

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

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



– Vol. 4 – Abril 2015 –

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

Ana María Pino Jordán
Ibar Robin Riquelme Moreno

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 Profusamente analizada por Marcelo Fernández Osco (2004).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

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

ALBÓ, Xavier.

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

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

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

BÜTTNER, Thomas; CONDORI CRUZ, Dionisio.

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

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

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

CORONIL, Fernando.

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

CULLÉN, Carlos.

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

DEPAZ T., Zenón.

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

DESCOLA, Philippe.

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

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

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

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

ESCOBAR, Arturo.

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

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

ESTERMANN, José.

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

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

ESTERMANN, Josef.

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

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

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

FANON, Frantz.

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

FERNÁNDEZ OSCO, Marcelo.

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

GODENZZI, Juan C.

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

GOLDSMITH, Edward.

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

HERNÁNDEZ LANFRANC, Harold.

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

KUHN, Thomas S.

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

KUSCH, Rodolfo.

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

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

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

LOZADA PEREIRA, Blithz.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson.

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

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

MANDER, Jerry.

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

MARZAL, Manuel M.

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

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

MATUSCHKA, Daniel von.

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

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

MEDINA, Javier.

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

MONTES RUIZ, Fernando.

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

ORTIZ, Renato.

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

PANIKKAR, Raimon.

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

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

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

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

PEÑA CABRERA, Antonio.

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

QUIJANO, Aníbal.

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

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

ROSENTAL-IUDIN.

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

SALOMON, Frank.

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

SCANNONE, Juan Carlos.

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

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

SANTOS, Boaventura de Sousa.

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

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

STENSRUD, Astrid B.

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

VALLESCAR PALANCA, Diana de.

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

2001. “Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación”. En: Heise, María (Comp.). *Interculturalidad, Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Artículo editado y compilado, en el marco del Programa FORTE-PE - MINEDUC, Convenio PER/B7 Lima - 2001. Lima, Perú: Inversiones Hatuey S.A.C. Pp. 115-136.

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

VARELA, Francisco, J.

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

VÁSQUEZ CUENTAS, Guillermo.

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

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



PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

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

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

 - 57** **CONVERSACIÓN CON JAVIER MEDINA**

 - 89** **FANNY ROXANA RAMOS LUCANA**
Felicidad sostenible y relacionalidad andina

 - 101** **YANETT MEDRANO VALDEZ**
Pensar la interculturalidad en términos de
descolonización feminista

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