sociedad política. Quisiera que nos lleves a la interpretación política del folclore, pues has entrevistado durante mucho tiempo a varios folcloristas. ¿Cómo percibes este movimiento de neo folclore que termina siendo el soporte de determinado modelo político?**

Primera vez que escucho, esta noche, la cuestión del neo folclore. Si hay argumentos sólidos a favor en buena hora. Yo me reservo todavía la duda sobre el concepto de neo folclore; pero, supongo por donde están yendo las cosas, y lo nuevo que puedo decir es lo siguiente. Acabo de publicar un libro que se llama *Encanto y celebración del huayño*, el libro tiene un capítulo de sesenta páginas en el que presento una historia del huayño desde tiempos incas hasta ahora, doy cuenta de los pro-

cesos de transformación de la música andina desde el siglo XVI hasta la actualidad, las tendencias que están apareciendo en este momento en el país y aquello que es constante o lo que es nuevo. Ahora hay una aceptación mayor del folclore en general, sobre todo andino. La represión, persecución y extirpación de idolatrías en el viejo término colonial ha ido cediendo espacios, ahora la música está entrando en todas partes, hay fiestas en Lima de gente limeña que está aprendiendo a bailar huaynos, lo que es verdad y me parece muy bien.

Lo nuevo que ocurre es una nueva tragedia que tiene que ver con el argumento del inicio de esta conversación: la cuestión de la colonialidad del poder. Observen el suplemento *Ellos y Ellas* de la revista Caretas. En el suplemento aparecen de vez en cuando algunas de las señoritas del canto andino vestidas de moda. Las reglas para que aparezcan las señoritas del folclore en esa revista son: que no canten lo que cantan en sus pueblos, que no se vistan como se visten en sus pueblos, tenemos que hacer unos grandes cambios para modernizar, esa es la palabrita, tenemos que modernizarlas, tenemos que cambiarles los vestidos. Al inspirarse en lo andino, hay que ponerse un chullo que tenga la forma del chullo puneño pero que no se confunda con el chullo puneño y que haya una falda que tenga un cinturón que se parezca al cinturón andino clásico. El principio es “que se parezca pero que no sea”. Cuándo va a aparecer en *Ellos y Ellas*, una mujer indígena cantando en Puno o en el Cusco vistiendo como lo hace en su tierra, pueblo, ayllu o parcialidad. Para llegar a *Ellos y Ellas* donde está la

moda, hay que pasar por un examen y un proceso de transformación. Metafóricamente, hay que blanquearse; no hay que ser indio pero hay que parecerlo. Se trata de una propuesta colonial.

Menciono un caso ejemplar, dramático, el de la actriz de la *Teta asustada*, Magaly Solier. Ella es una mujer de rasgos indígenas muy marcados, una belleza para los patrones indígenas propios de Ayacucho y de los Andes peruanos. Con el racismo brutal de los medios, los tweets y los facebook, hace algunas semanas fue violentamente tratada. Ella apareció en *Ellos y Ellas* hace más o menos un año o dos, vestida para ir a Hollywood con algún elemento que tiene que ver con los Andes, pero de ninguna manera con un traje de una mujer de Huanata, eso seguro que no. Las reglas van por ese lado: modernizar, estilizar.

Tienen ustedes en Puno una compañera a quien quiero y respeto mucho, Olga Zafferson, que acaba de publicar un libro sobre el tejido en el país. Ella va mostrando con mucha investigación, las formas de los tejidos, la tradición de tejidos del país y al mismo tiempo va mostrando cómo hay en Lima una tendencia del mercado por usar los elementos andinos del tejido y del vestido para introducirlos dentro de lo que se llama la moda étnica, en inglés 'ethnic fashion', es decir que la gente se ponga una falda, gorro, vestido, una prenda de vestir que tenga algo de indígena. Una rayita, línea, color, pero nada más porque lo otro es lo occidental y el modelo clásico. En términos de las canciones eso significa que ¡si claro, hay que cantar huaynos! Pero, por favor, no pues los

huaynos viejos de antes, para qué, tienen que ser los huaynos nuevos, tienen que ser huaynos modernos, movidos, que se bailen. Ahora la música no es para cantar, es usada para mostrar los cuerpos y toda su sensualidad. El ejemplo más duro y crudo es la transformación del propio carnaval de Puno y la moda que llega a Lima. Las chicas que bailan en Villa El Salvador una danza de Puno aparecen con un calzoncito tan pequeño que la gente va a ver los cuerpos de las chicas antes que la danza u oír lo que cantan.

El tema es la mercantilización de la cultura andina. En el mercado del Cusco se venden las llicllas de las señoras de los ayllus que por búsqueda de dinero, se van enteritas al mercado. Muchas señoritas de Miraflores (Lima) están haciendo dinero inventando llicllas, aparecen como creadoras de modas. Una de ellas ha convertido las mantitas coloridas y clásicas en una especie de carteras y va por el mundo como una creadora de moda, cuando lo que ha hecho es simplemente tomar un elemento andino, cambiarle de forma, ponerle una cosita por aquí y otra por allá. El proceso es la desnaturalización, la mercantilización de lo propiamente andino o andino-amazónico.

El drama mayor es cómo nuestra canción y danza, al entrar en el mercado con mucha más fuerza que antes, se transforma, cambia, guiándose no por los valores propios de la canción y la danza nuestra, sino por los criterios mercantiles de quienes están vendiendo los modelos para que las canciones sean así, las faldas sean así, las modas así. Detrás hay una mercantilización muy

aguda, fuerte, astuta e inteligente para apropiarse de todo lo que es nuestro. Frente a eso, hay cultores y representantes bastante mayores, que se van acabando poco a poco, Jaime Guardia, Raúl García, ni hermano Edwin, Jorge Núñez del Prado, del grupo Los campesinos, son personas que a lo largo de 50 años guardan lealtad a la música y canto andino, innovan dentro de los moldes clásicos de nuestra canción. Frente a eso otros grupos sacan el huayno de su contexto y lo convierten en una especie de pop y rock. Un cantante antiguo folclórico ¿va amarrarse una guitarra y parecer un cantante de rock, va saltar y correr en el escenario frente a la gente?, ¿qué de música andina tiene eso?, ¿qué de tradición propia de la cultura andina? Y dónde está la autoridad andina que pudiera decir no lo hagamos, mantengamos una tradición con cánones y principios. No tenemos nada de eso todavía. Hay que volver los ojos hacia el pasado y encontrar en 1963 y 1964 el paso de Arguedas por la Casa de la Cultura, él tuvo el criterio para registrar y controlar efectivamente a quiénes debían ser considerados como artistas andinos o no.

Quienes querían un reconocimiento como artistas y cantores andinos, debían probar que lo eran: la gente que venía del Valle del Mantaro debía vestir como los del Valle del Mantaro; los que venían de Puno, que se vistieran como los que vienen de Puno. Sin contrabandos, ni juegos y manejos dobles. Bueno, eso terminó con Arguedas en 1964 y nunca más se ha repetido...

**Lo que acabas de contar no es una tragedia reciente, sobre todo la desnaturalización y mercantilización**

**de la cultura, ya pasó con el exotismo en la década de 1950. Por ejemplo con Syszlo que usaba elementos andinos pero jamás se reconocía como heredero de los mismos, sino simplemente como algo exótico. Si bien hubo un impulso con Arguedas y la Casa de la Cultura, que en expresión moderna es el Ministerio de Cultura, ministerio que representa un Estado colonial y termina contribuyendo con la mercantilización y desnaturalización, contribuyendo de manera directa o con su silencio, situación que me lleva a pensar sobre la colonialidad en el arte, el cuerpo y la sexualidad ¿Qué podrías decir al respecto?**

Para que lo nuevo que les estoy contando tenga una dimensión distinta y al mismo tiempo rica y buena, ahora hay una sorpresa porque aparece el fotógrafo Testino, que hizo una exposición de trajes típicos del Perú con sólo fotografías de las mujeres andinas vestidas como se visten. No ha ido a decirles a las personas: “vístanse así que las voy a fotografiar para una exposición”; él ha fotografiado mujeres con trajes bellísimos y siendo Testino un hombre moderno y europeo, pero inteligente como para darse cuenta que hay una belleza en el vestido andino que no requiere transformación, ni estilización, ni modernización, ni alargamiento, ni estrechamiento. Simplemente es una manifestación estética de primer orden. Excepción, absoluta excepción en medio de todo...

**Claro, pero Testino tiene un cartel inmenso y así ponga un perrito vestido le van a celebrar; es decir, hay que relativizar también el hecho comercial, el ícono...**

Tienes razón, pero por favor, te das cuenta que no es lo mismo hacer una exposición de vestidos *ethnic fashion*, que hacer una exposición de fotos de vestidos tal como se dan en la realidad de los pueblos andinos...

**Estoy de acuerdo, pero el nombre mismo de Testino que fotografía a la realeza, que tiene un cartel enorme dentro de la sociedad de mercado y de consumo, le da licencia para presentar las cosas que a él le parece...**

En buena onda, diría yo, porque con la fuerza que tiene, el impacto que tiene, lo puede lograr. A ningún otro se le ocurrió hacerlo.

**Rodrigo lo que estabas expresando hace un momento me hacía recordar el libro de Franz Fanon *Piel negra: máscaras blancas*. Más allá del color de la piel, el racismo, la colonialidad expresada en el cuerpo, la danza y la música, se manifiesta también cuando los medios de comunicación afirman que los andinos no tenemos música, sólo tenemos folclore. Me gustaría saber, si aparte de esta colonialidad hay también una colonialidad del conocimiento y un racismo epistemológico. Es decir, desde el momento en que llegaron los españoles se dudó si teníamos inteligencia o alma y, en función a eso, hubo un genocidio tremendo que conocemos por historia, en Puno y otros lugares del Perú, pero también hubo un epistemicidio. La pregunta es, retomando la cita de Boaventura de Sousa Santos, “no hay justicia global sin justicia cognitiva”, ¿cómo logramos una justicia cognitiva?**

Cambiando los patrones de justicia que tenemos ¿Cómo los cambiamos?! Les doy un ejemplo. En uno

de los ayllus de Cotopaxi, cerca a Quito, la gente toma una decisión frente a un crimen. Un comunero mata a otro comunero, la gente clama justicia. La justicia se entiende como sinónimo de cárcel. El violador que vaya a la cárcel por toda la vida, por treinta o cuarenta años; el político que vaya a la cárcel ¿Quién paga la cárcel?: ¡Nosotros! Los ecuatorianos dicen: con la tragedia de un crimen el que mató va a la cárcel, deja a su familia desvalida; y deja a la familia de la víctima desvalida; quedan dos familias en el aire sin recursos porque un canalla mató a otro. ¿Qué es lo que debemos hacer? Si lo mandamos a la cárcel nosotros tenemos que mantenerlo en la cárcel y las dos familias se verán solas, desamparadas. Lo que debiéramos hacer es simplemente no enviar a la cárcel al asesino sino obligarlo a que trabaje más de lo que había trabajado antes para seguir aportando para la vida de su familia y para la familia de la víctima y que no nos cueste a nosotros ni un real el mantenerlo en la cárcel. Esta es otra justicia, es otra manera de entender la lógica de la justicia. Tenemos en el Perú compañeros antiguos de la izquierda que ahora son una especie de generación buscando ser ministros del interior para resolver los problemas de seguridad con más cárceles, policías, patrulleros y helicópteros. Así no estamos entendiendo absolutamente nada del concepto mismo de justicia y lo único que estamos haciendo es reproducir el mismo modelo represivo y brutal que convierte a todo aquel que llega a la cárcel. Esa es una fuente de recursos que se pierde, de familias que se desarman y la cárcel no regenera a nadie. Hablar de otra justicia significa cuestionar el concepto mismo

de justicia y atrevernos a inventar otras cosas, a pensar de qué manera podríamos organizar la vida de la gente para no reproducir los problemas dramáticos que tenemos ahora.

Les doy un ejemplo de lo que es la colonialidad del poder en cinco verbos, los cinco verbos malvados de la colonialidad del poder: humanizar, cristianizar, civilizar, modernizar y globalizar. A estos indios, que parecen animales, primero hay que humanizarlos, una vez humanizados hay que cristianizarlos, sacarles de la cabeza todas las brujerías y extirparles todos los demonios que tienen adentro (madre iglesia católica); a estos indios convertidos en seres humanos y en cristianos, por favor hay que civilizarlos; civilizarlos quiere decir que se vuelvan como nosotros, que hablen nuestra lengua, que renuncien a todo lo que son y parecen; y, hay que modernizarlos porque ya son como nosotros pero siguen con las viejas cosas de antes y modernizarse quiere decir que compren la tecnología reciente del capitalismo. Ustedes y yo tenemos que modernizarnos, tener un iphone, o un Smartphone. Y globalizarnos es lo último, dejar la aldea, el pueblito y ser de todas partes y de ninguna y convertirnos en ciudadanos de todo el mundo. Los cinco verbos son coloniales, los cinco verbos tienen la propuesta colonial de imponer un punto de vista europeo-céntrico, un punto de vista absolutamente etnocéntrico que no tiene en cuenta las particularidades propias de cada uno de los pueblos del mundo; no es una receta para el mundo europeo, norteamericano, es una receta para todo el mundo. Son verbos que han ido

usándose y que los repetimos todo el tiempo y debiéramos quemarlos en una hoguera pública y no usarlos nunca, porque son verbos perversos que reproducen la maldad de un poder sobre el conjunto de la sociedad.

**Rodrigo, todos los compañeros han participado y queremos agradecerte por tu tiempo, hemos robado dos horas de tu valioso tiempo y queremos agradecerte...**

Yo también les agradezco, he tenido una noche muy amena, me han obligado a pensar y confiarles temas que estoy trabajando. Me gustaría que trabajásemos más la cuestión de la interculturalidad porque es una moda donde se cometen grandes errores y las debilidades teóricas son fuertes.

# PARIDAD SISTÉMICA: DESARROLLO SOSTENIBLE Y ALLINKAWSAY- SUMA QAMAÑA

**Fanny Ramos Lucana**

**Resumen:** *Reflexiona sobre la coexistencia de las matrices culturales: Occidental antropocéntrica y Andina relacional, como principio que organiza la vida económica y social. Desde una perspectiva dual, se cuestiona la concepción de desarrollo antropocéntrico de la primera y, se propone como fuente de inspiración la segunda, en razón del sentido del **Bien Estar**, para la tan deseada construcción de los componentes de la dimensión ética y la sostenibilidad del planeta.*

**Palabras claves:** *Desarrollo Sostenible, Ecología Profunda, Principios Andinos, Paridad Holística, Allinkawsay, Suma Qamaña, Bienestar, Bien Estar.*

## Introducción

Según un reciente estudio de la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2013) la población mundial llegó a siete mil 200 millones de habitantes, y en el 2050 alcanzaremos cerca de los 10 mil millones<sup>1</sup>. Las tecnologías usadas por la economía mundial, ya sobrepasan varios límites planetarios y a diferencia del pasado ahora se discute respecto de garantizar el suministro de los alimentos saludables<sup>2</sup> en un marco de sostenibilidad<sup>3</sup>. El bienestar humano y de la sociedad están en peligro debido a la pérdida de ecosistemas; la biodiversidad está amenazada y en gran riesgo de extinción lo que atenta con el equilibrio en su conjunto.

Las tres últimas décadas, el debate sobre desarrollo sostenible en todos los campos, al mismo tiempo que

- 
- 1 <http://www.latercera.com/noticia/tendencias/2013/06/659-528306-9-informe-de-la-onu-estima-que-poblacion-mundial-llegara-a-los-9600-millones-en.shtml> (Visitado: 6-11-2013)
  - 2 El periodo de 15 años de “La Declaración del Milenio y los objetivos del Milenio (ODM)”, terminará en el 2015, y de todos los objetivos acabar con el hambre ha demostrado ser el más difícil. Para mayores detalles ver: <http://unsdsn.org/files/2013/06/130628-Una-Agenda-de-Acci%C3%B3n-para-el-Desarrollo-Sostenible-A4.pdf> (Visitado: 6-11-2013)
  - 3 2014, Año Internacional de la Agricultura Familiar; esta denominación busca sensibilizar a los gobiernos y a la opinión pública sobre la importancia y la contribución de la agricultura familiar a la seguridad alimentaria.

la presencia de los movimientos organizados y articulados desde los pueblos originarios, conducen a la construcción de una atmósfera social ecológica de concepciones no sólo de satisfacción de las necesidades de la especie humana, sino también de la preservación y conservación del planeta con apertura a nuevas tendencias; es decir, la dimensión cultural de la toma de conciencia planetaria va cobrando impulso. Cabe preguntarse, si puede haber un equilibrio y armonía entre la satisfacción de las necesidades de la especie humana y las necesidades de las otras especies, y sobre todo de los ecosistemas del planeta.

Dada la importancia de construir respuestas, es que el presente ensayo, desde una perspectiva dual, hace una revisión crítica a la concepción del desarrollo de la Matriz Cultural Occidental *antropocéntrica* y, propone como fuente de inspiración el sentido del *Bien Estar* de la Matriz Andina *relacional*.

### **Desarrollo sostenible**

La concepción del desarrollo ha basado exclusivamente su sistema de conocimiento en Occidente moderno, cuyo predominio ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales. Los primeros economistas, profundamente imbuidos en esta concepción, promovían tanto el progreso material como la apropiación de la Naturaleza, situándola en una forma reducida como el factor de producción “tierra” (Gudynas,

2003:11), los recursos naturales eran considerados como ilimitados y, encontrar sus paraderos, era sinónimo de explotación de los mismos. Reduccionista, simplificador y homogeneizador, son características que se le atribuye al paradigma del desarrollismo (Medina 2010:167) y se mueven en una lógica lineal, que alimenta el círculo vicioso del desarrollismo progresista perennizando la pobreza.

En los últimos tiempos, la doctrina del desarrollo sostenible, que se ha centrado en el principio orientador de sostenibilidad (Jiménez, 2002:67) en cuanto se ha constituido como concepto plural (Gudynas, 2003:64), se puede identificar como una plataforma de objetivos sociales y de satisfacción de necesidades, con determinadas escalas de valores antropocéntricos en contextos variables que van cambiando en el tiempo, como un proceso abierto que se retroalimenta progresivamente. Y, examinar la concepción antropocéntrica, establecida en la historia, conduce a señalar las consideraciones auto centristas y del sujeto moderno (Estermann, 2013:151)<sup>4</sup>.

---

4 El autor señala “El ser humano siempre tiene la tendencia de considerarse a sí mismo/a como la “medida de todas las cosas” y de contemplar al mundo como si uno/a fuera el centro al que todo se refiere y desde el que todo adquiere significado. En este sentido, en el contexto de la historia occidental de las ideas, se habla de una triple “humillación” para el ser humano: el ser humano ya no ocupa astronómicamente el centro del universo (Copérnico); el ser humano no se distingue principalmente del animal (Darwin) y el ser humano no es amo de su propia casa (Freud). Probablemente, hay que

Entiendo, que el desarrollo sostenible que racionalmente se desea, más allá del principio de sostenibilidad<sup>5</sup>, no alcanza a integrar la dimensión de bienestar relacionada con la injustificada y continua apropiación de los recursos naturales para que los humanos puedan lograr su bienestar. Entonces, en la perspectiva actual la sostenibilidad del desarrollo, se relaciona preponderantemente con el lineamiento antropocéntrico de los sistemas (económico, social, ecológico), para continuar funcionando sin disminuir o agotar irreversiblemente los recursos claves disponibles.

### *Allinkawsay - Suma Qamaña*

En la Matriz Cultural Andina todo tiene voz, tanto si se lo considera sagrado como natural. El *Bien Estar* deriva, de convivir y compartir y corresponde a *Allinkawsay* y *Suma Qamaña*, en idioma quechua y aymara, respectivamente.

El *Allinkawsay/Qamaña* administrador del *Bien Estar*, tiene que relacionar y hacer interactuar a los co-

---

agregar una cuarta “humillación” que Nietzsche ya habría anticipado y que hoy se manifiesta de modo cada vez más evidente: no hay centro en absoluto.”

- 5 Más relacionado con la idea de cambio que la noción de estabilidad; es decir, concepto dinámico y evolutivo, que no se vincula con la idea de perpetuar una situación, *statu quo*, o de alcanzar un estado futuro sobre la base de un equilibrio estático, o un estado estacionario según el pensamiento económico clásico. El cambio y la adaptación pueden considerarse como sus propiedades constitutivas y se ha abierto una senda de posibilidades en torno a la sostenibilidad: débil, fuerte y muy fuerte.

munitarios con el espíritu del cosmos, la tierra, el agua, el rayo, las montañas, los vegetales, animales, etc. El *runa/jaqi* es responsable del cuidado de la familia, animales, chacra; es decir, vela por la reproducción y la conexión con el orden holista del universo. Es un estado de equilibrio entre comunidad e individualidad, entre humanos y no humanos. No se puede vivir bien si los demás viven mal, o si se daña la naturaleza.

La “casa cósmica” (*oikos*) en la que todo tiene su “lugar”, es decir su función y su destino, es el universo (Estermann 2013:164). El sentido de la matriz está profundamente relacionado con que el cosmos<sup>6</sup>, conforme a la paridad holística, complementariedad equilibrante, no quebrado por la oposición materia-espíritu, ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología, ni dividido por el divorcio entre ética y economía; por tanto, el sentido de la vida humana consiste, en participar lo más posible en la vida del universo (Medina, 2010:191).

### **Bienestar y BIEN ESTAR**

La Economía del Bienestar es una rama de las ciencias económicas y políticas, que se ocupa de cuestio-

---

6 “Al hombre moderno, a diferencia del andino, le cuesta pensarse en el contexto del cosmos.” (Medina, 2010:166).

nes de eficiencia económica y bienestar social<sup>7</sup>. Al referimos al Bienestar, pensamos en igualdad/equidad y apertura de oportunidades de desarrollo para los habitantes de un país. Según muchos estudios de aplicación en los últimos 30 años, lo único real es que, debido a preceptos capitalistas, la riqueza queda en manos de pocos y la brecha entre ricos y pobres en el mundo ha crecido dramáticamente<sup>8</sup>; mientras el resto de integrantes de una sociedad se someten en la incasable búsqueda de oportunidades de desarrollo, con el objetivo de llegar a un Estado de Bienestar, que de llegar, es auto inducido; es decir, no por ayuda del Estado si no por el esfuerzo de las personas.

La Matriz Cultural Andina, tiene que ver con el *estar* en el mundo, a diferencia de la Cultura Occidental que tiene que ver con el *ser*<sup>9</sup>. Lo andino, no solamen-

---

7 Alfred Marshall, Paul A. Samuelson y Amartya Sen, son algunos de los economistas que desarrollaron la economía del bienestar.

8 El Foro Económico Mundial señala que la desigualdad de ingresos es la segunda tendencia global más importante de las 10 con más probabilidades de afectar la estabilidad social el próximo año.  
<http://www.ipsnoticias.net/2013/11/foro-economico-mundial-espantado-por-brecha-entre-ricos-y-pobres/> (Visitado: 1-12-2013)

9 “Bird, propuso reemplazar el término “animismo” por “epistemología relacional”, para enfatizar el conocimiento animista como una forma de estar en el mundo relacionándose con otros seres, donde el “saber” trata de mantener relaciones con “los otros”...Según Ingold, no se debe analizar el ani-

te es *estar* en con-vivencia comunitaria, en relación, sino en *Bien Estar*, es decir en equilibrio y armonía, que implica un *estar en el planeta* con eficiencia<sup>10</sup> y equidad. El *estar* en permanente armonía con el todo nos invita a moderar nuestro consumo en función a lo que el ecosistema puede soportar<sup>11</sup>, a evitar la producción de residuos sólidos que no podemos reprocesar con seguridad. Y nos incita a reutilizar y reciclar todo lo que hemos usado. El *Bien Estar* está completamente unido al bienestar del planeta, los seres vivos: plantas, animales, etc. en sintonía con el cosmos; significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto. Con los principios de complementariedad y reciprocidad, el sistema lógico más antiguo y más reciente al mismo tiempo (Medina, 2010:169), la preocupación central

---

mismo como una creencia o modo de *pensar sobre el mundo* sino una condición de *estar en el mundo...*" (Stensrud, 2010:44,45).

**10** Adolfo Figueroa afirmaba, siguiendo a Theodor Schulz, que los campesinos eran 'pobres pero eficientes' con los recursos que dispone (Rendón, 2003:155).

**11** "No pocos podemos vivenciar, en un momento del ciclo de vida, la necesidad de revisar lo adecuados que pueden ser los satisfactores, para abordar la sostenibilidad de la Felicidad." ATitiQaqa; Organización Ecológica de carácter filantrópico, 2013.

En: <https://www.facebook.com/pages/ATitiQaqa-sumaq-kawsay-suma-jaka%C3%B1a/250120881693953>

no es acumular bienes; va más allá del mismo bienestar moderno<sup>12</sup>.

Por algún tiempo, la confusión de la identidad (véase (A)): *Crecimiento, Desarrollo y Bienestar*, era la base de las políticas que predominaron (Pena, 2004:1). Los responsables políticos así como los economistas (puesto que la propia teoría del desarrollo económico ha estado anclada en los modelos exponenciales de crecimiento), guardaban implícito el razonamiento de que “si soy más rico soy más feliz”; y como el crecimiento conduce a una mayor riqueza, luego se logra también una mayor felicidad en la sociedad. Después, el camino a recorrer se ha establecido como una senda lineal (véase (B)): la cantidad producida, la capacidad productiva y la satisfacción de las necesidades, equivalen al proceso con tendencia a un crecimiento cuantitativo que debe instaurar la condiciones para el cambio cualitativo, lo que debe generar un nivel de satisfacción de las necesidades de la población; una senda que toma un matiz de la idea de bienestar social, alejado de las formulaciones puramente economicistas clásicas.

---

**12** “Ante la libertad de acción que comporta la especie humana, decidir por depredar o conservar y preservar la naturaleza, es inherente la violación o no de leyes naturales del equilibrio del hábitat planetario; es decir, el humano, pone en juego no sólo su bienestar sino también el *Bien Estar*”. ATitiQaqa; Organización Ecológica de carácter filantrópica, 2012. En: <https://www.facebook.com/pages/ATitiQaqa-suma-kawsay-suma-jaka%C3%B1a/250120881693953>

(A) Crecimiento = Desarrollo = Bienestar

(B) Crecimiento  Desarrollo  Bienestar

Ahora bien, se apuesta por el desarrollo sostenible, desarrollo que satisface las necesidades actuales sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer las suyas<sup>13</sup>, que destaca el aspecto de la equidad intergeneracional, pero debido a la globalización, se está retirando las políticas de bienestar (Pena, 2004:7) con efectos de incremento en los niveles de pobreza en todo el mundo, así como una creciente polarización social entre ricos y pobres. Cuando el desarrollo sostenible se basa más en la búsqueda del bienestar que en el puro crecimiento económico (Véase (I)), ese desarrollo se debe establecer más en términos de equidad intrageneracional e intergeneracional, que en términos de eficiencia. Al momento existe un peligro de que vuelva a predominar el enfoque economicista neoclásico sobre los principios de equidad.

---

**13** La definición del concepto más utilizada surge del documento elaborado en el año 1987, por la Comisión Mundial de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (UN-CED) conocido como informe Brundtland, que lleva como título *Nuestro futuro común*

Expresado en términos de funciones, las matrices culturales: (I) *Occidental Antropocéntrica* y, (II) *Andina Relacional*, se puede postular que:

(I) Bienestar =  $f$  (Sostenibilidad del Desarrollo)

(II) *Bien Estar* =  $f$  (Sostenibilidad del Equilibrio y la Armonía)

Siendo:

(a) *Bien Estar* = Bienestar individual = *bien estar* colectivo

La relacionalidad es el principio esencial de la Matriz Andina; es, en sí misma relación, que no excluye ni desconoce. La mayoría de los tipos de relacionalidad, de índole no causal: correspondencia, reciprocidad, complementariedad, polaridad, proporcionalidad, etc. (Medina, 2010:99), se sincroniza de forma armónica con el equilibrio biosférico<sup>14</sup>, pues es el equilibrio, precisamente, lo que produce *Bien Estar* (véase (II)); donde la sostenibilidad está más de acuerdo con las propiedades de auto-reorganización y auto-regulación de una convivencia holista con el cosmos, donde el “individuo” no figura como sujeto de bienestar privilegiado, más bien está en identidad con el *bien estar* colectivo (véase (a)); y, en expresiones de Ferriz “...Puede así la piedra cansarse como todo ser vivien-

---

14 “...a los economistas se les ha empujado a pensar la economía desconectada de la biosfera...” (Medina, 2010:46).

te, y detenerse un momento a reposar ...un instante que al hombre puede parecerle siglos”<sup>15</sup>.

Los duros procesos de exclusión y marginación que los pueblos indígenas han vivido, ha mostrado las fortalezas de la matriz, como es la paridad holística: carácter dual, es decir, la capacidad de convivir con dos vertientes opuestas: una tradicional y otra moderna. En la visión economicista del desarrollismo, se asumía que la industrialización y el crecimiento económico resolverán esta dualidad (Tassi, 2013: 22,25).

## **Conclusiones**

A medida que vamos aprendiendo más sobre las interacciones entre los sistemas humanos y naturales y sus dinámicas complejas, la concepción de desarrollo antropocéntrica expresa sus limitaciones en cuanto a bienestar conforme a la sostenibilidad del desarrollo, con efectos de incremento en los niveles de pobreza en todo el mundo, así como una creciente polarización social entre ricos y pobres. Puesto que el humano comportando valores antropocéntricos, racionalmente desea un desarrollo sostenible que privilegie su mejora de calidad de vida, de forma separada a la naturaleza y ecosistemas.

---

15 David Juan FERRIZ, 1994:98.

Para hacer justicia a la diversidad cultural, social, económica y ecológica del mundo y a tono con el principio de sostenibilidad, cabe preguntarse, si el desarrollo sostenible puede integrar el pilar de la sostenibilidad cultural, dado el elemento poderoso homogeneizador inherente al proceso de globalización.

El *Bien Estar*, estar en con-vivencia comunitaria, en relacionalidad, está completamente unido al bienestar de la tierra, los seres vivos: plantas, animales, etc.; significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto; la preocupación central no es acumular; va más allá del mismo bienestar basado en la acumulación de bienes; la conjunción de la riqueza espiritual y riqueza material, la interconectividad con el entorno medio ambiental y el cosmos. Es el *Bien Estar*, en razón de un equilibrio y armonía, dispone suficiente oxígeno para ponernos a pensar a tono con el principio de sostenibilidad.

## **Bibliografía**

ESCOBAR, Arturo.

2010 *Una minga para el post desarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa democracia y transformación global. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima- Perú. 222 pp.

- ESTERMANN, Josef.  
2013 *Cruz y Coca; Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. ISEAT, La Paz-Bolivia. 189 pp.
- FERRIZ, David.  
1994 *La supremacía de la Jñana Yoga en la Era del Saber*; Colección La Ciencia en el sentido Ilimitado del Saber. Publicaciones Hipótesis y Síntesis de la fundación FISS. Edit. Bogotá-Colombia. 178 pp.
- GUDYNAS, Eduardo.  
2003 *Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*; CLAES. Montevideo-Uruguay. 255 pp.
- JIMÉNEZ, Luis.  
2002 *La Sostenibilidad como proceso de Equilibrio dinámico y Adaptación al cambio*. En:  
[http://www.revistasice.com/CachePDF/ICE\\_800\\_65-84\\_9104052062A6C18EDC01F0D7CB42BC1E.pdf](http://www.revistasice.com/CachePDF/ICE_800_65-84_9104052062A6C18EDC01F0D7CB42BC1E.pdf) (Visitado el 8-12-2013)
- MEDINA, Javier.  
2010 *Mirar con los dos ojos; Visiones no domesticadas sobre lo indio en Bolivia, La Mirada Salvaje*. La Paz-Bolivia. 200 pp.
- MARTÍNEZ, Joan.  
2010 *El Ecologismo de los pobres; Conflictos Ambientales y Lenguajes de Valoración*. FLAC-SO. Barcelona-España. 250 pp.

PENA, Jesús.

2004 *Desarrollo Sostenible y Bienestar Social: Una referencia a la Comunidad de Galicia*. En: [http://www.usc.es/econo/RGE/Vol13\\_1\\_2/Castelan/doc4c.pdf](http://www.usc.es/econo/RGE/Vol13_1_2/Castelan/doc4c.pdf)

RENDÓN, Silvio.

2003 *Figueroa, Adolfo. La sociedad sigma: una teoría del desarrollo económico*.

En:

<http://132.248.9.34/hevila/DebatesenSociologia/2007/no32/9.pdf> (Visitado el 7-12-2013)

STENSRUD, Astrid.

2010 *Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas*.

En:

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/1315> (Visitado 13-12-2013)

TASSI, Nico.

2013. *Hacer plata sin plata*. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia; Fundación PIEB. La Paz-Bolivia. 284 pp.



# SEXUALIDAD ¿OPCIÓN, DECISIÓN, SITUACIÓN O CONDICIÓN?

**Jesús Alegría Argomedo**

**Resumen:** *A partir de una autorreflexión testimonial, el activista sexual ensaya un conjunto de interrogantes sobre la construcción de la identidad-subjetividad individual-colectiva y las dificultades para salirse de la hegemonía de la masculinidad occidental. Politizando la mirada del otro en la construcción de la belleza, placer, sexualidad y cuerpo, en el proceso constante de disciplinamiento por los aparatos ideológicos del poder contemporáneo.*

**Palabras claves:** *Heterosexualidad, heteronormatividad, hegemonía, diversidad sexual, rebeldía sexual, ambiente marica, mujer biológica, prototipo masculino occidental, deseo homo erótico, rol activo-pasivo.*

## Introducción

Si ya está afirmado que la subjetividad y la identidad es resultado de la hegemonía de los aparatos ideológicos del poder expresados en la religión, escuela, etc. (Althusser, 1988), los mecanismos y dispositivos de disciplinamiento (Foucault, 2008) o de la biotecnopolítica (Preciado, 2009: 15-39). Y si existen otras maneras de construir la identidad y la subjetividad sexual en cada cultura, espacio-tiempo con su propio sentido; o sentidos diversos (Gómez Suárez, 2010) de auto percibir o percibirse el macho que se acuesta con otro macho, desde siempre. Si eso está establecido, por qué nos es tan difícil salirnos de la hegemonía de la masculinidad occidental. ¿Qué es aquello que nos impide escuchar el grito de Derrida (1998) y empezar a deconstruir la hegemonía de esa masculinidad?

Se trata de una pregunta existencial que cuestiona no solo la masculinidad; sino al mismo tiempo a todo el conjunto de la “diversidad sexual” occidental que a veces termina reforzándola. ¿Por qué escapar del estereotipo machista tiene que conducirnos automáticamente al rol marica, gay, travesti o bisexual?. Es decir, ¿la emocionalidad homo-erótica, puede tener otros territorios enunciativos distintos al del “ambiente marica”<sup>1</sup>? ¿Por qué los espacios y discursos de

---

1 Ambiente marica: Espacio de encuentro para identidades homo eróticas, donde abundan el manierismo, la parodia femenina o la negación de la masculinidad occidental.

rebeldía sexual se perciben siempre como constreñidos a lo masculino–femenino versus lo marica? ¿Existirán otros espacios de enunciación de la sexualidad pretendidamente contrahegemónica? Las preguntas abundan cuando el cuerpo enuncia políticamente su inconformidad con la hegemonía. En el presente texto intentaré ensayar respuestas a estas interrogantes.

## **Hegemonía y Memoria**

Pretendo hacer memoria y encontrar la vez primera que empecé a reconocirme en la mirada del otro, como distinto. Hasta aproximadamente los 9 años, mi territorio se reducía a los linderos del hogar<sup>2</sup>, que eran bastante extensos. Con escaso contacto con otros niños que no fueran mis hermanos. Compartía labores domésticas y de juego con mi hermana mayor a mí por 4 años. Y asumía un rol precautorio con mis hermanos menores —con una diferencia de 4 a 5 años aproximadamente.

Es en esa época que conocería a la hermana, de un amigo de mis hermanas, de quien quedaría embelesado varios años. En la adolescencia la imagen bucólica de aquella niña se perdería —al volver a verla y en-

---

2 Signado por una práctica confesional conocida como “Testigos de Jehová”

contrarla como un “personaje de Botero”<sup>3</sup>, poco grácil para mis gustos de esa época. Regresando, ese ambiente asexuado e infantil se vio trastocado cuando llegué a la escuela a los 10 años aproximadamente<sup>4</sup>. Con dificultad para relacionarme en un ambiente de extra edad, me di cuenta que existían determinados calificativos para quienes no teníamos el “prototipo masculino” o escapábamos a la praxis de la heteronormatividad. Así conocí de términos como “maricón”, “cabro”, “ñoco” o “tapa rosca”. Anteriormente solo había escuchado esos términos vagamente de boca de mis hermanos cuando vi a lo lejos un par de personas que corrían en medio de un barullo de personas, en una imagen tan difusa que debe haber ocurrido cuando tenía entre 5 o 6 años.

En ese entonces diferenciaba a una persona como “atractiva o no” sin reparar en su sexo, prefiriendo buscar la amistad de quienes consideraba atractivos. En retrospectiva, creo que fue en esa época que empecé a “no comprender” porque algunos hombres respondían algo así como “no puedo saber si es guapo o no, porque soy hombre”; es decir, como si no quisieran valorar la belleza de otros hombres o como

---

3 Fernando Botero: artista plástico figurativo sudamericano, que pinta personajes de gran volumen y obesidad.

4 A esa edad ingresé directamente al 4to grado de primaria diurno, previa evaluación en el turno nocturno, habiendo recibido mi aprestamiento en lecto-escritura y matemática básica en mi hogar.

si no supieran diferenciar lo agradable de lo feo o no tuvieran valores de belleza para sí mismos, lo que me parecía una farsa.

Entonces podría afirmar que la diferencia entre “el macho y el no macho”, empecé a reconocerla recién entre los 9 y 10 años. No sé exactamente por qué, cómo, ni cuándo, empezaron los tocamientos con otros chicos de mi edad, pero se empezaron a dar. Los roles sexuales “activo-pasivo” no estaban definidos ni determinados, pues se reducían a tocamientos y frotaciones inter-femorales o no penetrativas e iban de un lado a otro sin complicaciones; hechos que por lo demás, nunca me impedirían dejar de reconocer la belleza de ciertas niñas o fantasear con poseerlas entre mis brazos.

Empezar a reconocer el placer y percibir como objeto de deseo a nuestros pares en nuestro cuerpo, nos conduce inexorablemente a “lo marica”. ¿Cuánto de ese deseo que empezaba a reconocer era una opción o una condición? ¿Había opción frente al descubrimiento del placer? ¿Podía optar por este o aquel objeto de deseo o era más bien una condición?

Cuando llegué a la secundaria los roles activo pasivo se mostrarían más definidos, pese a que aún continuaba reducido a tocamientos y frotaciones inter-femorales, en un continuo ambiente de extra edad plagado de estímulos sexuales verbales. En la adoles-

cencia aproximadamente, recién pasaría del contacto sexual “homo erótico” externo al rol penetrativo. Pero esto, ¿me convirtió automáticamente en un gay activo? Nunca decidí asumir o no ese rol, simplemente se dio, aunque no descarto el reiterado deseo inconsciente de asumir dicho rol y que ese deseo inconsciente haya estado reforzado por los estímulos-respuesta en la escuela como instrumento de la hegemonía. Rol de la escuela y la interacción social tan bien descritos por Althusser (1988) o la develación que hace de las políticas públicas Michel Foucault.

A partir de allí, la vorágine sexual se presentaría de manera más evidente y profusa, aunque permanentemente impidiera vincular mi deseo sexual al afecto, no siempre podía evitarlo cabalmente; era entonces ¿una opción o una condición? Pero el “rol homoerótico activo” no disuadiría mi deseo afectivo con mujeres, con quienes coqueteaba durante toda la secundaria; pero éste se manifestaría intensamente a los 19 años, época en que me enamoré dejando abierta la posibilidad de construir una relación heterosexual a largo plazo. Pero, como ésta no se concretó, no puedo afirmar sus consecuencias en la consolidación de mi identidad sexual.

Pero mi objeto de “deseo homo erótico activo”, no era lo externamente pasivo-femenino, sino el prototipo hegemónico masculino, y eso para la mayoría me

convertía automáticamente en su contrario femenino-pasivo. Pero ha sido lo contrario en la historia de mi praxis sexual, pues siempre me agradaron las “mujeres biológicas” construidas por y desde el patrón de belleza occidental.

A esto debo repreguntarme por la conducta corporal. En el recorrer de la vida he encontrado diversas expresiones corporales sexuales forzadas hacia lo masculino, lo femenino y manierismos dislocados, voz aflautada como evidencia y propaganda discursiva del “quiero ser mujer” en el “ambiente marica”. Aunque mis expresiones corporales no están alejadas de manierismos, no recuerdo haber decidido u optado en algún momento por movimientos afeminados o inflexiones de voz provocadas para asumir una identidad sexual. En mi caso, creo que ha sido no consciente, pero debe entenderse también que estas decisiones inconscientes pueden estar dominadas por el rol que te asigna el inconsciente colectivo, la memoria social y el discurso cultural hegemónico sobre el “no macho”.

### **Hegemonía y Praxis sexual**

Me pregunto entonces, ¿somos realmente conscientes? o ¿es producto de una decisión el ejercicio de nuestra sexualidad?. Pienso que no, que más allá de una actitud reflexiva, ésta se manifiesta mejor en la praxis. Sin lograr responder aun ¿cómo podemos escapar de la hegemonía de la masculinidad? sin termi-

nar fortaleciéndola o haciéndola más evidente en el esfuerzo por negarla. ¿Cómo podemos escapar del constructo sociocultural sin terminar siendo un anti-social o un a-culturado? ¿Cómo movernos sin tener los parámetros corporales del movimiento masculino o femenino occidental? o ¿Cómo auto emanciparnos de la colonialidad machista que aún heredamos?

Estas preguntas me llevan a repensar, por qué en el “ambiente marica” es común escuchar el “quiero ser mujer”, pero ausente de criticidad al rol perpetuador del machismo, que en diversos espacios sociales la mujer ha terminado reforzándolo. Entonces requiero preguntar, al lado del “quiero ser mujer”, el “qué modelo de mujer quiero ser”. Así como exijo al lado del “soy hombre” el “qué modelo de hombre soy”, o “qué modelo de marica quiero ser” o “qué modelo de ‘no hombre’ o ‘no mujer’ occidental quiero ser”. Es decir, preguntas que casi nunca nos hemos planteado, pues la pregunta no solo está dirigida al “ambiente marica” sino también al “constructo heterosexual” y toda su carga ideológica, política, histórica, social y cultural, reconociendo la limitante de preguntar desde una matriz cultural estrictamente occidental. O también reconociendo que no estoy preguntando y respondiendo, otras esquivadas maneras de construir la identidad sexual sobre todo si estas construcciones identitarias, no son ajenas a la identidad de clase, extracción social, alienación, enajenación, situación y condición de vida.

Reconociendo que muchos anclan su identidad y subjetividad en la praxis o el ejercicio de su sexualidad deberíamos preguntarnos: ¿son éstas las únicas maneras de construir nuestra identidad sexual? o ¿existirán otros territorios de enunciación y afirmación sexual? Y, qué pasa cuando este anclaje está dominado solo por las circunstancias sociales y culturales, ¿podemos afirmar que es el resultado de nuestra decisión?. Es decir, una persona es heterosexual solo porque conoció ese placer sexual antes de explorar otras posibilidades, o su contrario, el “soy marica” está dominado solo porque conoció ese placer sexual antes de conocer o explorar otras posibilidades de identidad sexual.

### **Hacia dónde corremos**

Entonces vuelvo a preguntar ¿existirán otras maneras de anclar nuestra identidad sexual al margen de las circunstancias sociales, políticas, culturales, históricas o ideológicas como expresiones del discurso hegemónico? ¿Cómo anclo mi identidad sexual cuando un informe universitario califica mi conducta como “anómala”<sup>5</sup>?, o cuando reducen mi emocionalidad a la suciedad, el pecado o el aparato excretor. Y ¿qué pasaría si pretendemos enunciar políticamente nues-

---

5 En respuesta a la denuncia presentada en INDECOPI, la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez de Puno, adjetiva su conducta como anómala, intratable y hostil. En: [http://www.lapublica.net/documentos\\_seguros/DENUNCIA%20INDECOPI%20JESUS.pdf](http://www.lapublica.net/documentos_seguros/DENUNCIA%20INDECOPI%20JESUS.pdf) (Acceso: 18-12-2013)

tro cuerpo? o cuando instrumentalizamos nuestro cuerpo, como un espacio en disputa para los discursos ideológicos y políticos de la hegemonía.

Me percibo como un personaje del mito de la caverna de Platón, preguntándome si ¿las siluetas que perfilan mi actuar socio-sexual son solo sombras?; las que me imprecán si es natural o social; si ¿solo nos queda la anarquía existencial y la condena de la soledad perpetua? o ¿qué nos queda frente a los imposibles estándares de belleza occidental inalcanzables para un sujeto empobrecido, indio y discapacitado en sus derechos? que me cuestione si todas las demandas identitarias ¿vienen siempre de occidente en busca de construir un modelo de ciudadanía sexual regido por el mercado?; o ¿hacia dónde vamos como activistas sexuales contra coloniales, o contra hegemónicos?

Hacia donde corremos, a ¿establecer una nueva relación contractual con el Estado?, ¿optamos por la desobediencia civil?, ¿la objeción de conciencia?, ¿la libertad ideológica?, ¿la politicidad de nuestro cuerpo individual construido con la mirada placida del mercado de aceite de avión y los otros discursos contruidos desde occidente y que pretenden regir nuestro activismo sexual?. O nos vamos al *chacha warmi*, a los discursos idealistas sobre el indio (que han negado nuestra existencia prehispánica); a la comunidad originaria del Abya Yala (“la tribu pérdida de Israel”, diría Bartolomé de las Casas); o a la comunidad cam-

pesina post gamonal también plagada de praxis colonialistas.

O, nos planteamos la posibilidad de construir una emancipación “descolonial” sin excluir las herramientas emancipadoras de la contemporaneidad, necesarias como herramientas para un tiempo donde nuestras sexualidades no hegemónicas, ni occidentales, han sido descalificadas y deshumanizadas para el amor, la relación de pareja, el hogar, convirtiendo nuestra conducta sexual en ilegal, sospechosa, denunciabile y hasta punible, reducidos a objeto de feria, de morbo, de violencia, colgados en las portadas de prensa anunciando un nuevo crimen impune, un dígito sin nombre, sin ley, ni protección y negados como sujetos históricos, políticos, de tutela jurídica o de derecho.

Esta posibilidad me deja margen para preguntarme y preguntar, al estilo de Derrida (1998) en su última entrevista, cómo “hemos aprendido a vivir, o cómo hemos sido educados para vivir”, repreguntarme si es posible vivir en libertad y si esta libertad es construida por mi o por la mirada del otro o emancipada desde y por mi o desde el otro.

Por eso, no pretendo ensayar respuestas sino muchas preguntas. ¿Cómo escapamos de la hegemonía de la masculinidad? O ¿tú, mi, nuestra sexualidad es una opción, decisión, situación o condición? Las respues-

tas no estarán a la vuelta de la esquina, pero la tarea por un mundo en el que todos nuestros cuerpos, placeres, identidades, subjetividades y emocionalidades, estén incluidas en equidad y respetando la libertad de los otros y sin avasallamientos, es imperativa de empezar.

## **Bibliografía**

ALTHUSSER, Louis

1988 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

DERRIDA, Jacques

1998 “De la gramatología”. México: Siglo XXI. Edición digital de *Derrida en Castellano*. En: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levi\\_strauss.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levi_strauss.htm) (Visitado el 16 de diciembre de 2013)

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda

2010 Etnicidad y tercer género. En *Actas del Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*. pp. 2385-2399. Disponible en: [http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/53/25/56/PDF/AT17\\_Gomez.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/53/25/56/PDF/AT17_Gomez.pdf) (Visitado el 5 de diciembre de 2013)

FOUCAULT, Michel

2007 (2003) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE. 448 pp.

PRECIADO, Beatriz

2009 “Biopolítica del género. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos”. En: *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires: Ají de pollo. pp. 15-39.

# LA BÚSQUEDA DE UNA EPISTEMOLOGÍA ALTERNATIVA DE EQUIDAD DE GÉNERO A PARTIR DE LA RELACIÓN MUJER-NATURALEZA EN LA CULTURA ANDINA (AYMARA)

**Yanett Medrano Valdez**

**Resumen:** *Desde una propuesta descolonizadora-intercultural-liberadora, en un escenario de relaciones plurales, complejas, contradictorias y conflictivas en la que coloco la relación mujer-naturaleza confrontada por las teorías ecofeministas, surge la preocupación política-académica en re-construir feminismo(s) de la diversidad en la diversidad, poniendo en marcha la búsqueda de una epistemología alternativa de equidad de género(s) desde la cultura andina (aymara), incorporando el accionar, pensar y sentir -desacreditado, descalificado, perturbado y distorsionado por/en la diáspora del feminismo hegemónico-, desde la condición humana y la capacidad de las mujeres aymara, en tanto desde la dualidad-complementaria están también cuestionando el poder y la violencia en las relaciones de género.*

**Palabras clave:** *cultura andina, mujer(aymara)-naturaleza, eco-feminismo(s), dualidad complementaria.*

## 1. Un acercamiento a la racionalidad andina<sup>1</sup> (aymara)

Teniendo en cuenta que desde el punto de vista antropológico la cultura es “creada, aprendida y transmitida”<sup>2</sup> (Enríquez, 2005:33), como entes dinámicos

- 
- 1 Por el uso de las palabras *cosmovisión andina* y *racionalidad andina*, que serán mencionadas en el presente trabajo, resulta conveniente hacer la diferenciación correspondiente. El primero, tiene que ver con “forma(s) o manera(s) particular(es) de interpretar, concebir y ver la realidad, la vida, el mundo, el tiempo y el espacio [...], los mismos que le ofrecen una explicación mitológica y la orientación valorativa de su sentido y su razón de ser” (*las palabras en paréntesis son un agregado mío*). ver Enríquez Salas, Porfirio. 2005, pp. 85. El segundo, “es un proceso mental que se va conformando y estructurando según las necesidades de sobrevivencia de los seres humanos, en confrontación con los retos que le plantea su hábitat, o sea el medio geográfico en el que vive, la tradición y las creencias”. ver Enríquez Salas, Porfirio. 2010, s/p.
  - 2 Siguiendo las palabras de este autor, la cultura es "un proceso acumulativo de conocimientos (ciencia, tecnología, filosofía...), formas de comportamiento y valores (morales, cívicos...), producto intergeneracional de la interacción entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza. La cultura se mantiene como legado histórico de cualquier sociedad, resultante de las actividades humanas y sociales, en la búsqueda de soluciones y satisfactores a las necesidades materiales y espirituales de la vida, que le es necesario aprender para poder interactuar con su medio ambiente aprovechando sus recursos y de esta forma, poder vivir humanamente dentro del contexto de su sociedad", Agrega también que es imprescindible tomar en cuenta, con cita a Juan Van Van Kessel, la dimensión espiritual , aquella que permite distinguir tres niveles, la cosmovisión, la fe y la ética. ver Enríquez, Porfirio, 2005. pp. 33 y 34.

y vivos en los que “las personas y los grupos se transforman, evoluciona, interpretan, adaptan un `universo simbólico´, de acuerdo a las necesidades y objetivos existentes” (Estermann, 1998:284), y través del proceso de interacción/socialización humana, histórica, socio-cultural, y natural, reflejamos lo aprehendido en cada una de nuestras acciones, nuestros pensamientos y nuestros sentimientos. De tal forma que hay una memoria colectiva presente en todas las culturas, que da cuenta del saber producido y del que producimos –en la agricultura, alimentación, textilería, arquitectura, ganadería, medicina [...] – continuamente a lo largo de nuestros ciclos de vida.

En el caso de la cultura andina, ésta es poseedora de un conocimiento profundo, complejo, amplio, espontáneo, vivo, “producto de su interacción cotidiana con la naturaleza y la sociedad”<sup>3</sup>, y que subsiste de generación en generación, a pesar de que la ciencia moderna occidental en estrecha vinculación con una educación monocultural extirpadora de los Andes, a quienes lo han vivido y sentido, otr@s solo visto y/o leído y otr@s no visto-conocido-leído; como fuera, han enseñado y siguen enseñando a obviar, ignorar y odiar nuestra manera de vivir y de convivir entre nosotr@s mism@s y con nuestro entorno natural, nos han casi convencido, que hay que abandonar esta cultura “absolutamente pobre, inhóspita y desoladora,

---

3 Ídem. pp. 35.

donde es imposible vivir humanamente y realizarse como persona” (Enríquez, 2005:48). Muy a menudo se utiliza las palabras, “hostil, duro y difícil”, en conjunto o indistintamente, invocadas consciente e inconscientemente, para hacer referencia a la forma y experiencia de vida en la cultura andina.

No está de más recordar la visión de Charles Erasmus<sup>4</sup>, con plena vigencia a la fecha, quien en el año de 1968 desarrollo el “síndrome del encogido” a fin de ofrecer una descripción etnocentrista, racista e ideologizada, sobre la vida en la ecoregión andina, señalaba “el campesino es tímido, desconfiado y apático, no quiere relacionarse con gente de un estatus económico superior, ya que está convencido de la escasez de todo lo material. No se puede esperar iniciativa o progreso de una persona que tiene este síndrome, este cuadro patológico. Esa gente se encuentra generalmente en lugares aislados social y geográficamente, donde hay un deficiente sistema de transporte, comunicación y una agricultura de subsistencia”<sup>5</sup> (citado por Gianotten y de Witt, 1987, en

---

4 Charles J. Erasmus (1921-2012), fue profesor emérito de la Universidad de California, Santa Barbara, Estados Unidos, pionero en estudios campesinos, antropología médica, antropología del desarrollo. En el año de 1969 publica su trabajo “el síndrome encogido y el desarrollo de la comunidad”, en la Revista América Indígena, volumen XXIX, número 1.

5 El síndrome del encogido de Erasmus (1968) guarda relación con la postura política, económica e ideológica de Hernando de Soto (2011), un personaje que cobro mayor importancia

Enríquez, 2005:68). Pero bien sabemos o quieren hacernos olvidar, que durante generaciones las comunidades campesinas asentadas en los Andes, hombres y mujeres arraigad@s a sus prácticas ancestrales recrean/resignifican sus conocimientos, saberes, cos-

---

en el periodo de gobierno del ex-presidente peruano Alan García Pérez (2006-2011); para este economista e investigador de indígenas amazónicos, el derecho de propiedad y empresa capaz de crear un solo derecho estandarizado; la formación de emprendimientos empresariales nativos con capacidad de darle valor agregado a la materia prima; y el acceso a instrumentos empresariales; son condiciones imprescindibles para dejar de ser “una especie de apartheid económico infértil” y encontrar la manera de que los marginados de la Amazonía puedan transitar a la modernidad. En palabras textuales del autor “cada comunidad aprisionada en su minúsculo ghetto, incomunicada e incapaz de cooperar con facilidad en términos económicos con los que no son de su comunidad, ni siquiera con los indígenas de otras comunidades. La prosperidad a la que aspiran los indígenas para salir de su pobreza y su postración en aspectos de salud, de educación, de otros servicios, solo llegara con los instrumentos modernos de la economía de mercado. Debido a que no tienen los sistemas de protección permeables, señalización y los mecanismos de combinación para conectarse y dividir el trabajo a nivel global, no pueden crear valor agregado importante, ni protegerse de agresiones económicas, ni aliarse con otros, ni acceder a las finanzas, el capital o la tecnología foránea de manera significativa. Sin esos instrumentos, que han traído prosperidad al mundo desarrollado, los indígenas serán marginados, empobrecidos, perdiendo progresivamente su cultura e identidad, y terminarán siendo asimilados por la sociedad dominante”. Aunque las investigaciones del autor no se ubican en la ecoregión andina, no deja de ser una forma autoritaria, extirpadora, salvadora y civilizadora ante los pobres, marginad@s y explotad@s indígenas de la Amazonía peruana. Para mayor detalle *ver* De Soto, Hernando, 2010. pp. 01-08.

movisiones, en interacción dinámica y cotidiana con la cultura occidental, la globalización y el capitalismo. Por tanto, cuando investigador@s, agentes del Estado o de la cooperación internacional afirman que las comunidades campesinas indígenas y/o amazónicas, no están de acuerdo con los actuales modelos de desarrollo, son opositores del crecimiento económico del país, de la modernidad y de la globalización, simplemente no han sido ni siquiera capaces de comprender cada manera particular de ver las cosas y mucho menos podrán dialogar –interculturalmente– entre diversas formas de validación de conocimientos.

La mecanismos de sobrevivencia indígena-andina de más de quinientos años ha convivido y convive, se ha relacionado y se relaciona cotidianamente con la globalización económica, el crecimiento técnico-científico, la proliferación de información, y así como hay rechazo de elementos exógenos nocivos e incompatibles, también rescata, incorpora y asume positivamente elementos que han sido y son favorables materialmente, a manera de “inclusión complementaria”<sup>6</sup> (Estermann, 1998; Medina, 2012). Por ejemplo

---

6 Josef Estermann (1998) destaca la “inclusión complementaria”, como una acción-interacción heterogénea-complementaria-compatible con las diferencias dentro de la heterogeneidad, en el que la persona andina es capaz de tomar “muchos elementos de ámbitos culturales distintos, en el seno de su propia cultura”, quedando por fuera las categorías occidentales de purismo, autenticidad, coherencia, identidad,

la llamada “economía de la reciprocidad = sistema económico alternativo” (Medina, 2012), por la que durante milenios, esa condición *sui generis* de reciprocidad andina, sigue funcionando en el mundo andino<sup>7</sup>, algo que nosotros hemos ido haciendo, aunque no nos demos cuenta o no tengamos la seguridad de ello, con la mano de las herramientas que ofrece el capitalismo, la persona andina a la vez, *rechaza* y *acepta*, “lo que *no* quiere (el sistema de intereses de acumulación de capitales y la competencia en todas las facetas de la vida), y lo que *sí* le interesa conser-

---

consistencia, más aun cuando “hay alternativas concretas más allá de las dicotomías y antagonismos conceptuales y culturales”. En consecuencia entre la modernidad y la tradición en la que viven las personas andinas, no hay contradicción ni sucesión, sino hay relacionalidad y complementariedad, “como dos aspectos permanentes de la misma realidad”. *ver* Estermann, Josef. 1998, pp. 288 y 290.

- 7 Las relaciones económicas que prevalecen en una economía de reciprocidad, como es en el caso de la cultura andina (aymara) según Javier Medina (2012) son: a) Las relaciones humanas no son aisladas como en el sistema capitalista; b) La importancia de compartir los logros materiales con la comunidad y no la acumulación capitalista; c) El modo de producción es una mezcla entre lo comunitario y lo privado (la tierra comunitaria y la producción privada); d) La naturaleza no se explota irracionalmente (se produce lo que se necesita y lo que importa no es únicamente el ser humano, sino también los cerros, los ríos, las plantas, los animales, las divinidades, es una economía cosmocéntrica; e) La tecnología andina proviene de la observación de la naturaleza y no de la técnica; y f) La presencia de lo humano (ausencia de miseria absoluta), y de las relaciones personales y locales, que poseen también elementos negativos, al impedir el intercambio de productos y saberes a grande escala y distancia. *ver* Medina, Javier. 2012, s/p.

var (una democracia que apueste por el equilibrio entre propiedad privada y bien común; una economía de mercado reguladora de los monopolios; un sistema bancario que facilite el bienestar común)”<sup>8</sup>. Por tanto “el runa/*jaqi* ni es tradicionalista y conservador, ni ingenuo o ilimitablemente manipulable; sabe “discernir con los espíritus” y retener lo valioso y provechoso. No es dogmático en su resistencia y defensa de lo propio, ni pierde el rumbo en el proceso de la “inculturación” de elementos foráneos”<sup>9</sup> (la palabra en cursiva es mi agregado).

Las personas “quechua y aimara (1985), harakbut y ese eja (2006), shipibo-konibo (2007), yine y ashaninka (2008), kakataibo, matsigenka, kandozi-chapra y awajún (2009), jaqaru y shawi (2010), nomatsigenga y yanesha (2011), cashinahua (2012), wampis, secoya, murui-muinan y sharanahua (pendientes de aprobación sus alfabetos oficiales), [...]”<sup>10</sup>

---

8 Ídem.

9 Estermann, Josef. 1998, pp. 288.

10 Los años que aparecen en los paréntesis, según la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación de Perú, se corresponden con el año en que cada lengua cuenta con alfabetos normalizados. En el Perú se han identificado cuarenta y siete lenguas originarias, de las cuales solo veinte cuentan con alfabetos consensuados y aprobados por esta instancia del Estado. Por regla general, se dice que únicamente desde la oficialidad manifiesta, se puede dar fe de la existencia de pueblos indígenas asentados en la región andina y en la amazonía peruana, mientras tanto las excepciones permanecerán en el anonimato, en la ilegali-

y entre otros pueblos indígenas, que aparecen también geográficamente situados en distintos países latinoamericanos, tales como Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Paraguay, Surinam [...], aunque es de especial interés la “*ecoregión andina*”, la que es atravesada por los siete primeros países mencionados (Enríquez, 2005:51 y ss.). Nos revela la existencia de culturas diferentes a lo largo y ancho de los cinco(seis) continentes, de “tantos mundos como culturas existen” (Grillo, 1996), de “tantas culturas como racionalidades existen” (Peña, 1993), de “tantas diferentes sistemas tecnológicos en el mundo cuantas culturas hay” (Claudio Álvarez, 1980; citado por Van Kessel, 1996:33), de tantas formas de vinculación del ser humano con el mundo natural y divino, de tantas formas de ser mujer, de tantos sistemas sexo/género, [...].

La(s) cultura(s) andina(s), con su propia cosmovisión, sabiduría, pensamiento y racionalidad, revela que cada suceso por el que atraviesa las relaciones del hombre y la mujer andina (aymara) con su medio social, natural y sobrenatural –tres dimensiones que cobran, crean y crían vida en el mundo andino– se interrelacionan mutuamente, coexisten en diálogo,

---

dad, y estado de inexistencia. Esta información ofrecida, también nos da cuenta que la cuestión indígena en el Perú, desde la oficialidad, es un asunto novedoso, complejo y difícil de abordar.

intercambio y reciprocidad con “cariño, respeto y cuidado”<sup>11</sup>. Por lo tanto, la racionalidad andina es un saber-hacer colectivo-acumulado vivido y sentido, transmitido en la cotidianidad vivencial de forma oral y actitudinal, “observando, escuchando y hablando”, a través de los cuentos, los rituales, las narraciones, los textiles, las costumbres, los cantos, las lenguas, [...], elementos que para la ciencia moderna no son garantía de rigor científico. De ahí que su condición particular se caracterice fundamentalmente, por una fuerte presencia simbólica, la relacionalidad del todo,

- 
- 11** Ese respeto, cariño, responsabilidad, cuidado y gratitud del que se habla, como uno de los aspectos en el fundamento de la cosmovisión andina, según lo explica Porfirio Enríquez (2005) se debe a que: a) La persona andina no trata a los animales y plantas como seres de su propiedad, sino son transitoriamente prestados por las deidades, para que la comunidad humana pueda asegurar su existencia; b) La abundancia o escasez de los animales y plantas depende del trato respetuoso y de la dedicación que haga la persona andina durante el proceso de crianza, para hacer posible la continuidad de la vida humana, es por ello, importante cumplir con ritos y ceremonias de producción y agradecimiento de la *pachamama*; c) La familiaridad y encariñamiento entre las personas, los animales y las plantas; d) El diálogo recíproco, igualitario y armónico entre las personas, los animales y las plantas (no hay supremacía antropocéntrica); e) Las plantas y los animales conversan, sienten, se quejan, lloran, dan muestras de cariño, de odio, de alegría y de tristeza, estas crecen, se multiplican y mueren, por eso, se sanciona moralmente el desprecio o el mal trato a los animales y las plantas; f) Las consecuencias del mal trato a los animales y a las plantas, es la disminución del número de animales o la escasez o la pérdida de los alimentos; y g) La mutua crianza. ver Enríquez Salas, Porfirio. 2005, pp. 159-161.

y la polaridad sexual complementaria (Estermann, 1998).

La presencia simbólica<sup>12</sup>, tiene que ver cómo la realidad está presente y se la concibe, no es conceptual, ni instrumental, ni abstracta, ni lógica, ni lingüística, ni racionalista; es un *re-crear* de la realidad misma de manera ritual y ceremonial<sup>13</sup>. Es en la relación ceremonial-ritual que se es parte de la realidad sentida y vivida, y es la realidad que “se revela como un conjunto ‘holístico’ de símbolos significativos para la vida cotidiana” (Estermann, 1998:94). Es por eso, que la *pachamama* no representa “una realidad objetiva e inerte, sino un símbolo vivo y presente en el círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético (*ídem.*)”.

Uno de los principios básicos en la cultura andina (aymará), es el principio de relacionalidad, “el núcleo principal del pensamiento andino, opuesta a cualquier forma de aislamiento, individualización y absolutización del individuo” (Medrano, 2012:22), por el cual, todo *es* y *está* en relación, cada acontecimiento en el

---

12 “El ‘símbolo’ es la **presentación** de la ‘realidad’ en forma muy densa, eficaz, y hasta sagrada; no es una mera ‘representación’ cognoscitiva, sino una ‘presencia vivencial’ en forma simbólica [...]”. ver Estermann, Josef. 1998, pp. 92 y ss.

13 Para la persona andina la realidad, “es un todo holístico, un conjunto de seres y aconteceres interrelacionados”. ver *ídem.* pp. 116.

pensar, en el actuar y en el sentir de la persona andina, está inmerso y acompañado en/de un conglomerado de “relaciones múltiples” (Van Kessel, 1996; Estermann, 1998), de un@s con otr@s. Es por tanto una condición, *sine qua non*, para la existencia de la vida en sus dimensiones cósmica, antropológica, ética, social, ya que sin relación simplemente nada existe. De ahí que la chacana represente el cruce, “puente cósmico, punto de transición entre dos entidades”<sup>14</sup>, a través de la cual se hace evidente que nada “se encuentra de manera aislada, apartada, separada, e individualizada, al contrario, se establece una relación

---

**14** Josef Estermann (1998) para ofrecer una mejor explicación del término, pone como ejemplo a la hoja de coca, la que se hizo muy conocida por sus propiedades para la alimentación y la salud de las personas, pero ante todo, como refiere este autor, es el elemento básico presente en todos los rituales andinos, es el medio/canal de conocimiento ritual-interpretativo que comunica al *yatiri* (anciano con sabiduría) con los *apus* (cerro como deidad), con el presente, pasado y futuro a la vez. De esta manera “concentra en forma simbólico-celebrativa y hasta mística a toda la pacha, a todo el cosmos” (pp. 166). Desde otra perspectiva, es interesante el trabajo de Ana M. Pino (2012), quien elabora una crítica sobre la construcción de la chacana como símbolo, rescata los significados de lo que se construye y entiende sobre la chacana y de cómo debiera entenderse a partir del sentido de la cultura andina, así concluye que “lo que hoy es el término ‘chacana’, es resultado de ejercicios de elucubración o resignificación que se ha dado desde la cultura dominante a elementos de una cultura subalterna”, trayendo como resultado inevitable la ideologización, el misticismo y/o el esoterismo del signo y del término. *ver* Pino Jordán, Ana María. 2012, pp. 41-54.

dual recíproca [...] manifiesta en diferentes ámbitos”<sup>15</sup>.

A través del principio de correspondencia se establece una relación simbólica –de igual a igual con el mismo valor y peso– mutua, bidireccional, en “armonía y simetría”<sup>16</sup>, no causal, ni inferencial, ni jerárquica, entre dos campos de la realidad. Donde los “distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa” (Estermann, 1998:123). Por ejemplo, la correspondencia que se establece en la esfera terrenal (*kay cha*<sup>17</sup>/mundo donde se vive), es espacial y también

---

**15** En el análisis que hace Josef Estermann (1998) sobre los cuatro principios que componen la “filosofía andina”, desprende del principio de relacionalidad, como formas extralógicas los otros tres principios (reciprocidad, complementariedad y correspondencia) en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos.

**16** Para Juan Juárez Mamani (s/f) la armonía y la simetría son dos elementos que ofrecen una mejor explicación del principio de correspondencia.

**17** En los estudios andinos que abordan la cosmovisión andina hacen casi siempre mención a su sentido holístico (relacional) de las tres dimensiones que la componen: el *kay pacha* (mundo donde se vive), el *uku pacha* (mundo de las entrañas de la tierra) y *hanaq pacha* (mundo sideral), diferente al sentido antropocéntrico característico de la religión cristiana, donde el mundo terrenal se asocia con la fe y el miedo, el mundo infernal con la maldad, el pecado y el sufrimiento, y el mundo celestial con el cielo y el paraíso. Estermann (1998) ha subrayado que muy a menudo a través de la evangelización cristiana se ha traducido *hanaq pacha* como cielo y *kay pacha* como tierra.

temporal, “es la realidad tal como se nos presenta simbólicamente, es el aquí y ahora” (*ídem.* 158-159); o la correspondencia entre lo cósmico-lo humano, la vida-la muerte, el hombre-la mujer, arriba-abajo, derecha-izquierda, etc.

Según Josef Estermann (1998), el principio de complementariedad es la especificación de los principios de relacionalidad y de correspondencia, por el cual “ningún ente y ninguna acción existe nonádicamente, sino siempre en coexistencia con su complemento específico” (pp.126), es *en* y *con* este complemento que se llega recién a la plenitud, haciendo un todo integral armónico. De esa manera, ambas partes, siempre opuestos dinamizadores –no excluyentes/antagónicos, *sí* inclusivos complementarios–, son a la vez, necesarios-imprescindibles-complementarios y se integran (simbólicamente) hacia un todo completo-integral-complementado. Ejemplos de opuestos complementarios que viven inseparablemente juntos son: masculino y femenino, sol y luna, cielo y tierra, claro y oscuro, día y noche, etc.

Y por el principio de reciprocidad, siguiendo al mismo autor, “es una expresión a nivel pragmático y ético del principio de correspondencia, que antes de ser una relación de interacción libre y voluntaria, es un deber cósmico” (pp.131-132). Un deber que consiste en recompensar algo por la inversión, el esfuerzo o la acción que supuso, ese algo por otro algo, en

las mismas condiciones y con la misma magnitud, o sea una inter-relación bidireccional recíproca –persona ↔ persona/persona ↔ naturaleza/persona ↔ divino– que recién toma sentido o cumple su fin en la correspondencia a través de acciones recíprocas. Esta se da en diferentes esferas o ámbitos, sea en lo económico, familiar, social, natural, ético, espiritual, produciéndose un intercambio de bienes, personas, sentimientos, etc. Entre los ejemplos a destacar esta el rito a la *pachamama*, un acto de reciprocidad por antonomasia en el mundo andino, se realiza principalmente para pedir permiso ante la intervención que haremos y en reciprocidad recibiremos una buena cosecha, o por otros acontecimientos; el *ayni*, la ayuda mutua “si yo te ayudo hoy en..., tú otro día me ayudarás”; y la crianza y educación de l@s hij@, para que en la vejez de sus progenitores correspondan recíprocamente, cuidándolos y atendiéndoles.

Así la interacción, el intercambio, la conversación, la afectividad, que no es estática sino fluida, a través de las relaciones de corresponsabilidad, de complementariedad y de reciprocidad mencionadas, que producidas entre las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos<sup>18</sup> o “la triple armonía social, ecológica

---

**18** Estas tres dimensiones o componentes de la *pacha*, aparecen en los trabajos de Eduardo Grillo Fernández (1996), Juan Van Kessel (2004[1996]), Josef Estermann (1998). Estos autores comparten la afirmación, que todo acto de desequilibrio, desajuste, violación y acción individual tiene que ser

y ética” (Enríquez, 2005:86): a) La comunidad humana (*runakuna*: gente andina); b) La comunidad de la naturaleza (*sallqakuna*: animales, vegetales y minerales); y c) La comunidad de las deidades (*wak’akuna*: lugares sagrados); son las que conforman ontológicamente, epistemológicamente y éticamente el mundo andino, y las que componen el fundamento del *sumak kawsay*<sup>19</sup>, “la meta final en el mundo andino” (*ídem.*). De ahí que se afirme que la cosmovisión andina es *agrocéntrica* (Enríquez, 2005; Van Kessel, 1996) *cosmocéntrica* (Medina, 2012), personificada en la *pachamama* (mujer-madre, fertilidad-materna y creadora-criadora de la vida), donde todos los elementos de estas tres dimensiones,

---

reparado, restaurado, re-armonizado, re-equilibrado ritualmente, ya que un no hacer causa daños, como las lluvias abundantes, la sequía, las granizadas, el hambre, las enfermedades, etc.

- 19** El “Sumak Kawsay” (quechua) o “Suma Qamaña” (aymara) traducidas como en el *Buen Con-Vivir*, es una denominación con bastante uso, resonancia y debate en estos últimos años en países como Bolivia, Ecuador (principalmente) y Perú (recientemente), tanto al interior de los movimientos indígenas, de la academia y de los Estados, las posturas a favor y en contra son muy variadas. Desde una mirada multiculturalista, esta propuesta emergida desde la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas, incluso en las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia se ha introducido expresiones aymaras y quechuas que dan cuenta de ello, no son más que un conjunto de “expresiones retóricas carentes de aplicación práctica” (Tortosa, 2009), porque simplemente la condición humana que le es otorgada es subjetiva-ética y no objetiva-práctica y tiene solo importancia y cabida en el terreno simbólico del pensamiento occidental.

son/somos seres vivientes, no es una cualidad única de los seres humanos, de las plantas o de los animales, también lo son, los ríos, piedras, cerros, lagunas, el sol, la luna, las estrellas, [...]. Es por ello que “todos son parientes, todos pertenecemos a nuestra comunidad a la que criamos y ella a su vez nos cría, la vida sólo es posible en la simbiosis de la comunidad” (Grillo, 1996:72).

Esta forma de ser y estar en el mundo andino, que tiene como fuente de vida a la *pachamama*, ejerce su vigencia con su propia cosmovisión ética, política, económica, cultural, religiosa, que se ha visto confrontada, por ser opuesta a ella, con otra visión de la vida, del tiempo y del espacio, es la racionalidad occidental<sup>20</sup>, cuya conciencia ha reconocido y reconoce

---

**20** Antonio Peña Cabrera (1993) elabora una contrastación entre la racionalidad occidental y la racionalidad andina, resaltando las diferencias que resultan una de otra, y a efectos de no usar varias veces las palabras, la persona occidental (A) y la persona andina (B), le hemos asignado una letra en mayúscula para identificarlas. El contraste es el siguiente: (A) parte de lo universal hacia lo particular (hipotético deductivo), (B) conoce lo concreto, el detalle, es profundamente intuitivo; (A) tiene conocimientos generales y totalizantes, homogeneizando el conocimiento y la naturaleza, (B) tiende a la diversificación y a la variedad, que luego la enriquece en su aceptación a lo plural; (A) se acerca al conocimiento para tener control y dominio de la realidad, (B) convive con lo que le rodea, busca la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación; (A) concibe la realidad como una máquina que hace posible el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidental, recrean la naturaleza como mecanismo de autorregulación, (B) nunca in-

los aportes de la cultura andina, pero la mira y la quiere mantener desde el estado de marginalidad que le otorga, para luego nosotr@s asumirlo como tal. De manera que continuamos sobreviviendo en la diáspora del saber y de las acciones coloniales, que no le interesa la visión andina, cuyos aportes reconocidos y valorados se hacen bajo denominaciones esencializadas, minimizadas, animizadas, y místico-exotizadas, como economía informal, curanderismo/chamanismo, hablantes de dialectos, religiosidad pagana/popular, hacedores de artesanía, [...] o como diría Eduardo Galeano (2002) los indígenas son “los nadie” que no hablan idiomas, sino dialectos; que no profesan religiones, sino supersticiones; que no hacen arte, sino artesanía; que no practican cultura, sino folclor. Que cuando las evocamos como simples recuerdos de nuestro pasado sociocultural, nos produce rechazo, nostalgia, resignación y hasta frustración cultural, y ante ojos exógenos, esencialismo étnico materializado en el patrimonio de la humanidad o en las vitrinas de los museos. Por eso, es ya tiempo de considerar el sentido propio de la experiencia de vida de cada cultura y su manera de pensar, sentir y actuar en/con el/los mundo(s).

---

terpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza, su relación es vital y casi mágica; (A) es causalista, (B) está atenta a como las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso; (A) el futuro es abierto y el pasado es cerrado, (B) el pasado esta adelante con toda la riqueza de las experiencias concretas. (pp. 45-47).

## 2. La relación mujer-naturaleza en la cultura aymara

Ponemos énfasis que en un contexto de diálogo recíproco y sensitivo como es el mundo andino, se hace vital interpelar y dejarnos interpelar por/en la cosmovisión andina (aymara), ya que corremos el riesgo de que “toda interpretación es *nuestra* interpretación” (Panikkar, 2002:47), para así conocer, comprender, analizar, relacionar, interpretar, [...] la(s) relación(es) dual(es), no sólo entre mujer-naturaleza, sino entre otras inter-relaciones duales, recíprocas y complementarias. Más aun cuando las herramientas conceptuales y analíticas exógenas a la cultura andina, no permiten oír ni entender el punto de vista de las mujeres aymaras, invadidas y silenciadas por el androcentrismo, el antropocentrismo, el euro/usa-centrismo y el patriarcado occidental. Esto se deba quizás, como lo advierte Henrietta Moore desde una mirada crítica antropológica feminista, por la “insuficiencia al basar sus cuestiones teóricas en cómo se manifiesta y estructura la economía, la familia, y los rituales a través de la noción de género, en lugar de examinar cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura” (1991:22).

Lo anterior da pie para señalar que los cuatro principios de la cultura andina, desarrollados en párrafos anteriores, “revelan que en las relaciones sociales, económicas, políticas, éticas y espirituales desarro-

lladas en los Andes, [...] “todo es hombre y mujer a la vez (*ukuy ima / qhariwarmi*)”, donde el hombre y la mujer son opuestos complementarios y la posición jerárquica entre ambos sería funcional y no excluyente, o dicho de otra manera, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”<sup>21</sup>. De manera que esto constituiría el fundamento de esa otra manera de entender, en términos occidentales, la equidad de género, pero a partir de una visión de la cultura aymara”<sup>22</sup>

---

**21** Esta afirmación también se corresponde con otro componente de la racionalidad andina, la complementariedad sexual o “polaridad sexual complementaria” (Estermann, 1998), entre masculino (*qhari/chacha*) y femenino (*warmi*), donde todo es sexuado y penetra a todos los ámbitos de la inter-relación, “esta condición revela la complementariedad entre masculino y femenino, como conditio sine qua non de formar una unidad supra-individual concreta” (pp.208). No cabe la independización o autonomía de uno de ell@s, lo que se reivindica es una “igualdad valorativa (equi-valencia) entre varón y mujer” (pp.211), donde esa posición igualitaria-horizontal se orienta hacia la constitución de una unidad bipolar. Así es muy usual en la cultura andina que ambos desempeñen funciones del ámbito público y del ámbito privado, por ejemplo: el pastoreo, la economía, las labores agrícolas, la comercialización no es un ámbito privilegiado del hombre, la mujer también está involucrada en dichas labores.

**22** Ante las descripciones, explicaciones e interpretaciones hechas desde la racionalidad occidental sobre las relaciones entre hombres y mujeres en la cultura andina, nos/me ha surgido la necesidad de reflexionar/recuperar esa otra manera diferente de concebir la equidad de género vista desde la cultura aymara, a lo que hemos/he denominado *chachawarmi*, rescatando el sentido cultural, antropológico, semántico y ritual que se desprende y acompaña a este término. Para mayor detalle ver Medrano Valdez, Yanett. 2012, pp. 11-37.

(Medrano, 2012:26), a través del *chacha-warmi*<sup>23</sup> (*jaqi*).

Es preciso también señalar que los estudios de género en la cultura andina (quechua y aymara), abordados a través de los estudios etnográficos, históricos y antropológicos por varias investigadoras extranjeras, se han movido entre dos polos; por un lado, el rechazo al *esencialismo andino*, sea en el género, el parentesco, la organización económica, social y cultural; y por el otro lado, el *rescate-liberación de la mujer andina* silenciada y oprimida. Entre los estudios que queremos destacar<sup>24</sup>, se encuentra por ejemplo: El trabajo de Ina Rösing (1997) “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”, señala que es una tarea compleja de abordar el tema del género es los Andes, en la comunidad indígena de Amarate - Bautista Saavedra - La Paz en Bolivia, existen diez géneros, donde las

---

23 El *chacha-warmi*, se constituye como “un cuerpo dual complementario en el que sus componentes se vinculan e interactúan [...]. Esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal”. ver ídem. y Mamani, Manuel. 1999, pp. 308.

24 Denise Y. Arnold ha compilado un conjunto de estudios andinos de género en los Andes que se han llevado a cabo durante la década de los 90 del siglo pasado, los temas están divididos en siete partes: 1) Nuevas fronteras: los límites de género en los Andes; 2) Género y lenguaje en los Andes; 3) Género en los mitos andinos; 4) Género y propiedad; 5) Conflictos de género con la patria potestad en el S. XIX; 6) Género y el estado incaico; 7) Género y representación; ver Arnold, Denise. *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, Bolivia: ILCA/CIESE. 1997.

personas a la vez poseen género(s) biológico(s) y simbólico(s), que se extraen de la relación con lo masculino y femenino en varón y mujer, con las dimensiones abstractas, con las del medio ambiente y la naturaleza, y con las del ejercicio de cargos comunales, con consecuencias prácticas en el estatus, las libertades, las obligaciones y tareas, y el emparejamiento de las mujeres y hombres. El de Lynn Sikkink (1997) “El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político condeño”, investiga sobre el uso del agua como elemento mediador entre los sexos, “para mostrar como el agua da significado a las relaciones comunales y a la relación entre los seres humanos con su ambiente compartido, que a veces se percibe como un cuerpo dividido en una serie de oposiciones dualistas” (Sikkink, 1997:93-94), ella concluye que los dualismos entre “arriba y abajo y, masculino y femenino se destacan y se equilibran, aunque su integración ha de quedar siempre incompleta [...], la fluidez del agua le da la calidad de “en medio” en el cuerpo y dentro del cuerpo comunal en el rito del *yaku* cambio [...]” (*ídem.* 122). Y el trabajo de Billie Jean Isbell (1997) “De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género”, la importancia de esta investigación, además del uso de categorías analíticas que propone como la *androginia*<sup>25</sup> y lo *simbólico femenino*<sup>26</sup> para referirse

---

25 La autora utiliza el término de *androginia* en reemplazo a la *complementariedad* andina, “en el esquema andino de género no es simplemente una complementariedad final. Al con-

al género en los Andes, también detenidamente observa la constitución de género en el curso de la vida humana, a manera de metáfora con el ciclo del crecimiento vegetativo; y entre las conclusiones que refiere: “[...] la tierra perpetuamente embarazada es un componente importante de la cualidad no-marcada de la femineidad como una categoría de género [...]. La Pacha Mama, tierra femenina reproductiva, engloba también, con frecuencia, a la masculinidad [...]. La subordinación de las mujeres en los Andes no es universal. Encontré que las mujeres tenían un gran poder, tanto económico como simbólico [...]”; estas afirmaciones han de ser tenidas en cuenta, sobre todo si nos ponemos a pensar ¿en qué medida el patriarcado ha transformado y/o distorsionado los conceptos andinos?.

Vamos viendo como la presencia simbólica, la relacionalidad del todo, la complementariedad sexual, la

---

trario la androginia debería pensarse como una “sinécdoque”: la totalidad andrógina es más grande que la suma de las partes femeninas y masculinas. En el juego dinámico del género, una puede enfatizarse sobre la otra en cualquier momento, pero el todo es siempre el campo de referencia más amplio”; *ver* Isbell, Billie Jean. 1997, pp. 259.

**26** Desde nuestra interpretación, la autora con el uso de este término quiere referirse a la forma en que lo femenino engloba a lo masculino, donde se presenta a “lo femenino, como una abstracción, es una categoría no marcada, mientras que la del masculino está elaborada o marcada”. *idem*. pp. 253.

polaridad sexual/*bisexual*<sup>27</sup> (Estermann, 1998), a veces se olvida, al momento de hacer las explicaciones interpretativas y comparativas. Una situación que además de generar violencia epistemológica por el traslado y uso de categorías analíticas exógenas a la nuestra, a su vez, nos ha despojado y nos sigue despojando de todo intento de construir nuestra propia propuesta epistemológica y proyecto político, que alimentada con los encuentros de sur y norte, de tradicional y moderno, de conciencia feminista e indígena, nos de paso a establecer diálogos de/reconstructivos en sentido dialogal, teniendo en cuenta que ir más allá de las categorizaciones y conceptualizaciones dominantes, buscamos ante todo que “nuestros intentos de entender el mundo de las mujeres andinas, y romper las fronteras existentes en los estudios de género, tampoco es necesario sacarles palabras por la fuerza” (Arnold, 1997:51).

Se habla mucho de la relación que se establece en el mundo andino entre el ser humano con la naturaleza,

---

27 La polaridad sexual también funciona de manera bisexual, en lo masculino a su vez puede estar presente lo femenino y viceversa, por ejemplo se sabe que el lado derecho y arriba está asociado con lo masculino y el lado izquierdo y abajo con lo femenino, pero sucede que arriba se encuentran el sol (masculino) y la luna (femenino), y abajo se encuentran el hombre (masculino) y la mujer (femenino), o cuando la *pachamama* (femenino) es fecundada pero el sol (masculino) y la lluvia (femenino).

donde la persona (*jaqi*)<sup>28</sup> es parte integral del cosmos (*pacha*), donde no hay diferencias con antagonismo y/o jerarquía entre ambos, tal como se ha explicado. Hay una vinculación y asociación con lo natural, debido a que los acontecimientos y las cosas que suceden se dan como los procesos biológicos, Van Kessel (2004[1996]) lo ha denominado “pensamiento seminal”<sup>29</sup>, debido a que la relación –de diálogo respetuoso, recíproco y complementario– que establece la persona andina con el medio natural “(mundo vivo y vivificante) es de criar la vida y dejarse criar” (Van Kessel, 1996; Grillo, 1996), al ritmo de la fertilidad de la *pachamama* y de la dimensión simbólica-ritual, presente durante el ciclo de vida de la persona andina.

---

**28** El término aymara *jaqi* se traduce como persona, hacerse gente, hacerse persona adulta y responsable. Es la persona que está en relación(es) de forma holística con el todo, asume una “identidad dialógica de correspondencia recíproca con el orden cósmico, con la pacha”. ver Pérez Quispe, Julio. 2008, pp. 44-45. La persona andina asume esta condición cuando da inicio a la vida conyugal, *jaqichasiña* (hacerse personas en pareja, conversión en persona adulta, complementación plena de dos personas en su relación con su comunidad, con las naturaleza y con las deidades).

**29** En palabras del autor, la calificación del pensamiento andino como *seminal*, obedece a que todo lo que acontece en el mundo andino, “[...] brotan por la fuerza vital y generadora del universo divino -Pachamama- crecen, florecen, dan fruto y se multiplican cuando las condiciones son favorables y cuando son cultivados con cariño, respeto y comprensión”. Ver: Van Kessel, Juan. 2004[1996], pp. 34.

Haciendo un pequeño paréntesis, sobre la presencia simbólica-*religiosa*, presente en los actos que desarrolla la persona andina, su importancia y trascendencia se encuentra, en que mediante pequeñas o grandes ceremonias-rituales, lo que se busca es que esos actos en la vida y experiencia de la persona andina perduren en el tiempo cíclico, con eficiencia, durabilidad y sostenibilidad. Esto se aprecia por ejemplo, en la producción agropecuaria (desde la preparación de la tierra hasta la cosecha y durante el ciclo de vida de los animales); en la construcción de las casas, caminos, corrales; en las transacciones comerciales; en la ejecución de la medicina andina; en los desarraigos de algún familiar; en el matrimonio; en la elección de autoridades; en el nacimiento y la muerte [...]. Tal dimensión simbólica-subjetiva solo es tenida en cuenta con fines folclóricos y mercantiles y es todo un reto/dificultad para una sistematización de objetividad científica.

Retomando la vinculación de la persona andina con lo(a) natural(eza), en una relación en la que no únicamente están involucradas las mujeres, lo están también los hombres, no de manera secuencial o separada, sino como un todo (sujetos opuestos, complementarios e integrados), como *jaqi*, establecen un sistema de relaciones con el mundo natural personificada en la *pachamama*. Desarrollan una “conciencia natural” (Estermann, 2004[1997]), que puesta en práctica, desencadenan acciones de protección, de cuidado, de

profundo respeto, de familiaridad entre todos los seres –los cerros, los ríos, las lagunas, los animales, las plantas, los seres humanos, [...]– que habitan la *pacha*<sup>30</sup> o “relacionalidad cósmica/cosmos interrelacionado” (*ídem.*) o “armonía dialéctica” (Shiva, 1995[1988]). Consecuentemente las inter-relaciones desarrolladas con conciencia complementaria y reciproca se dan para la preservación y conservación de la vida.

La interacción de la *pachamama*<sup>31</sup> (mujer-madre, fertilidad-materna y creadora-criadora de la vida) con la *warmi* (mujer-madre, progenitora, intuitiva, que presiente y previene las cosas), le asigna a la mujer aymara, a la vez, una identidad individual y colectiva,

---

**30** Eduardo Grillo, define *pacha* como “es el microcosmos, el lugar particular y específico en que uno vive. Es la porción de la comunidad de la *sallqa* o -naturaleza- en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar o Apu que es miembro de la comunidad de huacas o -deidades-“. *ver* Grillo Fernández, Eduardo. 1993, pp. 16.

**31** La *pachamama* en la traducción hecha al español es conocida como “madre tierra”. Para el mundo andino además de ser asociado y vinculado con lo femenino -el principio cósmico femenino-, es más que tierra y recursos naturales, “es el todo del mundo andino que se re-crea continuamente buscando armonía y equilibrio” (Grillo, 1993:16), es un organismo vivo que siente, que se enoja, se tiene sed, que es intocable, que alimenta. Es por ello que la persona andina no puede actuar a su antojo y por propio interés, tiene que “respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento, y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha” (Estermann, 1998:177).

como generadora de vida y matriz reproductiva; ellas representan principalmente la producción, la transformación y la distribución continua de los alimentos de la casa, la fertilidad de las chacras, la procreación de los animales y la sostenibilidad económica familiar. De manera que esta interacción mutua, de mujer-naturaleza, de “dualidad en la unidad”<sup>32</sup> (Shiva, 1995[1988]:79), legítima la recuperación y la impugnación –deconstructiva-descolonizadora– de otras formas de interacción entre ambas, en tanto “fuentes de vida y riqueza, [...], sujetos activos que mantienen y crean los procesos vitales” (*ídem.* 87). Más aun cuando desde el conocimiento occidental se la comprende de forma binaria<sup>33</sup>, opuesta, reduccionista, fragmentada y jerárquica, y escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites perturbadores se hace

---

32 Vandana Shiva (1995[1988]) define la interacción *mujer-naturaleza* a través del *principio femenino*, un principio basado en el “*Prakriti*”, entendida como la naturaleza que crea y sustenta la vida surgida desde lo femenino, propiciando una armonía dialéctica entre lo masculino y lo femenino y entre la naturaleza y el ser humano, lo que no quiere decir que este principio este encarnado únicamente en la mujer, ya que masculino-femenino, persona-naturaleza permanecen inseparables en unidad dialéctica. ver Shiva, Vandana. 1995 [1988], pp. 95.

33 La explicación que le da Vandana Shiva a la conformación de binarismos (macho-hembra, espíritu-materia, objetivo-subjetivo, racional-emotivo, etc.) es que simplemente es un “modo de agresión y dominación masculina sobre la naturaleza, la mujer y lo no occidental”, y de ninguna manera obedecen a las exigencias del método neutral, objetivo y científico como normalmente se nos hace creer. ver *ídem.* pp. 47.

insoslayable, puesto que acarrea problemas frente a otras racionalidades que pretenden escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites que no hacen más que ser destructores de otras formas de conocer la interacción entre ambas.

Por eso que, todo rompimiento de la unidad cooperativa de lo masculino y lo femenino, coloca al hombre despojado y apartado del *principio femenino* (Shiva, 1995[1988]) y por encima de la naturaleza y de la mujer y a su vez separado de ambas, desencadenando no solo un desequilibrio armónico en el ser y estar en dualidad complementaria, además genera la desarticulación de muchas de las instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas del sujeto colonizado. Ante ello, así como Vandana Shiva, aboga por la recuperación y reivindicación del principio femenino, como “un desafío intelectual y político al mal desarrollo como proyecto patriarcal de dominar y destruir, de violentar, subyugar y desposeer a la mujer y la naturaleza y prescindir de ambas” (1995:45), nos motiva a de-construir/re-construir la epistemología andina, que pretende ser aniquilada y exterminada por la ciencia moderna y su método, ”violencia del reduccionismo”<sup>34</sup> (Shiva, 1995), con especial interés

---

**34** Esa forma de violencia, para Vandana Shiva (1995[1988]), se materializa a través del patriarcado, como una expresión del poder científico y tecnológico que destruye sistemas ecológicos y conocimientos.

en su objeto de dominación, la “naturaleza extra-humana” (Estermann,1998).

Esas formas de dominación que ejerce la racionalidad occidental sobre la andina son: “a) El establecimiento de diferencias entre el ser humano y la naturaleza extra-humana; b) La inferioridad de la naturaleza frente a la superioridad racional inalcanzable del ser humano; c) La naturaleza extra-humana siempre quedará como objeto del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático; y d) La independencia del ser humano con respecto a la naturaleza extra-humana, el hombre es siempre espontáneo, espiritual, libre y autónomo, mientras la naturaleza es determinada, material, instintiva y heterónoma”. (*Ídem.*). De forma paralela, Vandana Shiva, dirá que la destrucción de los sistemas ecológicos y de conocimiento, trae como resultado cuatro formas de ejercer violencia: “a) *Violencia contra la mujer*, al considerarlas como personas sin conocimiento; b) *Violencia contra la naturaleza*, al destruir su integridad a consecuencia de la manipulación científica; c) *Violencia contra los beneficiarios del conocimiento*, las mujeres son privadas del potencial productivo; y d) *violencia contra el conocimiento*, a través de la supresión y falsificación de los hechos declara irracionales los conocimientos que son inimpugnablemente racionales” (1995:60).

El ecofeminismo, que hizo su aparición en los años 70 del siglo XX en Francia, preocupado por las consecuencias ecológicas de las sociedades industrializadas, denunciaba tanto la dominación de las mujeres y de la naturaleza por la sociedad patriarcal, se ha ocupado en extenso de la relación mujer-naturaleza, una corriente feminista que alberga en su interior a una pluralidad de miradas, hay tantas corrientes como autoras existen. Alicia Puleo (2011; 2013) desarrolla en términos globales, un interesante recorrido histórico-político de las diferentes posiciones teóricas que se han producido y se producen, a través de las denominadas olas ecofeministas.

“La primera ola, llamada *clásica, radical o esencialista* (Susan Griffin, 1978; Rosemary Radford R., 1976; Charlene Spretnak, 1978; Mary Daly, 1978), proceden del feminismo de la diferencia sexual, elaboran una crítica a los valores y principios de la cultura patriarcal por considerar la cercanía de las mujeres a la naturaleza (naturalización de la mujer) y la responsabilidad que recae en ellas como conservadoras de la vida, pero luego, por influencia del feminismo radical que revierte la valorización del par patriarcal, orienta su interés en la intersección que se produce entre ginecología, mujer y ecología (por la aptitud maternal las mujeres asumen una identidad de pacifistas, igualitarias y preservadoras de la naturaleza, opuesto a los hombres competitivos y destructores). La segunda ola, llamada *ecofeminismos espiri-*

*tualistas del Tercer Mundo* (Vandana Shiva, 1988; Ivone Gebara), a partir de la cosmovisión India, plantean una crítica frente a la destrucción y violencia contra la naturaleza y la mujer, a consecuencia del *mal desarrollo* técnico occidental que ha colonizado el mundo entero, y para el caso de latinoamérica, influenciada por la teoría de la liberación se aboga por una ecojusticia, a favor de las víctimas de la destrucción de la naturaleza (mujeres, niñ@s, indígenas, [...]), se intersectan las categorías raza, género, clase, como cuestiones clave para la defensa y lucha ecológica (anti-racismo, anti-sexismo, anti-clasismo, anti-anropocentrismo). La tercera ola, conocida como *constructivista, ecologista* (Val Plumwood, 1993; Bina Agarwal, 1996; Ynestra King; Mary Mellor, 1997), las construcciones teóricas que elaboran sus autoras, se consideran más apropiadas debido a la solidez teórica de abandonar el esencialismo y misticismo de las anteriores, se establece que las desigualdades de género, la experiencia de interacción de la mujer con el medio ambiente, la división sexual del trabajo, como factores de la globalización neoliberal-capitalista-patriarcal ocasiona la explotación del medio ambiente y de los seres humanos, así también establecen una crítica deconstructiva del androcentrismo, de la razón instrumental y de la cultura dominante antropocéntrica para alcanzar una verdadera comprensión de la crisis ecológica, revaloran las tareas domésticas, las tareas de cuidado y las economías de subsistencia como recurso natural a ser explotado

y dominado. La cuarta ola, *nuevo proyecto ético político* (Alicia Puleo, 2011), que con el reconocimiento y el aprendizaje de las corrientes ecofeministas que la han precedido busca desarrollar una nueva ética-política-ecológica<sup>35</sup>.

Es pertinente destacar, los planteamientos teóricos de dos académicas, posicionadas desde una mirada socialista, multiculturalista, deconstructiva y posmoderna, que son un ejemplo de ecofeminismos(s) deconstructivo(s). Val Plumwood (1993), citada por Alicia Puleo, señala cuatro “estadios del desarrollo de la lógica de dominio; 1) La instauración de dualismos de oposición jerarquizadas, mente-cuerpo y razón-naturaleza (en sentido derridiano); 2) El despojo de toda capacidad mental a los no humanos (dualismo de Descartes) y la apropiación individual legítima de la naturaleza (trabajo productivo de Locke); 3) La apropiación a través de la instrumentalización sistemática, la racionalidad egoísta reduce la utilidad de la naturaleza a simple mercancía, 4) La devoración del otro, el mundo es completamente instrumentalizado, el control total sobre lo ajeno a la cultura y la completa destrucción de cualquier resistencia de oposición de la tierra, la biotecnología repuebla el mundo con artefactos vivos asimilados y la ciencia del amo procura dirigir todos los flujos globales de energía hacia la economía racional (sueño cartesiano)” (Puleo, 2011: 77). Por su parte, Karen Warren, también citada por

---

35 Puleo, Alicia. 2011, pp.43-85 y Puleo, Alicia. 2013, s/p.

Alicia Puleo, “define su ética ecofeministas como contextualista (los derechos y los principios solo son importantes en los casos de relaciones de mera propiedad o de contratos o promesas) respetuosa de la diferencia (no busca lo similar en el otro), en proceso (en cada momento histórico define lo que es explotación), inclusiva (escucha las voces de los no blancos, ni burgueses, ni varones) y superadora del individualismo abstracto y de las fantasías objetivistas” (*ídem.* 79-80). Agrega también esta autora, que se produce una lógica de dominación, un marco conceptual opresivo –género, raza, clase o etnia<sup>36</sup>–, común a las distintas relaciones de dominaciones y subordinaciones –ser humano *sobre* ser humano/ser humano *sobre* animales/ser humano *sobre* naturaleza– (*ídem.*). Aunque ambas autoras rechazan de plano la condición de feminidad natural.

Por su parte la propuesta ecofeminista crítica-reconstructiva de Alicia Puleo, parte de la necesidad de “redefinir “naturaleza” y “ser humano” a la luz de los conocimientos de la teoría de la evolución, la etología, la ecología y la crítica feminista a la subjetivación de género” (2001:30). La reconceptualización de la relación mujer-naturaleza, se da sobre la base de

---

**36** A estas intersecciones bastante conocidas, por influencia de las preocupaciones ecológicas puestas a la luz ante la búsqueda de la sostenibilidad ambiental, la justicia social y la equidad de género, se suma una más: “género, raza, clase, etnia, deterioro ecológico, [...]”

los principios de igualdad, de libertad y de sostenibilidad, todos ellos elementos constitutivos de un ecofeminismo para que otro mundo sea posible. Así el concepto “naturaleza” debe trascender toda consideración descriptiva/simbólica, para ser concebida como una categoría eminentemente política, que necesita ser revalorizada, pero, sin caer en las trampas del esencialismo cultural, ya que para esta autora en todas las culturas, incluidas los pueblos indígenas, hay una presencia de contenidos patriarcales que se hallan escondidas en el interior de sus formas de vida.

Es por ello, que el fuertemente cuestionado binomio mujer-naturaleza, es una forma de legitimación del discurso patriarcal, que tanto hincapié lo han hecho, tanto el feminismo liberal como las corrientes ecofeministas, en la medida que el grado de inferioridad y de subhumanidad de las mujeres por su vinculación con la naturaleza, las conduce al confinamiento de lo privado-doméstico-reproductivo, limitando y obstaculizando una posición, un estatus y su participación en el ámbito público-cultura-productivo. Por lo que las reivindicaciones de autonomía y empoderamiento de las mujeres deben dirigirse a huir del estado de naturaleza, condición necesaria para ser reconocidas como sujetos con plenos derechos, dentro de un ámbito de/con privilegios masculinos. En consecuencia, todo intento de revalorización del mundo natural, no debe caer en la mitificación de las formas ecológicas de la vida comunitaria ni en una idealización de la

vida de las comunidades originarias, ya que estas no se encuentran exentas de contenidos patriarcales ni de relaciones de poder de género.

Los planteamientos teóricos aquí expuestos, siguiendo la propuesta descolonizadora-intercultural-liberadora, en un escenario de relaciones plurales, complejas, contradictorias y conflictivas, en la que colocamos la relación mujer-naturaleza vista desde la cultura aymara, sugieren dos acontecimientos. Por una lado, las coincidencias con la teoría y la práctica política ecofeministas deconstructiva y descolonizadora, nos desafía a des-esencializar(nos)/re-conceptualizar(nos), que por los efectos de la violencia epistemológica hegemónica se ha adquirido tal condición y que a su vez el sistema capitalista visibilice y valore los sistemas que se ponen en marcha para la preservación de la vida, donde el mundo natural es más que una máquina o simple instrumento inerte. Por otro lado, el no tener puntos en común, no debiera ser valorado negativamente, por el contrario, indica que las diferencias culturales, las cosmovisiones sexo/género, los conocimientos situados, dotan de herramientas y estrategias de lucha –heterogéneas, diferenciadas, contrapuestas–, de reivindicación y de resistencia, para enfrentar las desigualdades de género, en nuestro caso a partir de la racionalidad andina (aymara).

La naturalización/esencialización de la(s) mujer(es), mujer-feminidad-naturaleza, cosificada de esa manera por la racionalidad occidental<sup>37</sup>, desde las variantes del eco/feminismos coinciden que la relación mujer-naturaleza, es una conexión de opresión, de subordinación, de dominación, de poder, que tiene que ser desarticulada, sacando a la mujer de la naturaleza, de lo simbólico, de lo afectivo (interrelaciones muy presentes en la cultura aymara), y poner un alto a esa gran responsabilidad y titularidad que se le han sido asignadas, salvadoras de los ecosistemas, transmisoras para la perpetuación de la cultura y progenitoras de la vida. Después de todo, los sistemas sexo-género, la dominación masculina, la heteronormatividad, el androcentrismo, operan de manera universal y transcultural, sin dejar de lado la influencia hegemónica que ha representado el pensamiento occidental en su naturalización y legitimación, como señala Águeda Gómez “los sistemas sexo/género son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social, que no derivan

---

**37** Los adjetivos categorizadores que usualmente se han usado y se siguen usando para hacer referencia a la mujer andina se mueven entre dos posiciones: mujeres andinas como sujetos de *segunda clase* (salvaje, ignorante, terca, caprichosa, sumisa, cerrada, pasiva, recelosa, ignorante, pobre, sometida, sin modales, con much@s hij@s, baja autoestima, atrasadas, sin aspiraciones, [...]) y mujeres *súper*-andinas (multimaterlismo, trabajadoras, fuertes, arraigadas a las costumbres, serviciales [...]). Entre ambos polos casi siempre se construye e interpreta la identidad de la mujer aymara.

únicamente de la “naturaleza” sexual de los seres humanos” (2012:131). Por lo tanto, los márgenes se hacen cada vez más estrechos para dar cabida a aquello “natural”, que tanta incomodidad y malestar provoca, al no actuar (por acción u omisión) en/con las coordenadas del pensamiento occidental y no utilizar los parámetros universales de transformación socio-cultural y política, y no desarrollar herramientas o estrategias correctivas hacia la construcción conjunta de “una cultura ecológica de la igualdad” (Puleo, 2011:430).

De ahí que sea visto con malos ojos, las motivaciones y las explicaciones socio-culturales, de mujeres aymaras que reivindican una identidad de género desde la dualidad complementaria, desde su interrelación con la naturaleza, desde la unidad familiar, todas estas basadas en su existencia económica, política, social, ética, cultural y espiritual como pueblos. Ello también supone obviar, olvidar o padecer de amnesia total, consciente o inconscientemente, respecto al aporte que han hecho y vienen haciendo a la empresa occidental, desde sus saberes andinos, las mujeres y los hombres de las comunidades campesinas indígenas aymaras, acompañados de sus ritos y ceremonias ineludibles, todavía ponen en práctica lo que conocen: “el ciclo climatológico y la presencia de las estaciones (lluvias, heladas y sequía); la frecuencia de las heladas, sequías, granizadas e inundaciones; las variedades de papa, oca, olluco e izaño; la selección de

semillas; los cultivos resistentes a las heladas; los lugares del espacio andino y daños que ocasionan los fenómenos climatológicos; la estrategia de sembrío de policultivos en parcelas dispersadas y fragmentadas en el espacio andino; la elaboración de hilados y tejidos con fibra de alpaca; la crianza de alpacas y el cuy; la selección de razas de alpacas: *wacaya* y *suri*; las épocas de sembrío para los diferentes cultivos andinos; las enfermedades y el uso de plantas medicinales; la preparación de alimentos andinos; las formas de tratamiento de enfermedades; la previsión agroclimática mediante señas y señaleros; los usos de la piedra, las tecnologías de construcción de viviendas, formas de teñido con tintes naturales”<sup>38</sup>.

Consideramos que ni el feminismo ni el ecologismo, se han dejado interpelar, no únicamente por la cosmovisión aymara, también por las tantas racionalidades indígenas existentes en el mundo, siempre hay condiciones que tenemos que reunir y cumplir para adquirir la condición de sujeto, pero la de un sujeto occidentalizado/silenciado, en nuestro caso, de mujeres empoderadas, con autonomía y liberadas, mucho mejor si se desarrolla una *conciencia feminista*<sup>39</sup>,

---

**38** Enríquez Salas, Porfirio, 2005, pp. 85.

**39** Almudena Cabezas (2012) señala que esa conciencia feminista, producto de la coincidencia y la disidencia entre las agendas y las demandas entre feministas e indígenas, viene impulsando diálogos y reflexiones que pueden dar lugar a la formación de un feminismo indígena. Así textualmente seña-

para así de una vez por todas abandonar espiritualidades patriarcales y fundamentalistas y que en las reconceptualizaciones/re-formulaciones de las relaciones de género no se fundamente en perspectivas esencialistas de la cultura y de la tradición, por ser éstas obstaculizadoras en el goce y el disfrute de los derechos civiles, políticos y sociales de las mujeres indígenas. Estoy de acuerdo en esas nuevas búsquedas, pero tienen que ser búsquedas que reflejen nuestra sentido de ser y estar, y casi siempre son *identitarias*<sup>40</sup> y *culturales*<sup>41</sup>, tal vez sea porque tenemos pen-

---

la “existen mujeres indígenas que se autodeclaran feministas y mujeres que no se declaran feministas, y ejercen prácticas feministas; así como otras, que establecen alianzas con mujeres feministas, aunque se identifican exclusivamente como mujeres indígenas; y, aquellas que no quieren ser denominadas feministas, ni saber nada de los feminismos y las feministas. Esta pluralidad de circunstancias ha abierto el debate en torno a la existencia o no de un *feminismo indígena* [...]”. ver Cabezas González, Almudena. 2012, pp. 63.

- 40** Marta Monasterio Martín (2012[2006]), como otras muchas investigadoras, conoció y vivenció con las mujeres andinas de Antabamba, a través de la relación de dos categorías, género y desarrollo. Esta investigadora había detectado en su investigación, la débil y ausente identidad colectiva indígena, frente a ello elabora cinco hipótesis, como futuros campos de análisis a ser investigados: “a) La subordinación de género tradicional y la más reciente ha impedido procesos de auto-designación y empoderamiento de las mujeres; b) La pobreza y extrema pobreza que se vive en Antabamba, la reflexión y reivindicación en torno a la identidad (individual o colectiva) queda relegada y supeditada a otras necesidades prácticas más inmediatas; c) La ausencia del movimiento feminista peruano en la región andina y ausencia de una reflexión feminista sobre la situación de las mujeres andinas; d) La historia concreta y la violencia sociopolítica del Perú

diente ser reconocid@s, más allá de la normatividad, como sujetos colectivos. Será por eso que muy a menudo nos encontramos con afirmaciones que señalan, “feminismo y ecologismo son, actualmente en los países latinos, dos mundos que viven de espaldas pero que en el futuro están destinados a tratarse y, probablemente, a realizar pactos políticos” (Puleo, 2013:s/p); “[...] la ausencia del movimiento feminista peruano en la región andina y ausencia de una reflexión feminista sobre la situación de las mujeres andinas [...]” (Monasterio, 2012:338).

### **3. ¿Cuán cerca estamos de un feminismo de la diversidad?**

Desde la academia, desde la legalidad, desde la militancia, que apuesta por el reconocimiento y la validación de las diferencias y de diálogos constructivos con alianzas políticas, se ha hecho especial hincapié en que es imprescindible, “tener en cuenta las dimen-

---

ha actuado como des-movilizador y desestructurador de la sociedad civil; e) La ausencia de movimientos y participación social indígena, lo cual también inhibe la participación de las mujeres”. para mayor detalle ver Monasterio Martín, Marta. 2012, pp. 309-345.

- 41** El término de *cultura* cada vez se ensancha, en la medida en que las demandas de las organizaciones indígenas, en las que las mujeres también son parte activa, están demandando tierra y territorio, recurso naturales, soberanía alimentaria, participación sociopolítica, educación bilingüe e intercultural, derecho de autodeterminación, lucha por la madre tierra, derecho al buen con-vivir, identidad étnica colectiva, formas alternativas de desarrollo, [...].

siones históricas, políticas, sociales, culturales, simbólicas, de los procesos de construcción regional-*local-internacional*, hace visibles a una pluralidad de actores y de estrategias que pueden ser impulsores o detractores de los mismos, y evidencia además las complejas y profundas relaciones que tienen lugar entre procesos estatales y no estatales” (Söderbaum y Shaw, 2003; Böas y Marchand, 2003 citados por Cabezas, 2012:48 *el agregado en cursiva es mío*). También ya es sabido que las relaciones entre las mujeres indígenas con los eco/feminismos no han sido y no son fáciles, son muy complejas y contradictorias, más aun cuando salta a la vista las diferencias que hay entre dos tipos de racionalidad, a pesar de que ambos permean en sus demandas la búsqueda por la equidad de género (heterogénea). Esa situación se ha visto más tensa, cuando las categorías de la teoría de género euro/usa-centricamente son construidas, transmitidas, e impuestas etnocéntricamente, en las demandas sociales, en la legislación, en las políticas públicas que tienen como actoras/usuarioas/beneficiarias a las mujeres indígenas, a fin de actuar transgresoramente y ser potencial transformador, lo que ha suscitado un estado de desencuentros abruptos entre el “esencialismo indígena” y el etnocentrismo feminista hegemónico, pero a su vez también ha motivado el desarrollo de discursos y estrategias alternativas<sup>42</sup>

---

42 Es importante señalar que la importancia, la relevancia y la trascendencia de los discursos alternativos de feminidad, han sido un aporte de “las mujeres de color” las que han hecho

descolonizadoras, que han sido subestimadas, a partir de los intereses, los saberes y las experiencia de las mujeres indígenas.

No está demás decir que esa subestimación deviene por la influencia del pensamiento binario opuesto-excluyente occidental, que ve en la relación mujer-naturaleza, desde su dimensión simbólica (simbólico = no racional), el despojo de las mujeres a la capacidad racional, al verse equiparadas al mismo nivel y con el mismo valor de la naturaleza, siendo ambas, materia prima a ser controlada y dominada en el pleno disfrute del hombre, y la colocación del sistema de cuidados y de mantenimiento de la vida en un nivel inferior. Aunque desde su dimensión funcional se ha visto cuestionada, generando un conjunto de crisis, crisis de cuidado (desprecio de la naturaleza y de los trabajos de cuidado realizados por las mujeres), crisis ecológica (presión/tensión creciente sobre los recursos y procesos naturales), crisis ambiental (el uso ilimitado de los recursos naturales en los sistemas de desarrollo), crisis en la salud (la utilización de pesticidas, insecticidas, material de limpieza y belleza, etc. influye considerablemente en la salud física, so-

---

una enorme contribución por sus demandas anti-imperialistas, anti-capitalistas, anti-racistas/sexistas en contra de los feminismos europeo y euro-estadounidense que ejercían poder universalizante a través del sistema sexo/género y de la separación analítica entre lo público y lo privado, aunque hay que reconocer que en estos momentos, las mujeres negras aun no son totalmente humanas -ni simbólica ni legalmente-.

cial, laboral, psicológica de las personas), [...]. Todo ello desacredita/descalifica el accionar, pensar y sentir de las mujeres indígenas desde sus propias cosmovisiones, a pesar que desde la dualidad-complementaria están cuestionando el poder y la violencia en las relaciones de género, para recuperar el espacio y el lugar perdido, y así “plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de géneros” (Hernández, 2008:31).

Ya se había desarrollado la preocupación política-académica en construir un “*feminismo de la diversidad en la diversidad*” (Hernández, 2008; Macleod, 2008; Celiberti, 2010), en el que se consideren la pluralidad de contextos, la pluralidad de desigualdades de género que viven las mujeres y la pluralidad de estrategias de transformación, donde los diálogos interculturales, son “un paso fundamental para construir alianzas políticas que partan del reconocimiento de la diferencia. El hablar de feminismos y de mujeres, en plural, y el reconocer las diferencias entre nosotras no debe implicar la incapacidad para ver las similitudes contextuales en las que desarrollamos nuestras luchas, como es el contexto global de dominación económica que influye en los poderes y resistencias locales”<sup>43</sup>. De esta manera, el que sea parte de los discursos y de las prácticas de las mujeres aymaras, la interacción entre naturaleza-cultura en el mar-

---

43 Hernández Castillo, Rosalva Aída. 1998, pp. 17.

co de una reivindicación de la cosmovisión y racionalidad indígena, es también una forma de repensar las relaciones de poder entre hombres y mujeres y también una forma de pretensión desestabilizadora frente a las tradiciones y estructuras comunitarias excluyentes, de androcentrismo, de antropocentrismo, de eurocentrismo, de racismo, de sexismo, [...].

Por eso no nos debe resultar tan conservador/tradicional proponer un concepto de género, de/desde/entre/para/por/hacia las mujeres indígenas: “una relación respetuosa, sincera, equitativa, de equilibrio –lo que en Occidente sería de equidad–, de respeto, de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno [...] por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de dualidad manejado desde la cosmovisión indígena, según el cual todo en el universo se rige en términos de dualidad-*reciproca* (la letra en cursiva es un agregado mío), el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Duali-

dad, indudablemente, el hombre y la mujer”<sup>44</sup>. (Calixta Gabriel, 2004 citado por Hernández, 2008:31)

En consecuencia, el derecho a la diferencia cultural, está reconstruyendo aquella igualdad formal, del Estado-nación moderno, homogéneo e igualitario, que paradójicamente ha ocasionado inequidad y asimetría con todos los sujetos y a todos los niveles, por el contrario escondían en su interior formas de colonialidad de poder/saber. En Latinoamérica ya se ha ido gestando una “‘ciudadanía diferenciada’, en la que las especificidades étnicas y de género estén consideradas cuando se construya un espacio público heterogéneo, donde los grupos de interés puedan trabajar en conjunto, manteniendo sus identidades” (Young, 1989; 2000 citado por Hernández, 1998:28-29)

Mientras nos encontremos atrapadas y encapsuladas en el etnocentrismo de la academia y el activismo feminista hegemónico liberal; mientras existan posturas conceptuales y analíticas, teóricas y de práctica política, que nos digan como tenemos que ser y como tenemos que actuar; mientras persista la búsqueda de puntos de encuentro desde una conciencia feminista; mientras se nos siga dando las recetas para luchar en contra del patriarcado, de la desigualdad, y de la violencia; mientras insistan que nuestra liberación y empoderamiento parte de una conciencia feminista;

---

**44** Declaración expresada en la I Cumbre de Mujeres Indígenas de América en el año 2003.

mientras no se valoricen la reivindicación identitaria y cultural de las mujeres aymaras y su potencial liberador; y mientras todo eso siga sucediendo y sigan apareciendo más elementos aniquiladores[...], el diálogo seguirá siendo monocultural –un diálogo de sordos-, y desafortunadamente lejos quedará aquella posibilidad de un “feminismo de la diversidad en la diversidad” (Hernández, 2008).

Seguramente seguiremos debatiendo desde la disputa, desde la apropiación/re-construcción/recuperación, desde la interpelación, respecto de los términos, de las definiciones, de los valores, de las relaciones [...], que le sean asignadas conforme a cada pluralidad de actores inmersos en una pluralidad de realidades y de racionalidades culturales. Para luego, poder así encausar nuestros procesos de descolonización, o como diría Lilian Celiberti (2010) “cómo hacer dialogar imaginarios en disputa construidos por diferentes actores/as en sus luchas, y cómo hacer de ese diálogo un campo de praxis política que permita incorporar y/o dismantlar imaginarios colonizados”.

## **Bibliografía**

CABEZAS GONZÁLEZ, Almudena.

2012 “Mujeres indígenas desde América Latina hasta Abya Yala”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos. Pp. 45-72.

CELIBERTI, Lilian.

2010 “El diálogo como práctica política”. En: *Diálogos complejos. Miradas de mujeres sobre el Buen Vivir*. Asunción, Paraguay: Articulación Feminista Marcosur. Pp. 03-15.

<http://generoymineriaperu.files.wordpress.com/2013/05/dic3a1logos-complejos-marco-sur.pdf> (Consulta: 24 de junio de 2013).

DE SOTO, Hernando.

2010 “La Amazonía no es Avatar. En honor a los indígenas y policías muertos en Bagua el 05 de junio de 2009”. En: *El Comercio Suplemento Contratado I* Editado por el Instituto Libertad y Democracia. Lima, 05 de junio, pp. 01-08.

<http://www.ild.org.pe/our-work/projects/indigenous-peoples/articles>  
(Versión en inglés, consulta: 15 de junio de 2013.)

ENRIQUEZ SALAS, Porfirio.

2005 *Cultura Andina*. Puno, Perú: CARE PERÚ y Dirección Regional Puno del Ministerio de Educación.

2010 *Tecnología andina intercultural*. Material de enseñanza. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, Facultad de Ciencias Sociales, Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad [23-10-2010].

ESTERMANN, Josef.

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

2004[1997] “Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado”. *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 12. pp. 04-31. [http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno\\_12.pdf](http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno_12.pdf) (Consulta: 07 de junio de 2013)

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo.

1993 “La cosmovisión andina de siempre y la cosmovisión occidental moderna”. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Proyecto Andino de tecnologías Campesinas – PRA-TEC. Lima, pp. 07-61.

1996 ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC. Lima, pp. 63-93.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda.

2012 “Grupos indígenas y sistemas sexo/género en América Latina”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos, pp. 101-131.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída.

2008. “Descentrandó el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina”. En: HERNÁNDEZ

CASTILLO, Rosalva A. (editora). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, pp. 15-40.

ISBELL, Billie Jean.

1997 “De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 253-300.

MACLEOD, Morna.

2008 “Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de mujeres mayas en Guatemala”. En: HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A. (editora). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS. pp. 127-170.

MAMANI M., Manuel.

1999 “Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota”. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Arica, volumen 31, número 2, pp. 307-317.

MEDINA, Javier.

2012 Comentario de 04 de febrero a “El futuro será reciprocidad con elementos del capitalismo”. *Círculo Achocalla*. En: <http://www.circuloachocalla.org/el-futuro-sera-reciprocidad-con-elementos-del-capitalismo/> (Consulta: 21 de junio de 2013.)

MEDRANO VALDEZ, Yanett.

2012 “Chacha-Warmi. Otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara”. *Pluralidades Revista para el debate intercultural*, Puno, volumen 1, número 1, pp.11-37.

MONASTERIO MARTÍN, Marta.

2012 “El desarrollo y la autonomía de las mujeres andinas peruanas a partir del fortalecimiento de sus identidades. Oportunidades y debilidades en el estudio de caso de la provincia de Antabamba”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos, pp. -309-345.

PEÑA CABRERA, Antonio.

2004[1997] “Racionalidad occidental y racionalidad andina”. *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 12. pp. 32-50. En: [http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno\\_12.pdf](http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno_12.pdf) (Consulta: 07 de junio de 2013).

PÉREZ Q., Julio, et al.

2008 *Pacha Jaqichasiña Masachakuy*. Bolivia: Verbo Divino.

PINO JORDÁN, Ana María.

2012 “La chacana ¿elucubración o resignificación?”. *Pluralidades Revista para el debate intercultural*, Puno, volumen 1, número 1, pp. 41-54.

PULEO, Alicia H.

2011 *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

2013 *Del ecofeminismos clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido*. Material de enseñanza. España: Ecologistas en Acción, VIII Curso de Formación on-line Ecofeminismo [24 de enero al 06 de marzo].

RÖSING, Ina.

1997 “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 77-92.

SIKKINK, Lynn.

1997 “El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político condeño”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los*

*Andes*, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 93-122.

TORTOSA, José María.

2009. Comentario de 10 de agosto. “Sumak kawsay, suma tamaña, buen vivir”. *Sección Nombres Propios* de la Fundación Carolina. En: <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf> (Consulta: 21 de junio de 2012).

VAN KESSEL, J. van.

2004[1996] “La cosmovisión y la ética andinas como garantía de un desarrollo andino sostenible”. En: *Dos conferencias en antropología andina. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 10, pp. 31-57. [http://www.iecta.cl/biblioteca/cuadernos/html/cuaderno\\_10.htm](http://www.iecta.cl/biblioteca/cuadernos/html/cuaderno_10.htm) (Consulta: 08 de junio de 2013).

# ACTIVIDAD

## **PLURALIDADES-ACHOCALLA**

### **Encuentro de dos grupos culturales en Puno y La Paz**

A lo largo de la historia de las naciones es usual encontrar la conformación de círculos, cenáculos o grupos intelectuales que se reúnen de modo voluntario, unidos por objetivos comunes y buscando incidir en un determinado campo del saber, el arte, la ciencia, la política o la cultura.

Por lo general, para alcanzar sus objetivos los grupos intelectuales se fijan como meta la publicación de revistas o documentos públicos. En nuestro caso, como grupo Pluralidades de Puno pretendemos incidir en el campo cultural, académico y político poniendo en debate el carácter intercultural y descolonizador de las decisiones en las diversas esferas de la vida social en nuestra región y el país.

En esa búsqueda generosa y desinteresada hemos ido encontrando aliados. Personas independientes, insti-

tuciones y colectivos que creen también en la necesidad de reflexionar y actuar de otra manera, para resolver los acuciantes problemas nacionales y regionales.

A veces los problemas, sin embargo, son más comunes con quienes menos imaginamos. Es el caso de las intensas relaciones que establece el altiplano peruano con nuestros vecinos de Bolivia. No en vano, solo recién con la independencia sudamericana establecimos una separación formal, pero los lazos se mantuvieron y se mantienen. Nos parece que esa es una de las razones adicionales que permitió que como grupo encontremos en Bolivia y no en otra parte del país a un grupo que comulgue con nuestras reflexiones e inquietudes.

El *Círculo Achocalla* es uno de nuestros pares en esta búsqueda. Los *Achocalla* aparecen en la escena intelectual y política hace algunos años. Pero, un detalle singular los marca. Su aparición no es tan formal como uno puede imaginarse. Sucede que eran parte de un grupo de ciudadanos y profesionales que de modo desinteresado ofrecieron soporte doctrinario a una de las tantas opciones progresistas y singulares de la política boliviana. Pero que al darse con el portazo de la política real —sus propuestas fueron desestimadas— decidieron construir un colectivo de discusión y planteamientos separado de la vida partidaria. Sin perder, eso sí, su deseo sincero de incidir en la políti-

ca boliviana. Escogieron como medio, la publicación de pequeños libritos, sencillos, atractivos y comprensibles que son distribuidos periódicamente a los agentes decisores de la escena pública y vendidos abiertamente al público para generar reflexión y debate.

## **Los dos encuentros**

Debido a la necesidad de distribuir el primer número de pluralidades establecimos un vínculo con el círculo paceño. De tal modo que más rápido de lo imaginado decidimos inventar un encuentro entre los Achocalla de Bolivia y Pluralidades de Perú. El primer encuentro fue pactado para cristalizarse en Puno. Y así, entre el 6 y el 7 de julio 2013 nos reunimos en el paradisíaco fundo Chincheros a 10 km de la ciudad de Puno. La compañía protectora de nuestro lago sagrado y la atmósfera creadora del paisaje permitió que compartamos nuestras visiones, reflexiones y posiciones sobre los temas sensibles de la política y la cultura en Bolivia y Perú. Los Achocalla compartieron sus publicaciones y nos llamó la atención el proceso de creación de sus propuestas. Como buenos andinos, discuten las ideas de modo colectivo, encargan a alguno de los integrantes la coordinación del debate y la futura síntesis, de tal manera que algunas publicaciones no tienen autoría personal, sino colectiva.

Como Pluralidades, les contamos que nuestro proceso creador es similar en algunos aspectos y diferente en otros. Nuestros ensayos publicados en la revista son de autoría individual, respetando el carácter plural de nuestras inquietudes y ámbitos; pero establecemos reuniones semanales para presentar y analizar lecturas.

Comprobamos que el Círculo Achocalla se dinamiza bajo la influencia intelectual y el magisterio de Javier Medina y en la dimensión operativa Pedro Brunhart es el artesano de la organización y los resultados.

El primer encuentro desembocó en dos compromisos concretos. Trabajar el tema del *Chacha-Warmi* de modo paralelo y fijar un segundo encuentro en La Paz.

El segundo encuentro fue entre el 11 y el 13 de octubre del año en curso. Viajamos siete miembros del grupo. Igual que en Puno, la reunión principal no fue en medio del tumulto urbano, nos desplazamos a Achocalla, a menos de 20 km de La Paz. Allí, algunos pudimos conocer por primera vez a Javier Medina, quien dirigió la reunión y colocaba sus acertadas reflexiones y planteamientos. Los Achocalla y Pluralidades expusimos sobre el *Chacha-Warmi*, coincidiendo plenamente en que se trata de un principio fundamental de la filosofía andina y que expresa un

singular dualismo complementario más allá del tema de género.

Los Achocalla también presentaron su libro de la colección: Insumos para conversaciones en grupos de aprendizaje, N° 19: *Nosotros y la Madre Tierra: Un programa de gobernanza para el Buen Vivir*, que se trata propiamente de una propuesta para Bolivia y que viene a sintetizar el trabajo colectivo de reflexión de los últimos años.

Como grupo Pluralidades decidimos realizar una entrevista especial a Javier Medina. La extensa entrevista será publicada en nuestro próximo número. Coincidentemente, durante nuestra permanencia en La Paz pudimos asistir a la 18° feria internacional del libro, donde pudimos atestiguar la original producción intelectual boliviana que al parecer viene floreciendo como consecuencia del proceso político de los últimos años.

De este modo, hemos establecido un lazo imperecedero con el Círculo Achocalla, nuestros pares en el complejo camino por alcanzar salidas emancipatorias, descolonizadoras e interculturales. Con los matices de diferencia propios de nuestro contexto y particularidades, estamos convencidos que un mismo horizonte de sentido alimenta nuestros compromisos, acciones y desvelos.

## Referencias

Círculo Achocalla:

<http://www.circuloachocalla.org/>

Pluralidades:

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





Encuentro en Achocalla, La Paz, Octubre 12 del 2013

# DE LOS AUTORES

### **Eland Vera Vera**

Periodista con doctorado en sociología por la UNMSM y profesor de la UNA-Puno. Su interés académico es en cultura política (sub)nacional; y su interés ético, en la refundación republicana del Perú sobre la base de la interculturalidad emancipatoria y la descolonización.

### **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.

### **Fanny Ramos Lucana**

Ing. Economista. Afiliada a la Federación Nacional de Periodistas del Perú. Fundadora y responsable de la organización ecológica pluricultural de carácter filantrópico: ATITIQAQA “sumak kawsay-suma jakaña”.

### **Jesús Alegría Argomedo**

Se formó como bailarín de ballet en los conflictivos años 90, pero sus preocupaciones por responder a su realidad, su cultura, su historia, lo lleva a reflexionar y tratar el tema intercultural. Es actualmente creador multifacético, activista sexual, operador estético y agitador cultural.

### **Yanett Medrano Valdez**

Abogada por la Universidad Nacional del Altiplano, con estudios de Maestría en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de La Plata - Argentina y

Maestría en Educación, Género e Igualdad en la Universidad Santiago de Compostela - España.

## **INVITADO**

### **Alejandro Diez Hurtado**

Antropólogo, investigador en temas sociales y rurales, con especial énfasis en la organización y las relaciones políticas y económicas de poblaciones costeñas y andinas en Perú. Graduado y licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y doctorado por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París (EHESS). Trabajó 10 años en investigación para el desarrollo en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y desde 1996 se desempeña como profesor de antropología en la PUCP. Ocupó cargos en la Coordinación de la especialidad de antropología, Consejo de Facultad de Ciencias Sociales, ha sido miembro de la Asamblea Universitaria y es actualmente el Coordinador de la Escuela de post grado en antropología.

## **ENTREVISTADO**

**Rodrigo Montoya Rojas** (Puquio, 1943). Destacado antropólogo peruano formado en la Universidad Nacional de San Marcos –de la cual es profesor emérito– y en la Universidad de la Sorbona en París. Sus libros, investigaciones y preocupaciones buscan ofrecernos una visión del Perú que incorpore el mundo andino y amazónico.

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN 5

ELAND VERA

Hacia la comunicación para el buen vivir.  
Abriendo la comunicación social 10

BORIS ESPEZÚA SALMÓN

¿Pluralismo o Neoconstitucionalismo?  
Ensayando un Estado y un derecho nuevo 36

ALEJANDRO DIEZ HURTADO

De la armonía a la democracia.  
Concepciones políticas del *allin kawsay* en  
zonas quechua-hablantes del Perú y Bolivia 54

CONVERSACIÓN CON RODRIGO MONTOYA  
82

FANNY ROXANA RAMOS LUCANA

Paridad sistémica: Desarrollo sostenible y *allin-  
kawsay- suma qamaña* 122

JESÚS ALEGRÍA ARGOMEDO RODRÍGUEZ

Sexualidad ¿Opción, decisión, situación o  
condición? 138

YANETT MEDRANO VALDEZ

La búsqueda de una epistemología alternativa de  
equidad de género a partir de la relación  
mujer-naturaleza en la cultura andina (aymara)  
150

PLURALIDADES-ACHOCALLA

Encuentro de dos grupos culturales en Puno y  
La Paz 200

DE LOS AUTORES 208