

# PROYECCIONES TEÓRICAS DE LA FILOSOFÍA ANDINA<sup>1</sup>

Blithz Lozada Pereira<sup>2</sup>

Hace ocho años y medio, la Vicepresidencia de la República de Bolivia con el coauspicio del Colegio de Historiadores, organizó la presentación de mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes* al que, según entiendo, ustedes ahora prestan atención académica y que constituye la razón por la que el Dr. Franco Gamboa me invitó gentilmente a esta exposición; de modo que, como autor, les exprese mis apreciaciones personales. El libro, como saben, consta de cinco partes y veinte capítulos: la primera parte tiene cinco capítulos y titula “*Logos* occidental, crisis, visión andina y filosofías emergentes”; la segunda, formada por cuatro capítulos, titula “Modelos de interpretación de la visión andina del mundo”; tres capítulos forman la tercera parte titulada “Los ritos, la política y el *otro* en la cosmovisión andina”; en tanto que la cuarta parte formada por cuatro capítulos lleva por título “Los mitos, el tiempo y la política en el imaginario andino”; finalmente, la quinta y última parte formada por cinco capítulos titula “La historia, el espacio y las utopías andinas”.

En la referida presentación realizada en mayo de 2007, la Vicepresidencia me entregó la distinción “Faja de honor al mérito cultural”, hubo sendos discursos de personalidades intelectuales; y desde entonces, mi libro ha sido objeto de dos reediciones. Dada la demanda, la cuarta edición se publicará pronto también a cargo de PRODUCCIONES CIMA. Además, debo decir que gracias a distintas gestiones, el libro ha tenido una acogida halagüeña en instituciones aca-

---

<sup>1</sup> Exposición presentada ante los estudiantes de la asignatura “Teorías del desarrollo y etnohistoria”, el 6 de noviembre de 2015. El docente de la asignatura, el Dr. Franco Gamboa Rocabado, invitó a Blithz Lozada Pereira para que comentara su libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, texto que es parte de los contenidos de análisis y crítica de la asignatura mencionada. Tal asignatura forma parte de la Mención en Filosofía Andina y Culturas que la Carrera de Filosofía lleva a cabo de 2015 a 2017, como una opción formativa de postgrado en el programa académico de la Maestría como grado terminal.

<sup>2</sup> Miembro de la Academia Boliviana de la Lengua asociada a la Real Academia Española. Docente emérito de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés; docente e investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 20 libros y escrito 85 artículos para revistas especializadas, incluidos textos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Tiene maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en filosofía y ciencia política. Diplomado en educación superior y en ciencias sociales. Obtuvo varios premios y fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

démicas y bibliotecas de Perú y Argentina. Por otra parte, me han dicho que fue pirateado en formato pequeño y barato; lo que, sinceramente, me satisfizo; porque como los otros 19 libros que publiqué, ninguno me ha reportado un solo centavo de ganancia; al contrario, varios de ellos yo he tenido que financiarlos aunque solo parcialmente.

## **LA BREVE HISTORIA DE MI LIBRO**

Permítanme iniciar mi alocución refiriendo la historia de mi libro. Un momento importante fue cuando la Dra. Mary Money me invitó a ser parte del plantel de docentes de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas que el Postgrado de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés llevó adelante desde el año 2002 hasta el año 2004 en la modalidad presencial, y que aún hoy, excepcionalmente, da lugar a sustentaciones de tesis.

Para mí, fue un honor estar en el plantel docente compartiendo como colega, con investigadores de notoriedad mundial, como Nathan Wachtel, Brooke Larson, Herbert Klein, Martti Pärssinen, Ari Siiriainen, Catherin Julien, Lisbet Bengtsson, Waldemar Espinoza, Andrés Bonilla, Xavier Albó, Gustavo Rodríguez y Rossana Barragán entre otros. Creo que esa pléyade de profesores fue una concurrencia inédita de intelectuales de la más alta calidad y especialización en temas andinos; excelente, brillante y de muy difícil emulación.

La invitación de la Dra. Mary Money dio lugar a que mi libro viera la luz, compelido porque la Maestría publicó siete volúmenes de una extraordinaria colección de libros que son hoy joyas intelectuales sobre el pensamiento andino y boliviano; incluyéndose, por ejemplo, títulos como *Temas de etnohistoria boliviana*, *Andes orientales* y *Amazonía occidental*, *Oro y plata en los Andes*, y, entre otros, *Hatunqolla: Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*. Habiendo yo concluido el seminario a mi cargo que impartí a principios del año 2003; advertí como un imperativo, publicar el contenido de “Filosofía andina”, tanto en la Maestría de Historias Andinas y Amazónicas como en el Diplomado de Historia Andina y Colonial.

La publicación de mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes* cuatro años después de la docencia referida, no fue solamente resultado del trabajo intelectual de ese periodo. En verdad, más de una década antes, desde 1991 hasta 1992, cursé el Diploma Superior en Ciencias Sociales con Mención en “Cuestión étnica en los Andes meridionales”. Se trataba de un curso de postgrado organizado por el “Programa Bolivia” de la Facultad Latinoamericana

de Ciencias Sociales y que durante siete meses intensivos implementó académicamente asignaturas y seminarios de 32 horas cada uno. Pasé puntualmente las clases desde las cuatro y media de la tarde, hasta las diez de la noche, todos los días invariablemente, de lunes a viernes. Digo esto porque creo que para llevar adelante un proceso formativo presencial de postgrado con seriedad y calidad, inclusive un Diplomado, la carga horaria, los créditos y la duración de las sesiones son factores cruciales.

A fines de 1992 recibí el diploma superior de postgrado extendido por la FLACSO; para esto, gracias a la tutoría de la Dra. Rossana Barragán, había escrito mi trabajo de investigación titulado “De la cosmovisión andina a la filosofía aimara de la historia”. Este es el antecedente intelectual de mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Aunque también debo señalar que en 2006, publiqué el libro *La educación intercultural en Bolivia*; y que entre 1992 y 2007 publiqué los siguientes artículos en revistas especializadas:

De 1993, debo destacar “Nietzsche, la *utopía andina* y la concepción aimara de la historia” publicado en el N° 1 de la 2ª época de la Revista *Logos*; además, ese año se publicó mi recensión “A propósito de *Cuando arde el tiempo sagrado* de Jan van Kessel” en el N° 9 de la Revista *UNITAS*. En 1995, mi artículo “El agua como símbolo del devenir en la cosmovisión andina” fue publicado en *El zorro Antonio*; y el texto “La concepción de los tres *pacha* en el imaginario aimara” se publicó en las *Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana*, habiendo yo participado previamente como expositor en dichas JALLA. “Indios, tierra y violencia” se publicó en el N° 2 de la 3ª época la Revista *Logos* en 1997. En 2001, fue publicado “La visión andina del mundo” en el N° 8 de la Revista *Estudios Bolivianos*. En el N° 11 de la misma revista se publicó “Ritos andinos y concepción del mundo” el año 2002; habiendo yo tenido la oportunidad de participar en distintos seminarios y congresos sobre temas relacionados. El mismo año, vio la luz en el N° 1 de la 5ª época de la Revista *Kollasuyo*, mi artículo “Mito, tiempo y política en la cultura andina”; en tanto que “*Pachacuti*, el otro y la mediación del *taipi* en el imaginario aimara”, se publicó el año 2003 en las *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*. Por último, el año 2007, fue publicado “La visión andina de la política” en el N° 1 de la Revista *Ciencia política*.

En resumen, una investigación durante un año para obtener el diploma superior de la FLACSO en “Cuestión étnica en los Andes meridionales”, un libro previo, nueve artículos sobre el pensamiento andino y una recensión publica-

da; constituyeron, en verdad, los antecedentes académicos que dieron lugar al libro que hoy comento. Naturalmente, los textos de mi obra fueron completados, desarrollados, actualizados, mejorados y corregidos dando lugar al libro que ustedes conocen. Además, para tener la versión final, no puedo dejar de mencionar las innumerables reseñas de libros y artículos que realicé, los apuntes de clase, los trabajos cotidianos, e inclusive las pruebas que rendí en el Diplomado de la FLACSO; siendo aproximadamente 80 las diapositivas que elaboré para el seminario sobre “Filosofía andina” en la Maestría de 2003; aparte, claro está, del material minucioso preparado para exponer en congresos, seminario y otros eventos académicos sobre temas andinos.

Posteriormente a 2007, es decir después de la publicación de la primera edición de mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, mi participación en eventos académicos se incrementó relativamente; siendo invitado a varias exposiciones, seminarios y congresos locales, e inclusive al Seminario Internacional sobre Pensamiento Andino auspiciado por la UNESCO que se realizó en Cuenca, Ecuador, en 2010. También mis publicaciones sobre el tema se multiplicaron, dándose en sitios, revistas y periódicos electrónicos; en suplementos físicos y en revistas internacionales. Al respecto, cabe enfatizar, por ejemplo, la revista *Archipiélago* de México D.F., y la revista de estudios de palíndromos *Semagames* de Barcelona. Actualmente, no solo artículos, sino presentaciones en *power point*, discursos y lecciones están a disposición gratuita del público en mi sitio web personal: [www.cienciasyletras.edu.bo](http://www.cienciasyletras.edu.bo), al que les invito a visitar. Además, por ejemplo a través de Google, es posible encontrar miles de entradas, indicaciones y referencias bibliográficas académicas disponibles sobre mi libro y mis ocupaciones intelectuales referidas a la filosofía y el pensamiento andino.

## **DE LA COSMOVISIÓN ANDINA A LA FILOSOFÍA EN BOLIVIA**

Como refiere la Dra. Mary Money en la “Presentación” de mi libro escrita a fines del año 2006, el “concepto de cosmovisión hace referencia a las nociones, prejuicios, ideas, creencias y prácticas que comparten determinadas colectividades en momentos específicos de su historia”. Se trata de imágenes del mundo construidas por grupos a partir de las vivencias compartidas en la larga duración; valores que se plasman en las relaciones de unos con otros, y que esbozan la identidad de los sujetos, incluyendo sus orientaciones volitivas. Desde este punto de vista, mi libro sistematiza la cosmovisión andina descubriendo, por ejemplo, “las abismales distancias entre la religión cristiana y la visión sagrada del mundo patente en los Andes”. Contrapongo también al

*cosmo-centrismo* andino interpretado desde distintos puntos de vista, el antropocentrismo occidental; aseverando, no obstante, que “un intento serio de dar solidez filosófica al pensamiento andino” supone descubrir las “posibilidades de diálogo, de encuentro y de relación intercultural entre ambos mundos”.

Mi libro descubre la estructura política recurrente en los Andes, partiendo, por ejemplo, de los dibujos de Guamán Poma de Ayala; pero también son fuentes para mis interpretaciones, las referencias del agua, sentida como elemento esencial para la vida y el trabajo. De igual manera, una amplia variedad de fuentes etnohistóricas me han permitido interpretar el panteón andino como híbrido, anfibológico y multi-semántico; rebosante de imágenes sagradas terribles y tectónicas. También recurrí a los reportes etnográficos de la cotidianidad comunitaria dada en localidades perdidas; a la plancha de oro del Templo de Coricancha dibujada por Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui; a las expresiones rituales variopintas descritas profesionalmente por expertos; y a los gestos simbólicos que nutren el amplio espacio social, con representaciones ambiguas, tejiendo el devenir del tiempo encerrado en sus propios anillos; y dando lugar a interpretar los múltiples sentidos de los ciclos míticos prehispánicos enfrentados a paradojas ineludibles.

En veinte capítulos, interpreto la cosmovisión andina como un conjunto dinámico de componentes que adecuan, ensamblan y modifican las identidades de los protagonistas de estas latitudes, cumpliendo roles en inacabables diagramas de poder. Muestro tales diagramas, constituidos o en desarticulación, además de las relaciones que ajustan y deterioran, terminando o dejando en suspenso, los procesos que forjan la caracterización de los actores. Mostrar cómo ciertas representaciones románticas y fantasías de sesgo interesado obnubilan las relaciones de poder en los Andes -por ejemplo, sobre el imperio incaico- me permitió develar algunos estereotipos discursivos que no deben quedar impunes en el presente. Es un imperativo para mí, interpretar la *lógica postcolonial* que configura el imaginario colectivo y las representaciones simbólicas. Se trata de la lógica emergente de la conquista española, asentada gracias al triunfo del modelo ibérico y la reconstitución de la cosmovisión andina.

Agradezco al Dr. Franco Gamboa por invitarme a esta exposición porque me permite contarles los entretelones de mi libro. Como escuché objeciones a la aparentemente excesiva cantidad de horas de la Maestría que ustedes cursan actualmente; también escuché otras críticas, por ejemplo, sobre las fuentes de mi investigación. Permítanme decirles lo siguiente al respecto.

Lo que escribimos los filósofos es obviamente filosofía; y la filosofía, siendo la ocupación teórica universal por excelencia, no requiere de modo imprescindible, información fáctica nueva ni una base empírica propia. La lógica simbólica, por ejemplo, siendo un capítulo de la filosofía, se infiere absolutamente de modo deductivo; y en lo que concierne a la reflexión profunda, por antonomasia patrimonio de la filosofía, me refiero a la elucubración metafísica y ontológica, lo que se requiere de manera imprescindible es un amplio conocimiento teórico, interminables lecturas de textos filosóficos abstrusos; y ante todo, la capacidad de pensar problemas complejos desplegando enfoques analíticos y sintéticos combinados.

En las tesis que ustedes harán, es posible que ofrezcan reflexiones teóricas a partir de información etnográfica, antropológica o de archivo que, quizás, ustedes mismos se proveerán como insumos académicos de su investigación. Pero sobre esto no debe existir confusión: no es imprescindible que para sus tesis realicen investigaciones participantes, hagan colecta de información etnográfica propia, o visiten archivos del siglo XVI procurando información inédita de fuentes originales. Si lo hacen, está bien; pese a las limitaciones que tendría un trabajo de este tipo en lo concerniente a la fase de colecta de información: a lo sumo, durante pocos meses o un año. Pero, si sus tesis son interpretaciones superficiales a partir de evidencias inmediatas, si no piensan los problemas filosóficos; a lo sumo, ustedes ofrecerán a la Universidad pública, contribuciones mediocres en etnohistoria, sociología u otra disciplina; sin que constituyan aportes relevantes a la filosofía andina.

La Maestría en la que ustedes están inscritos tiene la finalidad de producir resultados teóricos y científicos concernientes a la filosofía andina. Busca la sistematización del pensamiento filosófico, comprendiendo la realidad social, cultural y política; pretende criticar las ideologías prevalecientes, las culturas dominantes, la moral obsecuente y las nociones sesgadas de desarrollo; estudia con ahínco en clave filosófica, las culturas andinas sometidas; explicita el pensamiento de la región y descubre las falacias y contradicciones de los discursos de adoctrinamiento político; piensa las nociones filosóficas sobre el mundo, la religión, los mitos, las lenguas y la cosmovisión; interpretando con base etnohistórica, la lógica, la espiritualidad, la ética y la política en los Andes. En suma, la Maestría en Filosofía Andina y Culturas existe para crear conocimiento científico y filosófico nuevo, criticando los discursos andinos de nuestro contexto, consciente de la presencia y las consecuencias de la colonización y la resistencia. Y para efectuar esta labor, quede absolutamente claro, no son imprescindibles nuevos datos históricos de archivo, ni reciente o propia

información etnográfica; entre otras razones, porque lo que se puede pensar, analizar y enunciar hoy día, con base en los datos existentes, es un escenario de producción teórica amplio y relativamente virgen.

### **SOBRE LAS FUENTES DE LA INVESTIGACIÓN Y LA CREACIÓN FILOSÓFICA**

Cuando cursé intensivamente el Diplomado de la FLACSO en “Cuestión étnica en los Andes meridionales”, tuve profesores de notoriedad académica mundial. Mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes* se nutrió indirectamente del enorme bagaje histórico, etnográfico y antropológico que dichos intelectuales me proveyeron tanto en sus escritos como en sus clases. Y es que la información arqueológica, por ejemplo, empleada con mesura y responsabilidad, da lugar a articular de manera sistemática y responsable, nociones filosóficas sustantivas clave en la larga duración de los Andes, permitiendo, por ejemplo, realizar elucubraciones sobre la identidad social y étnica en la historia temprana, además de las posibles consecuencias que se prolongarían hasta el presente. A este propósito contribuyeron, por ejemplo, los especialistas peruanos Elías Mujica y Nelson Manrique.

Los franceses Thèrése Bouysse-Cassagne y Gilles Rivière, este último con una experiencia que hasta el presente incluye más de dos décadas de trabajo etnográfico en distintas partes de Bolivia, especialmente en Carangas; ofrecieron a mi reflexión filosófica invaluable fuentes e interpretaciones destacadas, referidas, por ejemplo, a la identidad de los señoríos aimara de los siglos XV y XVI o a los patrones ideológicos de organización material y simbólica.

Thèrése Bouysse-Cassagne, miembro de la Academia de Historia de Bolivia desde 2010, es la más notable investigadora sobre los aimaras, habiendo compartido publicaciones con Thierry Saignes, Tristan Platt y Olivia Harris. Su esposo, el geólogo Phillipe Bouysse, la ha orientado para que aseverara interesantes enunciados sobre el gran lago Tauca, el Titicaca y el volcán Huaynaputina, que ella relaciona con los mitos, el culto, la religión y una gran variedad de datos etnohistóricos.

Pero lo más interesante de la profesora francesa, directora de importantes instituciones europeas dedicadas al estudio de los Andes centrales y meridionales, fueron sus clases impartidas en el Diplomado referido. La docente traducía directamente y con igual soltura a un castellano impecable, tanto textos en latín del siglo XVI y XVII como textos incunables en español del mismo periodo. Además, compartía con nosotros, sus estudiantes, no solo la lectura pa-

leográfica y sus traducciones, sino los análisis y las interpretaciones que realizaba, por ejemplo, sobre la confederación Qaraqara y Charcas que generó la formación de lo que, posteriormente, se conocería como Audiencia de Charcas. También fueron significativamente importantes para mí, sus obras de interpretación del pensamiento político aimara del siglo XV, sus análisis semióticos, además de las interesantes apreciaciones que formulaba sobre la estética andina y los estudios lingüísticos.

Para mi libro, las fuentes históricas, semióticas, iconográficas y antropológicas de la estudiosa francesa más importante de los aimaras, junto a otras fuentes de incuestionable valor y distinto origen; fueron más que suficientes para que yo interpretara varios conceptos filosóficos sobre la cosmovisión andina, enunciando tesis sustentadas en diversas bases. Como lo han expresado varias opiniones en distintos momentos, *Cosmovisión, historia y política en los Andes* abrió una nueva línea de investigación, sistematizando filosóficamente el pensamiento andino, valorándolo, criticándolo, orientándolo y afirmándolo como un producto cultural. En suma, el libro tiene utilidad teórica y práctica, e interpela al lector sobre la necesidad de construir un nuevo Estado boliviano.

Debo, finalmente, remarcar mi agradecimiento por el hecho que docentes extranjeros del Diplomado, me mostraron la realidad de Bolivia desde una perspectiva foránea más imparcial y menos subjetiva; más distante y menos sesgada; y ante todo, con la carga de valor adicional que solo puede ofrecer la formación académica de alto nivel en importantes universidades del mundo. Se trata de intelectuales vinculados a instituciones destacadas, de larga trayectoria y alto prestigio, donde se despliega conocimiento científico sobre los Andes en las perspectivas ofrecidas por los estudios culturales, la etnohistoria, la semiología y otros enfoques. Aparte de los docentes peruanos y franceses mencionados, me refiero particularmente a los cónyuges chilenos Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, aparte naturalmente, de Xavier Albó.

Por otra parte, tuve la fortuna de ser estudiante de un plantel docente de profesores nacionales que también lograron reconocido prestigio gracias a la profundidad de su formación, la calidad de sus investigaciones y, en algunos casos, a la sinceridad de su vocación docente. En esta ocasión, expreso mi reconocimiento a quienes me permitieron estimar el valor cultural de los distintos pueblos de Bolivia; a quienes me mostraron la relevancia del arte nacional en perspectiva histórica y social enseñándome a apreciar la estética andina; a quienes compartieron conmigo rigurosos análisis sobre el mercado, el Estado, la sociedad y la política desde las perspectivas científicas de la sociología, la



antropología, la economía, la etnología y la historia. Específicamente, me refiero y agradezco a Rossana Barragán que, además, me guió en la elaboración de mi trabajo de postgrado; a doña Teresa Gisbert de Mesa, a Gustavo Rodríguez Ostría, a Ramiro Molina Barrios y Ramiro Molina Rivero; e inclusive a Silvia Rivera Cusicanqui y Esteban Ticona que afirmaron con denuedo en las largas sesiones de clase, su propia identidad indígena.

Tanto en el caso de los docentes extranjeros como de los nacionales; de distintas formas, los trabajos inéditos y publicados de su autoría que compartieron con los estudiantes del Diplomado, se constituyeron, en particular para mí; no solo en interpretaciones apreciables, sino en textos relevantes que alojan fuentes valiosas para mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*.

### **LAS TESIS FUNDAMENTALES DE MI LIBRO**

A manera de síntesis, considero conveniente enfatizar las siguientes proposiciones filosóficas fundamentales que argumento en mi libro, y que constituyen un aporte intelectual al desarrollo de la filosofía en nuestro país.

Siguiendo a Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo, afirmo que la visión del mundo predominante en los Andes es de carácter *cosmo-céntrico*. Se trata de sentimientos con referentes naturalistas más que una elaboración teórica y conceptual; subjetividad que subordina al hombre a un equilibrio cósmico, atenuándose las diferencias culturales. Es decir, el hombre de los Andes se somete a un orden cósmico (*pacha*) de alcance universal, sin que adquiriera en ningún momento, el rol protagónico que le asigna la misión de dominar a la naturaleza o el derecho de destruir el medio ambiente.

La cosmovisión andina instituye una concepción de interdependencia orgánica del mundo, guiada por una visión holista y por la hipótesis *Gaia*, anunciada por la física contemporánea y remarcada, entre otros pensadores, por Javier Medina. Esta hipótesis es significativamente coincidente con la categoría andina de *pacha* que refiere una visión cuadri-dimensional del universo, asumiendo el flujo astronómico, físico, social y lingüístico como revelador del tiempo circular. En efecto, la visión andina del tiempo no es lineal y como han interpretado, por ejemplo, Olivia Harris, Robert Randall y Fernando Montes, es posible predecir el futuro porque refleja el pasado como un espejo.

Siguiendo a Wilhelm Dilthey, considero que toda visión del mundo es irrefutable. Que una actitud tolerante e inteligente solo busca comprenderla, y que el

desarrollo de la filosofía en nuestro contexto exige el estudio exhaustivo, riguroso y profundo de los planteamientos e interpretaciones de quienes han tratado directa o indirectamente los temas de la cosmovisión, la historia y la política en los Andes. El trabajo filosófico, en este sentido, debe echar luz teórica, apropiándose de la amplia base empírica provista por las disciplinas positivas. En lo concerniente a mi libro, oriento la elaboración de la filosofía andina, según la premisa de diálogo entre las culturas y según el imperativo de aceptación del *otro*. En nuestro medio intelectual, donde prevalece el imaginario postcolonial, es imperativo el reconocimiento recíproco previo de los derechos y la dignidad humana, de modo que la *práctica teórica* pensada por Louis Althusser, nos permita denunciar, criticar y combatir toda forma de poder y dominación en el lugar donde emerja y se albergue.

Hablar sobre la cosmovisión andina, pensándola y sistematizándola, implica comentar las realizaciones humanas en planos tan distintos como el histórico, el económico, el político, el social, el ideológico, el simbólico o el religioso. Son las consecuciones explícitas de la cultura material que delinean nuestras identidades híbridas y múltiples, promoviendo que seamos lo que somos y viabilizando la construcción de nosotros mismos.

El hombre de los Andes, como ha escrito Marvin Sandi, es un hombre que calla; pero también es quien siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia y la complementariedad del cosmos. Se trata de alguien que tiene protagonismo en el silencio y que siente el orden de flujo dinámico, visualizando la realidad a través de imágenes telúricas y metáforas seminales del río, interpretadas entre otros autores, por John Earls, Irene Silverblatt, Tom Zuidema y Francisco Greslou. Prevalecería en tal orden, la certidumbre de la vida, asumiendo que todas las cosas tendrían fuerza anímica activada por la renovación. El río simboliza, asimismo, el juego de palabras de la cosmología andina, la visión fluida de la realidad en la cultura quechua, y el idioma aimara del siglo XVI con metátesis y palíndromos terminológicos y frásicos.

La segunda parte de mi libro presta atención a la noción de *pacha* como categoría fundamental de la cosmovisión andina. Al respecto, desarrollo cuatro modelos inspirados en investigaciones efectuadas por historiadores, antropólogos y por otros profesionales, incluidos algunos filósofos. El primer modelo, denominado “Visión agro-ecológica del mundo”, refiere la centralidad agrícola, pecuaria y medioambiental plasmada en los Andes por las identidades rurales de antaño y hogaño; de manera que la ciencia, el arte, la tecnología, el lenguaje y la organización comunitaria se configuran como manifestaciones cul-

turales y simbólicas expresivas de dicha centralidad. Las interpretaciones filosóficas que realizo en este caso, se basan en la teoría de máximo control de pisos ecológicos de Ramiro Condarco y John Murra, en la multiplicidad de formas de complementariedad de Stephen Brush, en la racionalidad andina que garantiza la producción a largo plazo establecida por Jürgen Golte; y en la visión académica de investigadores como Hans Horkheimer que interpretan la cosmovisión como búsqueda macroscópica y local, de equilibrio de los sistemas de organización económica y social con el medio ambiente.

El segundo modelo, denominado “de flujo cosmológico”, refiere la visión dinámica del mundo representada en la imagen del río. Se trata de la circulación de energía en distintos niveles; incluidos el orden sideral, el ámbito meteorológico, los ciclos climáticos, los sistemas económicos, el proceso agrícola, las identidades étnicas, y la multiplicidad de expresiones culturales, simbólicas y religiosas cristalizadas en los Andes. En estas manifestaciones prevalece el flujo, el cambio, el movimiento y la transformación marcada por las categorías filosóficas de un universo sagrado movido por las fuerzas que yo caracterizo como las categorías del *ayni*, la *mita*, el *tinku* y el *amaru*.

Tales categorías han sido ampliamente reflexionadas en varias partes de mi libro, incluyendo otras como el *taipi*, *yanantin* y *pachacuti*. En lo concerniente al *ayni*, entendido en clave filosófica, lo he mentado como el conjunto de formas de complementariedad no simétrica. Se trata de las concreciones de cooperación por rotación de turnos y movimiento en circuitos establecidos; promoviendo la valoración de las creencias originarias, y el conjunto de prácticas híbridas, ritos, mitos y gestos de vida con contenido tradicional. La *mita*, por su parte, se constituye en la categoría que establece cualquier forma de rotación. Sea que se dé como turnos organizados temporalmente en el calendario, o sea que refiera otros órdenes en el espacio, en los sistemas de trabajo o en la organización social; la *mita* es una categoría andina prehispánica de larga duración y a la que la colonia española fue capaz de dotar de nueva significación política, convirtiéndola en un medio de explotación y coerción.

Para las culturas indígenas y originarias, el *tinku* es la categoría política que promueve la unidad en medio del conflicto por la convergencia de lo opuesto que se alterna. En el imaginario andino, el *tinku* representa el ejercicio de funciones políticas como el servicio tradicional por turnos, de modo que quienes lo regentan aportan al bien común con sus propios recursos. El *tinku* contrapone ideas, muestra el antagonismo de las visiones del mundo buscando en el conflicto, la integración y protección de la diversidad. El enfrentamiento es el

origen de la alternancia para asumir roles según el orden de ejercicio del poder; sin que se excluyan momentos eruptivos y expresiones de ruptura, en un contexto de complementariedad de género profundamente meditado por Irene Silverblatt, de democracia compulsiva criticada por Hugo Celso Felipe Mansilla, y por la valoración de la conservación y el equilibrio con el entorno natural, exageradamente argumentada por distintos enfoques institucionales.

La categoría del *tinku* expresa un despliegue unidireccional opuesto a la categoría *pallka*. Esta implica la posibilidad de un proceso de ramificación reversible en el espacio y en el tiempo. Las interpretaciones etnohistóricas y físicas de John Earls e Irene Silverblatt mientan al *tinku* como la categoría que refiere el surgimiento de las naciones desde las *pacarinas*; en tanto que *pallqa* refiere los cambios reversibles que restituyen el equilibrio físico. El *tinku* denota el tiempo irreversible, un solo sentido de flujo y la complementariedad de opuestos que se juntan de un solo modo según un propósito invariable. Por lo demás, solamente esta categoría da lugar al equilibrio social; mientras que la unión de contrarios según la categoría *pallqa*, implica un principio termodinámico aplicable a cualquier sistema mecánico.

Con base en los trabajos etnográficos realizados por Jan van Kessel y María Esther Grebe en Tarapacá, con base también en las interpretaciones psicológicas de Fernando Montes y las sugestivas proposiciones etnohistóricas de Olivia Harris; al tercer modelo de la cosmovisión andina lo he denominado “de los tres *pacha*”. Se trata de la visión tripartita del universo, escindido en el mundo de abajo, el mundo del medio y el mundo de arriba. En esta articulación se advierten distintas composiciones, la posición ubicua y anfibológica de las deidades, y la recurrente presencia de imágenes simbólicas de profundo y complejo contenido como son el *amaru*, el *taipi* y el *awca*.

La categoría *amaru* se refiere a las fuerzas de desequilibrio, destrucción y daño en el agregado social y político. Refiere el asecho continuo de la inestabilidad anunciada por las lluvias y el arco iris; media entre el *Camacpacha* —el mundo de arriba— y la *Pachamama*, generando los palpitos subversivos de las colectividades dominadas y de los individuos oprimidos. En este sentido, representa las fuerzas de subversión de los señoríos dominados, fuerzas que operaron contra el orden imperial inca y que alteraron el equilibrio del flujo cósmico. El *amaru* es una fuerza que cuando irrumpe, destruye los órdenes establecidos de poder y desmorona la conciliación de intereses. La acumulación de revueltas precipita el cambio, e inclusive cuando los actores que resisten son reprimidos y aplastados, su acción expresa la presencia del *amaru*, anun-

ciándose cualquier cambio futuro, inclusive remoto; sea individual o colectivo, conservador o transformador del orden establecido.

En la historia andina aparecieron los *amaru* expresando liderazgos no solamente políticos y militares, sino también intelectuales. Se trata de la fuerza explosiva y violenta, relacionada con el agua y que se presenta como dragón, serpiente, reptil, pez o el monstruo felino *k'oa*. En el modelo de flujo infinito, esta fuerza ocasionó el orden originario como génesis caótica, siendo el *pa-chacuti* primordial. La cosmovisión andina dibuja la imagen del *amaru* asociada al granizo; toma su fuerza del *aka-pacha* –el mundo del medio- y en este caso no se asocia con el caos ni el desorden, sino con el flujo subterráneo de la fuerza vital de las cumbres de donde nace toda vida y movimiento del universo. El monstruo felino *k'oa* está asociado con el rayo y el *amaru*, y ocasiona desgracia por el granizo que destruye las cosechas.

La categoría del *taipi* es parte de la lógica que dispone los elementos de todo sistema como la separación diádica de partes contrarias limitadas por un centro. Es el ámbito liminal primordial que concentra los movimientos del microcosmos como lugar simbólico de mediación. Respecto de sociedades plurales, el *taipi* es el lugar de encuentro de las culturas urbanas y rurales, modernas y tradicionales, siendo la medianía de lo indígena y originario con lo Occidental y moderno. Se trata del lugar donde se explicitan las diferencias y concurre la multiplicidad de rasgos propios, recreándose las identidades, innovándose la hibridación de los grupos y motivándose la adscripción individual.

Mientras que la categoría del *taipi* refiere las fuerzas de convergencia y unión del *aka pacha* -el espacio y tiempo del medio- donde todo se aproxima y se une lo opuesto; la categoría *awca* refiere las fuerzas de disolución y desagregación. Es el espacio y tiempo donde prevalece la guerra, la disolución y la desmembración. El juego simultáneo y contradictorio de ambas categorías se extiende también a los escenarios y los tiempos de los mundos de arriba y abajo, el *alax pacha* y el *manqha pacha*. La dialéctica del *taipi* y el *awca* desenvuelve una realidad compleja, confusa y paradójicamente estructurada. La influencia cíclica del mundo de arriba, un tiempo y espacio de eternidad marcada por procesos que retornan, se combina con la influencia que ejerce el movimiento pendular del tiempo de abajo: una *pacha* irregular y difícil que da sentido al pasado recurriendo al futuro. Así, el mundo del medio expresa la síntesis, es la unión y la guerra; en tanto que el *taipi* y el *awca* abrazan por igual, tanto a *puruma* -esto es, lo salvaje y natural- como a la civilización.

Entiendo la categoría de *yanantin* como la unidad de contrarios no antagónicos, la síntesis de una oposición que se complementa y el reflejo especular que configura las partes de un todo según la simetría bilateral, por ejemplo, de ambas manos. Son algunas epifanías de *yanantin*, la complementariedad de los miembros pareados del cuerpo humano que une dos componentes conciliables. La dualidad de *yanantin* organiza la vida doméstica y comunitaria mediante la reciprocidad, reproduce la naturaleza y preserva el medio ambiente según principios de sustento mutuo y equilibrio. Así, la vida colectiva y cultural se realiza como concreción de la visión *cosmo-céntrica*.

La categoría *pachacuti*, elaborada filosóficamente en varias partes de mi libro, está relacionada con las categorías expuestas. Se trata de los cambios a diversa escala, desde el plano individual hasta el cósmico, y que estarían marcados por la fuerza sobrehumana que activa el retorno, identificando el futuro con el pasado y rechazando la existencia de un final universal. El *pachacuti* trata, entre otros sentidos, el origen primordial de las identidades sociales y el principio de existencia de la realidad física. Son el origen y el principio subsumidos en la pleamar del cambio, de modo que el sentido de su existencia se justifica exclusivamente porque son parte del proceso de transformación. El tiempo en esta visión, es el factor determinante de la duración y el alcance de la alternancia, de la vigencia del turno de las funciones y de la justificación de las relaciones disimétricas. El *pachacuti* evoca la inversión, la transmutación y el vuelco. Por lo demás, entre uno y otro *pachacuti* irrumpe siempre el *amaru* como símbolo de resistencia, de las pulsiones profundas de revuelta y de las manifestaciones que se agitan para acelerar la próxima inversión.

El *pachacuti* hace consciente la disimetría estructural de todo, motivando la activación de identidades impositivas; pero también es posible que dé lugar a una mezcla fértil y una hibridación auspiciosa, si es parte de una perspectiva incluyente. Valora las visiones andinas y amazónicas sin desconocer sus diferencias; como discurso ideológico y político, se enfrenta a las filosofías colonialistas y a las ideas que han generado opresión e instrumentación del poder en la historia de América, desde el pensamiento medieval, cristiano o ilustrado, hasta los contenidos eurocéntricos de tendencia liberal, marxista o positivista. Así, el *pachacuti* identifica la multiplicidad de formas e intensidades de racismo, revolviendo las relaciones sociales y políticas disimétricas: lo de abajo lo pone arriba y viceversa.

Finalmente, el *pachacuti* como inversión y alternancia, confirma que la dominación no desaparece jamás. Al contrario, el orden cósmico establece que, por

ejemplo, cualquier cambio de sujetos en el poder jerárquico, sean o no los descendientes de los indios oprimidos durante quinientos años; no implica necesariamente la variación sustantiva del ejercicio político. Su visión limitada y sus intereses que bullen en lugares marcados por el resentimiento, no dan lugar a que nieguen las perversiones políticas que sufrieron. Haría falta un *pachacuti* primordial, es decir un cambio profundo de raíz, para que otro gobierno sea posible, uno que rompa y extirpe definitivamente la lógica postcolonial de nuestro medio, nutrido y robustecido por la cosmovisión andina.

El noveno capítulo de mi libro se aboca al estudio del cuarto modelo construido para interpretar la cosmovisión andina. Se trata de los conceptos filosóficos articulados a partir del dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, y que interpretan la plancha inca ubicada en el Templo de Coricancha en el Cusco. En este caso, mi elaboración se basa en los trabajos de Jan Szeminski, Lionel Valleé, John Rowe, Irene Silverblatt y otros investigadores. El dibujo de Santa Cruz Pachacuti denota una síntesis condensada de la visión quechua del mundo anterior a la conquista. Destaco, por ejemplo, la complementariedad de género, las cadenas de poder y jerarquía, la función social y política del *amaru*, y la oposición de pares coadyuvantes mediados por un eje.

Para mi elaboración han sido decisivas diversas y numerosas lecturas en clave física y social, ecológica y de parentesco, como también la interpretación de flujo de energía en el nivel político, económico e ideológico difundida por los incas. El carácter holista de la cosmovisión andina se verifica en la imagen de Wiracocha que aparece como una deidad andrógina, demiurgo del universo y del surgimiento de las identidades. Por último, realzo que la ubicación de la plancha dorada en la plaza Huacaypata del Cusco, señala la organización cuadrilocular del espacio, mostrando un orden social y político justificado por el imperio incaico como un mundo de seguridad para los súbditos y los pueblos sometidos, ensamblando identidades étnicas y valores culturales distintos.

## **LA IDEO-LÓGICA DE LOS ANDES**

De acuerdo a la elaboración teórica de Marc Augé sobre la *ideo-lógica* que orientaría la acción de toda sociedad, se puede aseverar categóricamente que, por ejemplo, la *ideo-lógica* andina instituye la dualidad entendida como la organización del espacio aimara; indisolublemente asociada con el patrón cuatripartito, física y simbólicamente. Además, tal lógica no es bivalente; sino trivalente. Vindica el tercero incluido y la indecisión gramatológica, admitiendo la obsecuencia como la norma, e hipostasiando la contradicción como una

cualidad. La *ideo-lógica* andina se rige por la idea del tiempo cíclico e infinito, interioriza una visión de la historia como cambio incesante, e instituye la alternancia política en las relaciones de subsidiariedad. Se trata de una vivencia cíclica plasmada en la comunidad idealizada que valoraría absolutamente la reciprocidad y la ayuda mutua en las relaciones locales. De esta manera, la política se configuraría como el servicio rotativo tradicional y como la expresión disimétrica del dominio temporal consentido.

En varios capítulos de mi libro son recurrentes las comparaciones entre determinadas corrientes de la filosofía occidental advertidas en la historia de las ideas y, por otra parte, las concepciones andinas. Por ejemplo, en comparación a la visión teleológica evidenciada en la larga tradición, escatológica, religiosa y secular, dada hasta el siglo XX; el libro analiza las ideas en los Andes sobre el tiempo que retorna y las consecuencias que tal noción implica para el futuro y la política. Este núcleo duro ha sido desarrollado gracias a las investigaciones importantes de Olivia Harris entre los laymis; gracias a la interpretación de universos semióticos complejos, y gracias a las pautas filosóficas provistas por autores como Mircea Eliade y Friedrich Nietzsche.

El tiempo andino se alterna y articula la reproducción de mundos paralelos en disposiciones cuadriloculares. Inclusive he elaborado un diseño gráfico que muestra el movimiento infinito de círculos ensamblados con otros círculos, niveles incluidos e incluyentes en estructuras que se repiten como fractales, ampliándose y reduciéndose indefinidamente. En estas estructuras, los procesos de cambio mantienen determinadas posiciones y relaciones de jerarquía, aunque no acontezca el *pachacuti* primordial. Los ritos develan tal *ideo-lógica*, son los dispositivos patentes en los textos de los primeros años de la conquista ibérica y el producto de etnografías contemporáneas.

Por lo demás, distintas fuentes etnohistóricas me han permitido interpretar la filosofía andina de la historia desde ámbitos teóricos diversos, asentándola sobre sus raíces culturales. Son importantes a este respecto, la utopía andina y las pulsiones indígenas de resistencia política y cultural. En el primer caso, se trata del discurso articulado desde la colonia temprana como movimiento de rebeldía colectiva expresada en la enfermedad del baile. Así, el *taqui onkoy* mostró la intensidad de la resistencia indígena desde el siglo XVI, siendo una expresión milenarista como otras manifestaciones simbólicas andinas -por ejemplo, el *moro okoy* y la imagen del Incarrí- que se articularon en épocas de crisis cultural, constituyendo experiencias liminales de lo sagrado, activadas en medio de la lúdica embriaguez animista, múltiple y dispersa.



Respecto de la espiritualidad, cabe remarcar que mientras la religión occidental es predominantemente monoteísta; la cosmovisión andina instituye un carácter animista y politeísta en el mundo, guiada por el supuesto de la regeneración infinita del universo. El hombre andino cree en la ubicuidad de las deidades, en la ambigüedad de sus entornos y en la indistinción de rasgos benéficos o malignos. La ubicación, las funciones, la configuración simbólica y el impacto, por ejemplo, de los dioses de los cerros estudiados por Gabriel Martínez en comunidades aimara de Isluga, pero también en entornos urbanos; refieren una ambigüedad recurrente de las deidades. A diferencia de los contenidos de la teología occidental cristiana, la cosmovisión andina no establece rasgos dicotómicos excluyentes en las entidades religiosas. Los dioses de los cerros habitan en escenarios anfibológicos, cumplen funciones contradictorias, y tampoco reducen su identidad a ser benefactores o malignos.

En todo caso, se impone la necesidad de que el hombre andino cultive la reciprocidad con el mundo sobrenatural, articulando gestos rituales de respeto, agradecimiento o solicitud. Son contenidos simbólicos que invitan a la afectividad y estimulan los sentimientos compartidos. Así, es notorio el relativismo religioso en los Andes que denota actitudes que legitiman cualquier pensamiento o creencia. No obstante, es evidente la certidumbre en el papel de los oficiantes que articulan relaciones especiales con las deidades telúricas, renovando el equilibrio de los roles humanos con la sociedad. Y es que la vida de intensidad existencial está plasmada en el misterio del rito y en la carga simbólica que la actualiza y recompone gracias a las ofrendas, compartiendo creencias comunitarias y estimulando la solidaridad. La sociedad y el individuo se fortalecen recreando la narración mítica y los saberes tradicionales que reafirman las identidades étnicas y las relaciones locales. Es una cultura de oralidad y de percepción de relatos dispersos, confusos y fantásticos; con la religión como principal pretexto para fortalecer las identidades en una interminable y cíclica ocupación ritual con excesos de embriaguez sagrada.

El foco filosófico de la *ideo-lógica* según Marc Augé, es el poder. En ese sentido, la filosofía andina no queda exenta de efectuar interpelaciones políticas. Mi libro ha motivado para que Mary Money enfatice la necesidad de tratar algunos temas políticos iluminados con la luz de la cosmovisión andina de la alternancia y la inversión; por ejemplo, es necesario comprender los límites del castigo a la corrupción, de la lucha contra la anomia y la impunidad, de la superación del sectarismo y la irracionalidad en la administración del Estado. También son objeto de atención, explicar por qué no se realiza la necesidad de

construir programas políticos inclusivos con visión de futuro a mediano y largo plazo, y cómo se explica la imposibilidad de valorar y realizar tanto las tradiciones andinas como los contenidos filosóficos de Occidente para el bien común y para favorecer a las mayorías del país.

Es la *ideo-lógica* andina la que permite comprender, por ejemplo, la acción de los aimaras de la actualidad frente al *otro*. Como bien señala la Dra. Money, yo las interpreto según propósitos ascendentes y ubicaciones descendentes. En este sentido, las representaciones colectivas no aprecian ni se guían por las finalidades históricas de largo plazo: “El alineamiento de fuerzas permite reacciones de resistencia o acciones asertivas para procurar poder. Los aimaras ven la disposición de las jerarquías como un escenario en el que se trata de conseguir lo que sea accesible o de resistir a diversas formas de opresión y explotación”. Pareciera que estuvieron a la espera del movimiento cósmico de inversión –un *pachacuti* estructural- que defina nuevos sitios de dominio y poder. De esta manera, al “hombre andino de acendrada visión post-colonial no es posible conmoverlo con programas políticos, discursos teleológicos, ni con presunciones de verdad que sean auténtica y profundamente asumidos. Es anuente, incorpora todo según el interés del momento, dice que *sí* a lo que se presente, pero sin compromisos ni entusiasmo. Las inversiones llegarán cuando sea el momento, con o sin guerra de alta intensidad, con o sin conflicto que muestre la profundidad del *pachacuti* en el racimo de círculos o en el *p’uku* de la realidad que corresponda”.

Finalmente, en mi libro rompo esa visión romántica, paternalista e idealista del hombre andino que lo concibe como un ser simple, ocupado inocentemente en su entorno campestre, en actividades de reciprocidad con la naturaleza, con sus semejantes y con sus deidades. Critico esta visión como anti-histórica, y aunque no se puede negar en contextos de escasez y pobreza, el valor que adquieren la cooperación, la sociabilidad y el apoyo mutuo especialmente; recalco que el indio de hoy, tanto en el campo como en la ciudad y en el gobierno, también “ejerce pragmática y discrecionalmente el poder; es venal y conflictivo, provoca escisiones y atomiza a los actores suponiendo que llegó la hora que le toca el turno para hacerlo, igual o peor como lo hicieron sus predecesores en contra de él mismo”.

#### **LA “PRESENTACIÓN” DE MARY MONEY DE MI LIBRO**

Además de lo que yo les expreso respecto de mi libro, me parece adecuado referir algunos comentarios significativos. En esta ocasión es conveniente, por

ejemplo, hablarles de los textos de Patricia Marín Naeter y de Mary Money. La primera, siendo licenciada en Filosofía por la Universidad Mayor de San Andrés, ha estado siempre vinculada teórica y prácticamente, a las temáticas intelectuales y políticas relacionadas con la problemática indígena y étnica; en tanto que la Dra. Money, gracias a su formación en la Universidad de Columbia y a sus relaciones personales de alto nivel académico, ha organizado la Maestría de Historias Andinas y Amazónicas que fue el incentivo institucional para que mi libro viera la luz.

Las opiniones y resúmenes de ambas respecto de mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, muestran actitudes generosas. La Dra. Mary Money que redactó la “Presentación” ya referida y dirigió de manera extraordinaria la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas, considera que mi libro es “un estudio excepcional que establece una nueva línea de investigación”. En su opinión, es el resultado de “una profunda reflexión crítica y un detallado análisis de las fuentes publicadas”, tanto las de carácter histórico como las etnográficas y etnológicas, que me habrían permitido interpretar la visión del mundo recurrente en el hombre andino.

Money resume que mi trabajo considera “los orígenes de la cosmovisión andina hasta la realidad actual, incluye las representaciones del territorio, las concepciones sobre la etnicidad y las mentalidades operantes sobre la política”; además, “explica el tiempo cíclico y la historia como *pachacuti*. La actualidad es interpretada –enfatisa Money- como resultado de las luchas sociales, que desde la época colonial han dado lugar, finalmente, a la derrota de la oligarquía y la asunción al gobierno del Presidente Evo Morales”. Como lo manifiesta literalmente, su primera impresión al leer las cinco partes del texto fue “que tratan temas muy distintos, sin embargo –subraya la Dra. Money- progresivamente y a través de varios círculos concéntricos, el autor nos conduce a aspectos medulares de la visión andina del mundo, sistematizada con rigor, ejemplificada con riqueza” y orientada a establecer mis puntos de vista respecto de la voluntad política prevaleciente y la coyuntura que el país vive hoy día; ambas, expresivas de la cosmovisión de los Andes. “En suma –concluye la historiadora-, es un texto profundo y actual”.

Pido disculpas al auditorio por la transcripción de extensas glosas que son las opiniones de la Dra. Money y las que transcribo posteriormente. Sin embargo, considero que la “Presentación” de Mary Money es una síntesis de excepcional valor concerniente a distintos contenidos de mi libro. La historiadora hace alusión a la primera parte teórica de mi texto, caracterizándola como el “punto

de partida obligado para el itinerario intelectual” que me he propuesto realizar. Recorro a la filosofía de Martín Heidegger como el “horizonte de comprensión” del *otro*, como la crítica necesaria a las ciencias positivas y como la certeza existencial de la finitud de las identidades culturales.

Money anota que es importante remarcar que en mi libro, si bien el *logos* occidental denotaría una crisis profunda y la ciencia moderna mostraría clivajes; enfatizo también que el siglo XX fue el escenario donde emergieron pensamientos, teorías, estudios y filosofías alternativas, por ejemplo, el feminismo y el indigenismo. Sin embargo, ambas posiciones se equivocan al suponer “que son las únicas teorías verdaderas y útiles para el cambio social, estigmatizando a las demás como reaccionarias o conservadoras”; pero, es extraordinariamente significativo que valoren “a las culturas periféricas, a los sujetos tradicionalmente descalificados, a los oprimidos y los silenciados por la filosofía oficial y por la teoría política colonialista, imperialista y expoliadora”, expresada actualmente en la globalización.

Como indica la autora de referencia, mi libro pone al descubierto cómo durante cinco siglos, la teología medieval y el escolasticismo, el colonialismo y la influencia occidental del marxismo y la teoría liberal de la democracia, crearon una dependencia intelectual fuerte. “Superar al pensamiento tradicional de Occidente –escribe Money interpretando el sentido filosófico de mi libro- implica elaborar teorías que se expresen en prácticas políticas que no tengan como prioridad enunciada o encubierta, ocupar posiciones de poder para ejercerlo con el mismo estilo, intensidad, contenido y bajeza como lo hizo el hombre blanco todopoderoso de la historia de Occidente”.

Sin embargo, a renglón seguido nuestro que la hibridación cultural es el escenario de transformación de las identidades donde se crean y se rehacen; pero también, donde varían y mueren. En efecto, mi libro pone en evidencia las interrelaciones culturales, las dinámicas étnicas, la mezcla de valores, los patrones de conducta, las expectativas y las manifestaciones de visiones del mundo según la lógica post-colonial [...] porque es natural pensar la estructura de los grupos como una pirámide de jerarquías y prerrogativas estamentales, y porque el Estado, incluyendo sus aparatos represivos e ideológicos, es visualizado como un botín al que es posible aspirar de acuerdo a las circunstancias”.

Me parece que es importante subrayar que “el imaginario post-colonial constituye una lógica política de disimetría, asumida como el único orden de poder que se plasma en la historia andina, desenmascarando los discursos revolucio-

narios como apenas justificaciones políticas para alcanzar, mantener e incrementar el ejercicio insidioso del poder, es decir, relegando, oprimiendo y explotando al *otro*". En este sentido, la Bolivia del siglo XXI es heredera del Estado benefactor y de la prebenda endémica, creado por el nacionalismo revolucionario; de la tradición oligárquica reconstituida en la época republicana; del cruento y genocida colonialismo ibérico, y de las pautas de uso del poder que se dieron en el imperio de los incas.

Mary Money indica que la tercera parte de mi libro estudia los gestos rituales en los Andes, focalizando mi atención en la interpretación de ciertos ritos actuales y de los que se habrían producido inclusive en el siglo XVI. Como anota la mencionada historiadora, la interpretación etnográfica me permite remarcar las categorías de reciprocidad, mostrando "la centralidad relativa de lo agrícola y pecuario en el entorno rural" y sugiriendo algunas "pautas de comprensión de las actitudes del hombre andino" que, evidentemente, mostraría talante contrario a la *cronolatría* occidental.

El duodécimo capítulo de mi libro es destacado por la Dra. Money en lo que se refiere a la conquista y el colonialismo español, como despliegue de dos lógicas políticas constitutivas del imaginario postcolonial. Por una parte, se trata de la *leyenda negra* difundida, por ejemplo, por Ginés de Sepúlveda, que calificaba a los indios de "homúnculos". Por otra parte, se trata de la *leyenda rosa* pergeñada por Bartolomé de las Casas entre otros, y que sustantivó a los indios como seres superiores a los españoles en todo sentido. Es interesante advertir que el discurso que se impuso visualiza a la evangelización y la encomienda como los factores ideológicos y políticos cruciales que permitieron a los españoles ganar riqueza y poder; en tanto que a los indios, les permitía salvar sus almas. Por lo demás, la respuesta a la *leyenda negra* y a la política expoliadora ha sido el ataque de los indios como revancha y la agresión a los españoles por resentimiento, dados espasmódicamente en la historia andina y que fueron estudiados por Enrique Urbano y Alberto Flores Galindo como concreciones del discurso de la llamada *utopía andina*.

Como bien anota Mary Money, la cuarta y la quinta parte de mi libro, aunque no parezca, tienen una profunda relación con los temas precedentes. Desarrollan en detalle las categorías de la lógica política, las representaciones colectivas sobre el tiempo y la historia; y las pautas potenciales para orientar las decisiones y la acción en la coyuntura actual. Aquí se hace evidente la utilidad de la filosofía. Por ejemplo, los ciclos míticos, las imágenes de representaciones explícitas, la interpretación de los dibujos de Guamán Poma de Ayala y la

contraposición entre el tiempo lineal de Occidente y el tiempo circular en los Andes, sirven para comprender y las tendencias de la coyuntura política y para anticipar las perspectivas históricas verosímiles. En efecto, muestro, por ejemplo, “cómo los incas reconstituyeron la historia para prosaicos fines políticos, cómo la religión es el campo privilegiado de cristalización de las relaciones de poder -según explicita Roger Bastide- y cómo la economía se vincula con la organización del espacio, siendo imprescindible para cualquier sujeto político crear ilusiones que hagan tolerables las relaciones jerárquicas”.

Respecto del tiempo, contrapongo la “visión lineal del tiempo que concibe la historia en una sucesión finita con un principio y un final universales”; es decir, contrapongo la concepción teleológica de la historia, a “la representación del tiempo en los Andes” que se presenta “como circular, reversible y recuperable”. Así, el “futuro es la resurrección del pasado a través del trasvase de arriba respecto de abajo, constituyendo un tiempo pendular y complejo. El pasado crece y se despliega en el futuro reflejando una sucesión de eventos que vuelven a acontecer durante un lapso marcado por el *pachacuti* que acontece”.

“En contra de los simplismos románticos” -continúa la “Presentación” de Mary Money- siguiendo a autores como Nathan Wachtel y Thèrèse Bouysse-Cassagne, muestro en mi libro que “entre los señoríos aimaras existieron conflictos, persistió la resistencia y el deseo de liberación del sometimiento ejercido por otros indios: por los incas”. Efectivamente, aquí la *ideo-lógica* andina concilia cómo los aimaras dominaron, explotaron y oprimieron, por ejemplo, a los chuquilas, a los urus y a los puquinas; en tanto que los mismos señoríos circumlacustres debían cumplir obligaciones simbólicas y económicas con el imperio quechua, en un contexto ideológicamente idealizado como si fuese exclusivamente de complementariedad, reciprocidad y cooperación. Esto se dio al grado de que los incas no cejaron, por ejemplo, de aplicar a los señoríos aimaras la estrategia del *mitimayazgo*, generando “el pragmatismo aimara, la proclividad a la traición, el faccionalismo, la rearticulación y la ambigüedad en los compromisos políticos”.

Sobre el último capítulo de mi libro, que se ocupa de “los temas de la utopía, las crisis y la resistencia en los Andes”, según enfatiza la Dra. Money, muestro a “la utopía como la denuncia de la realidad y el anuncio de un ideal del que se ignora cómo se lo alcanzará”. Así, como escribe la historiadora: “consumados los recorridos de un giro de la sociedad en su inmediatez, se allana un racimo de círculos mayores, siempre de manera indefinida, para seguir girando...”

## LAS OPINIONES DE PATRICIA MARÍN

De los comentarios que mi libro ha recibido, mi amiga y colega Patricia Marín se ha referido con especial detenimiento, al primer capítulo en el que como dije anteriormente, menciono a Heidegger. “El análisis de Lozada –dice Marín- se dirige a dilucidar si existen condiciones para pensar que en los Andes es posible encontrar una huella hacia el *sentido del ser*”. Ese, estimado auditorio, ha sido clásicamente el objeto último de la filosofía, tanto en el Este como en el Oeste del orbe, en el hemisferio septentrional o en el meridional; la filosofía busca, como glosa Patricia Marín, “la comprensión del lugar del ser humano en el mundo”. También agrega: “Encontrar esta huella supone [...] la posibilidad de encontrar el camino para un auténtico cambio, un cambio que no reproduzca la lógica instrumental de Occidente bajo nuevos signos”.

La búsqueda sistemática por construir la filosofía andina implica la pesquisa teórica por el ser del hombre andino. En este sentido, como inteligentemente refiere Patricia Marín, “el concepto de *hombre andino* constituye ciertamente una abstracción, es una categoría de análisis utilizada por el autor –es decir, por mí- para realizar el contraste con el concepto de *cultura o civilización occidental*”; pero “no existe el *hombre andino*, como tampoco existe el hombre occidental [...], como categoría constituye una construcción conceptual originada o inspirada en el conjunto de rasgos que se atribuye a los hombres y mujeres aimaras, quechuas y urus, que todavía hoy viven en comunidades rurales o en las ciudades, desarrollando prácticas de vida que se rigen según patrones, principios y normas culturales mantenidos desde antes de la conquista, no sin reformulaciones, reafirmaciones o cambios”.

Según la opinión de Mary Money, la categoría filosófica referida al *hombre andino* denotaría en mi libro, el concepto de *nosotros*. Sin demérito de la interpretación de Marín, mi libro se refiere, como escribe Money, a los “bolivianos y las bolivianas de hoy y de ayer, los mestizos que heredamos con mayor o menor evidencia los rasgos híbridos, la historia, las identidades, la constitución y la interacción cultural, desde los pueblos prehispánicos y la colonización ibérica hasta la actualidad del siglo XXI”.

La filosofía andina, en consecuencia, implica la construcción teórica de lo que descubre la cosmovisión patente de estas latitudes; y como he mostrado, mi libro contribuye a tal propósito siendo un itinerario intelectual de la cosmovisión a la filosofía andina. Sobre el sentido de existencia de mi *Dasein*, Patricia Marín señala: “La pregunta central que, según mi interpretación, articula el

análisis de Blithz Lozada es la siguiente: ¿la actual presencia de un indio en la Presidencia de la República en Bolivia puede concebirse como el inicio de un cambio radical en la comprensión y el ejercicio del poder, tal que pueda traspasar el formato de las relaciones de poder configurado por la cultura occidental y reconfigurado de manera híbrida en el mundo andino desde la conquista?”. Correctamente, concluye Marín: “La respuesta ofrecida por el autor es negativa”. E inmediatamente cita el siguiente texto que corresponde a la página 77 de mi libro; donde señalo los peligros que según mi visión del año 2007, asechaban al perfil político del régimen:

El perfil está marcado por los rasgos de la decadencia occidental en el ejercicio político, mezclados con la muecas andinas heredadas de la colonización española: avidez de poder y riqueza, rapacidad, destrucción y burla del orden institucional, mofa de la racionalidad democrática, aventura plebiscitaria, espíritu de inquisición, coerción y autoritarismo, discrecionalidad y vasallaje ante demagogos obsecuentes que por la gracia del verbo, difunden discursos mesiánicos que no requieren justificación ni prueba.

La conclusión de Marín también es elocuente: “Lozada postula que la imposibilidad de una visión de cambio radical está dada por los límites fijados en la propia noción de cambio dentro de la cosmovisión andina de larga duración, vale decir en la noción de *pachacuti*; en tanto esta no trasciende el ciclo del eterno retorno, que deriva de la concepción cíclica del tiempo donde el pasado está al frente y el futuro detrás”.

Por lo demás, ninguna tesis de mi libro busca convencer a lector alguno de que, por ejemplo, considere como gravitante el peso de la historia y de la *ideológica* andina para comprender el estilo y la proyección gubernamental; tampoco pretendo que algún intelectual interprete o critique la realidad boliviana, por ejemplo, atendiendo a determinados signos semióticos o siguiendo las obras, las ideas de algún filósofo, antropólogo, historiador u otro especialista. Estoy convencido de que el placer estético de la escritura, el brillo alegórico y la agudeza del intelecto, sólo se descubren y disfrutan cultivando los propios.

El discurso de Patricia Marín vierte generosos conceptos e importantes puntualizaciones con las que estoy absolutamente de acuerdo. Se trata de contenidos filosóficos que comparto hoy con ustedes. Las citas más destacadas dicen que mi texto “es un libro irreverente, provocador”, que yo me desmarco de lo que ya en 2007 era “el discurso *políticamente correcto* sobre la irrupción del movimiento indígena en el poder estatal”. Marín añade: “Se trata de un estudio crítico acerca de la concepción y el uso del poder, tanto en el mundo occi-



dental como en el mundo andino, realizado desde una posición que no pretende mimetizar su identidad o encubrir su pensamiento bajo visiones idílicas o paternalistas sobre los indios, ni esconder su preferencia por corrientes y pensadores occidentales entre los cuales elige sus vertientes y recursos teóricos”.

A este respecto, entre mis “preferencias” destacarían, por ejemplo, Michel Foucault y Frantz Fanon. Sobre el primero, estoy de acuerdo; aunque expreso cierta reticencia sobre el segundo. Gracias a la teorización realizada por el filósofo de Poitiers, Marín señala de manera correcta, que yo explico cómo la voluntad de poder en la lógica andina, invierte las relaciones de fuerza, paradójicamente, reafirmando el conservatismo post-colonial, de modo que el subalterno asume que él es el sujeto al que *ahora sí*, le toca el turno de sojuzgar. Por lo demás, como fue para Michel Foucault, para mí sería un deber intelectual y un imperativo moral —enfatisa Marín— “denunciar la dominación ahí donde se encuentre”, interpelar “a quienes se ocupan de los estudios culturales a desarrollar análisis críticos sobre la política y las prácticas sociales para develar y poner en evidencia las posibles *coartadas etnicistas* que justifiquen los abusos de poder, la corrupción y la impostura de actores individuales y colectivos”. De esta manera, mi libro develaría el uso político arbitrario “como dominio de unos sobre los otros”, descubriendo cómo el hombre andino “se inhabilita a sí mismo como poder genésico; es decir, como potencia para construir un nuevo y mejor modelo de sociedad”.

Respecto de la influencia que Frantz Fanon tendría sobre mi libro, Marín alude a la teoría de la descolonización desplegada en el contexto africano de los años sesenta en África. Pero lo que destaca no es la liberación de Argelia del colonialismo francés; sino, la “necesidad de romper con el opresor introyectado dentro de uno mismo”. Es decir, con lucidez, Marín señala que lo que yo reprocho en los discursos etnicistas, indigenistas y feministas, no es su crítica legítima al estado de cosas actualmente vigente; sino que, en muchos casos, esa crítica devela apenas la aspiración de sus emisores de “ocupar la posición jerárquica de dominación, desviando toda la fuerza social acumulada hacia ese objetivo, en lugar de concentrarla en una transformación radical, profunda y sostenible”. Mi crítica, agrega Marín, “se extiende a políticos e intelectuales, denunciando la presencia del racismo *encubierto*, el *populismo oportunista*, el *anarquismo obsecuente*”, además de “las *imposturas retóricas formalistas* y la *vacuidad de supuestas estrategias históricas y económicas*, encubiertas bajo discursos que la moda pone al día”.

Por otra parte, Marín piensa –de manera correcta, sin duda-, que personalmente me ubico en la posición del *otro* frente al indígena, y que abro “la posibilidad de un debate necesario en Bolivia, un debate que ponga sobre la mesa aquello que los bolivianos y las bolivianas piensan y sienten auténticamente; dejando de lado toda justificación, todo sentimiento de culpa o de resentimiento para abordar abiertamente el tema de las distinciones y relaciones étnicas que, aunque no se quiera reconocer, perduran en las prácticas sociales a través del uso de las categorías: blanco, mestizo e indio, expresadas bajo diversos denominativos”; términos que, según ella, nos estigmatizarían.

“Para terminar –escribe Marín en su discurso- quiero subrayar que la riqueza del libro de Blithz Lozada no se agota ciertamente en la interpretación aquí planteada ni la línea de análisis elegida. El lector encontrará en él una condensación sistemáticamente elaborada de estudios e ideas que adquiere valor por sí misma, independientemente del examen crítico que aporta el autor según la perspectiva que asume para reflexionar sobre el poder en los Andes”. Estas palabras de Marín también son apropiadas para describir la presente alocución: la presentación de los temas que he escogido, no agota la diversidad, la riqueza ni la profundidad de aspectos, perspectivas y asertos filosóficos que he escrito en los veinte capítulos de mi libro.

## **SOBRE ALGUNOS CUESTIONAMIENTOS Y CRÍTICAS**

Pese a las puntualizaciones anotadas, procedentes de la “Presentación” redactada por la Dra. Mary Money; pese a la explicitación sucinta que hice de algunas tesis principales de mi libro, señaladas tanto de mi parte como de quienes le prestaron alguna atención; a pesar de que se han hecho públicas opiniones relevantes sobre el contenido, método y sentido de *Cosmovisión, historia y política en los Andes*; desde su publicación hasta hoy día, se han suscitado distintas interrogantes y apreciaciones.

Por ejemplo, ha sido frecuente cuestionar el supuesto de que exista una visión del mundo compartida en una región tan amplia y diversa como los Andes. Otras preguntas inquietan aspectos como los que señalo a continuación: ¿qué sustentaría emplear fuentes tan diversas como las representaciones simbólicas del espacio, los mitos en la larga duración, o la interpretación de la iconografía de Guamán Poma de Ayala para referirse al pensamiento o la filosofía andina?, ¿qué autorizaría suponer que subsista un sujeto andino homogéneo que reprodujese una *ideo-lógica* o un imaginario colectivo recurrente en sus componentes estructurales?, ¿con qué legitimidad teórica se incluyen en el libro,

autores o enfoques tan disímiles como la filosofía de Platón, el pensamiento de Martín Heidegger o los extremos ideológicos del feminismo? En fin, ¿qué relación existiría entre la coyuntura política de Bolivia con un indígena como Presidente y, por ejemplo, la prospectiva política respecto de su filosofía de gobierno según la *ideo-lógica* aimara?

En verdad, no tengo respuestas concluyentes a estas y otras preguntas por el estilo; aunque lo dicho previamente en esta exposición ayuda a pergeñar contestaciones más o menos satisfactorias. Por lo demás, estoy convencido de que los libros son demasiado elocuentes para descubrir a quienes los escriben; develan la intensidad o la banalidad de los autores revelando nuestros deseos, los temores que nos asechan, las ansias y esperanzas que cobijamos, y nuestras frustraciones y delirios. No espero convencer a nadie, por ejemplo, de que la hermenéutica heideggeriana es una crítica anti-positivista que motiva a que seamos *otros* porque cada cultura, posicionamiento ideológico, perfil político, identidad étnica, diferencia social o económica, nos impelen a aceptar lo extraño y ajeno, debiendo asumir al menos en parte, el ser de *otras* personas. Así, si bien estas causas individuales y colectivas nos identifican y nos hacen quienes somos cada uno de nosotros; es posible también que varíemos sus efectos consciente e intencionalmente.

Hace pocas semanas, terminé de editar el 5º volumen de la obra de don Rubén Carrasco de la Vega titulada *Diálogo con Heidegger*, y que nuestra Carrera de Filosofía publicará en breve tiempo. En mi opinión, se trata de la mejor obra de filosofía escrita en Bolivia y, si no entiendo mal, el “diálogo” pone en evidencia un gesto adusto de los interlocutores, enfrentando la relatividad y el sinsentido del ser. Tal gesto es necesario afirmar y reproducir *aquí y ahora*, como un desafío para filosofar, superando los asertos de aficionados pletóricos de superficialidad. Se trata de que nosotros, los hombres y mujeres andinos,elijamos alguna forma de “ser así”, al tiempo que aceptemos y valoremos los otros miles de rostros de sujetos con identidades fraccionadas y distintas, siempre jugando roles diversos en escenarios irremediabilmente periféricos, dependientes y con sustancialismo de víctimas. Tal es mi sentimiento existencial cuando vierto el pensamiento de Heidegger para interpretar lo que es el *aquí* y el *ahora* de mi *Dasein*, con un indígena en la Presidencia.

He dicho que los libros descubren a los autores. *Cosmovisión, historia y política en los Andes* pone en evidencia mis vicisitudes teóricas e intelectuales, pero también mis experiencias políticas y tensiones culturales. En él se devela mi radical inconformidad frente al poder, muchas páginas traslucen mis frus-

traciones frente a los discursos amañados que fatídicamente ya no puedo creer; un sinnúmero de párrafos deja ver los resortes que impulsan gestos, actitudes y discursos políticos grotescos en un mundo de pobreza y mediocridad donde lo único que abunda son las ansias de cambiar la propia situación de miseria humana y económica de unos pocos líderes acompañados por sus adláteres. Patéticamente, el *cambio* es entendido como la alternancia de *pasar* de abajo arriba, de ascender ocupando sitios de poder, para lo que aparece como imprescindible aplastar al *otro*. Así, tal y como algunos sufrieron el oprobio, llega el momento de que asuman al Estado como un botín. La deprimente conclusión que bulle es que pareciera que nunca cambiará la perniciosa actitud contra el bien común, de quienes creen que la lucha política tiene éxito solo si permite obtener la llave del cofre del botín: la llave del tráfico de influencias, la venalidad multicultural y plurinacional, y el cinismo grosero y ramplón de cuerpos envilecidos en la lujuria adictiva del poder.

Peor aún, mi libro delata mis temores. Sí, temo que esta vorágine irracional y variopinta dé lugar a que nuestros gobernantes comiencen a creer honestamente algunas mentiras. Es posible que el nepotismo, la corrupción, la impunidad, el sectarismo y la depravada pulsión de hegemonía terminen en convulsiones internas, traiciones, delaciones y otra serie de prácticas emergentes como gérmenes del lodo de donde surgieron. En realidad, el país ha sido siempre afectado por este estilo de práctica política, pero cuando las propias mentiras se asumen por los hablantes como verdades inconcusas, no sólo se dispersa toda esperanza de unidad y fortaleza de la nación, sino que llegamos a las puertas del final de la democracia: estamos en la antesala del totalitarismo.